

Doctorado en CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
Facultad de HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Tesis

HOMERO Y PLATÓN: DOS PARADIGMAS DE LA EDUCACIÓN CORPORAL

Director: Dr. Edgardo Manuel CASTRO

Codirectora: Dra. Ana María GONZALEZ de TOBÍA

Aspirante: Prof. Ricardo Luis CRISORIO

La Plata, de 2010

Para Débora, mi esposa
Para Bruno, Franco y Pedro, mis hijos

Es cierto que una práctica no necesita ser esclarecida para ser operativa. Pero si se quiere articular algo de dicha práctica, la elección de los términos no es en absoluto indiferente

François Balmès

Agradecimientos

El espacio que al comienzo de una tesis se destina a los agradecimientos pone al redactor ante la evidencia lógica de que el trabajo que firma como propio no es del todo suyo. De otro modo ese espacio no tendría sentido. Hay, entonces, otros. Algunos son tan entrañables, tan implícitos, tan parte, que vuelven poca cualquier gratitud. A ellos está dedicada esta tesis.

Hay, inmediatamente, otros vinculados con la tesis misma. En este caso, Edgardo Castro y Ana María González dirigieron la investigación generosamente, disponiendo tiempo, bibliografía de otro modo inaccesible, herramientas que facilitaron búsquedas que hubieran llevado tiempos imposibles. Edgardo, además, “enunció” el problema que permitió formalizar el estudio. Ana María leyó, corrigió y alentó. Junto con Graciela Zecchin, puso tanto empeño en enseñarme el griego, que logró que su esfuerzo no fuera totalmente vano. Graciela y Juan Tobías Nápoli fueron consultores dispuestos y eficaces. Alfredo Eidelsztejn hizo que ésta pudiera ser “una” tesis y Bruno Crisorio que pudiera leerse. María Graciela Rodríguez y Gloria Chicote me acompañaron con sus críticas y sugerencias. Ana Julia Aréchaga, Valeria Emiliozzi, Carolina Escudero, Eduardo Galak, Emiliano Gambarotta, Marcelo Giles, Agustín Lescano, Mario Mamonde, Liliana Rocha, Silvana Simoy y María Eugenia Villa hicieron lo suyo y lo mío a lo largo de casi un año.

Otros aparecen distantes de la producción de la tesis, menos inmediatos, pero fueron decisivos en su génesis. Mariano Giraldes me sustrajo del malestar que me producía una práctica inconsistente. Amando de los Santos me enseñó a enseñar el juego que creía saber enseñar. Débora Meschiany me impulsó a pensar sin substancia. De los tres hay en esta tesis, que debe también en parte su posibilidad a un conjunto de profesores de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, José Luis De Diego a la cabeza. Los estudiantes de grado y posgrado con quienes he compartido mis clases a lo largo de estos años han aportado inquietudes y disensos: a todos ellos debo un reconocimiento. Finalmente, quiero hacer por lo menos una mención a todos aquellos autores que, desde Aristarco, sin las herramientas de que dispuse, han trabajado tanto. Ellos son también condición de posibilidad de esta tesis.

Índice

Introducción

Capítulo I. Categorías históricas de la educación corporal: Grecia 16

Gimnástica, 16; Protágoras y Critón, 18; Momento y Significado, 20 ; -Gumn -a, 22; República y Leyes, 24; Gimnástica y Gimnasia, 30; Gimnástica y Paidotribía, 33; De Platón a Galeno, 37.

Capítulo II. Categorías históricas de la educación corporal: Renacimiento, Clasicismo, Modernidad 44

De nuevo gimnástica, 44; Juegos, 45; Calcio, Regatas, 47 ; Educación, Medicina, 49; Humanismo, 51; Educación Física, 56; Política, ciencia, 58; Artificio, naturaleza, 62; Bios, Zoê, 66; Acontecimientos, derrotero, 70.

Capítulo III. Categorías teóricas del cuerpo en la educación: lo uno y lo múltiple 76

“Unidad”, 76; Σῶμα, 77; Orfismo, 78; Milesios, 80; Itálicos, 84; Unidad, Naturaleza, 88; Escritura, Pensamiento, Interior, 92; Oralidad, Automatismo, Creación, 98; Escisiones, Reflexión, Unificación, 102; Escritura, Percepción, Acción, 107.

Capítulo IV. El cuerpo homérico 111

Antropología, 111; Cuerpo, 111; Alma, 115; Κραδίη, κῆρ, ἦτορ, 117; Θυμός, 118; Φρήν, φρένες, 119; Νόος, 121; Ψυχή, 121; “Inmortalidad”, 125; Ilíada, 127; Odisea, 135; Acción, 140; Educación, 147.

Capítulo V. La unificación del cuerpo 156

Antropología, 156; Ψυχή, 158; Σῶμα, 165; Uno, 170 ; Salud, 177.

Capítulo VI. Oralidad y escritura en la educación corporal. Problemática y perspectivas contemporáneas 187

Naturaleza, Cultura, 187; Escritura, 191; Oralidad, 197; Escritura, Oralidad, 202; Escritura, Oralidad, Educación, 207.

Conclusión 220

Bibliografía 225

Introducción

La Educación Física prácticamente no ha problematizado el cuerpo hasta bien entrados los años noventa del siglo pasado, probablemente porque desde el principio asumió como propio el cuerpo como sustancia extensa que la Fisiología determina en su objeto, es decir, el organismo. Esto no es extraño, puesto que nació de ella, como mostramos en el capítulo 2. Hay algunas excepciones, por supuesto, de las que nos interesa mencionar dos, también como homenaje: André Rauch, que nos ha permitido formalizar la idea de un cuerpo “usina” que se distingue, precisamente a fines del siglo XIX, del concepto de cuerpo “máquina”; y Alejandro Amavet, impulsor de la creación primero de la sección Educación Física del Departamento de Ciencias de la Educación y después del Departamento de Educación Física de la Facultad de Humanidades en la Universidad de La Plata, Argentina, quien desde una perspectiva fenomenológica procuró indagar si somos o tenemos un cuerpo, pregunta que, de algún modo, atraviesa también nuestro trabajo (si bien nuestras tesis y nuestras investigaciones se sitúan prácticamente en las antípodas de las de Amavet, es indudable que somos deudores de su deseo de saber, de su decisión de investigar rigurosamente y, sobre todo, de su impronta innovadora, de su búsqueda de algo nuevo). Deberíamos incluir también a Georges Vigarello, pero su trabajo, importantísimo, transcurre por fuera de la Educación Física y el autor monegasco es prácticamente desconocido en nuestro campo disciplinario. En cambio, el objeto que parece haber desvelado a la Educación Física a lo largo de sus casi ciento treinta años de vida es el movimiento. Así lo evidencian los objetos que ha procurado asignarle la pretensión de hacer de ella una ciencia y los títulos que se entienden más apropiados para designar sus alcances. Objetos como el hombre en cuanto que se mueve, la revelación del espacio en el movimiento, la acción motriz, el deporte, el movimiento humano, los ejercicios físicos, propuestos para ocupar a la Educación Física, conviven con expresiones como Fisiografía, Homocinética, Kinantropología, Psicocinética, Praxiología Motriz, Semiótica Motriz, Teoría del Movimiento, Ciencia del Movimiento Humano, acuñadas para redesignarla. En las universidades europeas, americanas e, incluso, en las brasileñas, colombianas y chilenas, el nombre que han tomado las carreras de estos

estudios es *Ciencias de la Actividad Física*, al que en algunos casos se agrega *y del Deporte*. Todos los objetos y nombres que se proponen están en relación con el movimiento.

Sin embargo, la mínima experiencia en la práctica de la Educación Física revela la presencia en ella de un cuerpo tan distinto del organismo que vuelve por sí mismo prácticamente estériles casi todos los conocimientos acumulados por la anatomía y la fisiología, la psicología y las neurociencias,¹ al tiempo que muestra la carencia de un saber de ese cuerpo vivo, en acción, con otros, “superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento”, como lo ha descrito Michel Foucault. El cuerpo común, el del hombre corriente, el del niño escolarizado (también el del deportista de elite), el cuerpo, en fin, desborda todo el tiempo el entramado de disciplinas científicas con que la Educación Física, en cualquiera de sus manifestaciones – físico-deportiva, psicomotriz o pedagógica-² procura desarrollarlo: incrementar sus aptitudes orgánicas, perceptivas y motrices, inculcarle valores. Saber del cuerpo en tanto algo distinto del organismo, requiere investigaciones por entero distintas de las de la fisiología, la neurología o la psicología. Requiere indagar, por ejemplo, precisamente cómo, y si fuera posible por qué, en nuestra cultura el cuerpo ha devenido unidad orgánica, dado que hay pruebas suficientes de que no siempre lo fue; o en qué momento los griegos acuñaron la palabra *γυμναστική* y con qué significado, y si ese significado tuvo variaciones y en qué sentido, ya que ella ha llegado hasta nuestros días. Exponer la deriva semántica por la que *σῶμα* dejó de significar sólo el cadáver para significar también –y principalmente-- el cuerpo vivo, exige indagar las prácticas a las que la palabra *cuerpo* estuvo vinculada en la Antigüedad. La historia y la

¹ Esto no implica, por supuesto, invalidarlos en su totalidad ni, mucho menos, en otros campos de aplicación, pero sí, en buena medida, en el campo y la práctica de la educación del cuerpo.

² En 1995, clasificamos las manifestaciones de la Educación Física en estas tres perspectivas que, según Valter Bracht también “cruzan y recortan el campo académico de la Educación Física brasileña, a saber: una tentativa de construcción de una teoría de la Educación Física entendida como una práctica pedagógica; otra de montaje de un campo interdisciplinario a partir de las ciencias del deporte, que en algunos casos reivindica una ciencia del deporte vuelta hacia las necesidades de la práctica deportiva; y otra que pretende erigir una ciencia de la motricidad humana” (1999).

lingüística nos han enseñado que no se puede entender el significado de un término prescindiendo de su uso sino que, por el contrario, sólo sus usos permiten comprender su significado. A su vez, Wittgenstein³ ha insistido tanto en que el significado de una palabra está dado por su uso cotidiano como en que los lenguajes, prácticamente infinitos, no son redes de significaciones independientes de la vida sino tramas entramadas en distintas “formas de vida”: por lo tanto, entender las palabras en los diversos lenguajes no tiene que ver con comprender su significación sino con saber cómo funcionan, cómo se usan en esos lenguajes (o juegos de lenguaje) y cómo estos sirven en las diferentes formas de vida, es decir, en las prácticas. La efectividad de esas “tramas entramadas” de redes de significaciones y formas de vida, se evidencia, por ejemplo, cuando la transformación de la γυμνασία en γυμναστική, más precisamente la instrumentación de aquella por esta última, implicó bastante más que un mero cambio de palabras: fue decisiva para la vinculación de la educación corporal a la salud física y, sobre todo, para la separación del cuerpo y el alma también en la educación.

Por *prácticas* entendemos, como Foucault, las racionalidades o regularidades que organizan lo que los hombres hacen, “sistemas de acción en la medida en que están habitados por el pensamiento”, que tienen un carácter homogéneo (racional o regular), sistemático (articulan saber, poder y ética) y general (recurrente), y que por ello constituyen una “experiencia” o un “pensamiento”. Entre las numerosas prácticas a las que el cuerpo estuvo obviamente vinculado en la Grecia antigua –sociales, políticas, artísticas, lúdicas, productivas, éticas, guerreras, religiosas- se cuentan, destacadamente, las prácticas educativas: γυμνασία, παιδοτριβική, γυμναστική. El problema que planteamos, de todos modos, no compromete sólo nuestro conocimiento de los griegos, sino también nuestra comprensión del hombre contemporáneo. Nuestra cultura ha instituido también determinadas prácticas corporales –deportes, gimnasia, juegos- y determinadas formas de educación corporal –educación físico-deportiva, educación psicomotriz-- y nuestra pregunta interpela las relaciones entre

³ El “último” Wittgenstein, el de las *Investigaciones Filosóficas*,

aquellas prácticas y éstas en tanto procura averiguar en qué medida y de qué manera este problema, inaugurado en las prácticas corporales de los griegos, habita todavía nuestras propias prácticas corporales y educativas. De allí que el capítulo dos intente un recorrido histórico-teórico por las prácticas corporales tratadas con sentido educativo desde el llamado Renacimiento hasta nuestros días. El método propuesto es en primer término de carácter histórico-hermenéutico. Procedemos a realizar la detección y posterior ordenamiento de las categorías con que se ha pensado la educación corporal, a partir de la relectura del material histórico y la selección de los núcleos temáticos significativos. El mismo método de carácter hermenéutico se aplica a los textos sobre los que se apoyan los dos paradigmas de interpretación que proponemos, esto es, la fragmentación (Homero) y la unidad (Platón) de lo corporal. Procuramos, como propone Snell y hasta donde nos es posible, traducir “no la lengua de Homero a nuestra lengua sino nuestra lengua a la de Homero”; por supuesto, extendemos este cuidado de método a la lengua de Platón y de los griegos en general, y también al estudio de la literatura secundaria sobre los temas abordados. Específicamente, como dijimos más arriba, nuestro método de trabajo se apoya principalmente en el concepto foucaulteano de práctica. Este método hermenéutico se complementa con el método analítico en lo que respecta a la reconstrucción de los conceptos y categorías relevantes para nuestra argumentación. La tarea hermenéutica y la reconstrucción analítica nos permiten cotejar los resultados obtenidos y realizar un análisis crítico en relación con nuestra hipótesis de trabajo. Ello nos habilita, por fin, para extraer conclusiones y elaborar nuestros puntos de vista. Nuestros argumentos se despliegan a lo largo de seis capítulos, cada uno de los cuales se articula con los otros en ciertas cuestiones, a la vez que intenta cerrar otras en sí mismo. Los capítulos se entienden como puntos centrales o núcleos de un discurso no necesariamente lineal y continuo sobre la fragmentación y la unidad del cuerpo, tomadas en su oposición paradigmática, pero también en sus relaciones con la educación, la salud, el cuerpo mismo y acontecimientos históricos, por ende, políticos. Procuramos, entonces, llevar adelante nuestro razonamiento en forma de red, de la que los capítulos constituyen los nudos que, por un lado, enlazan las distintas líneas y, por el otro, son en sí mismos

puntos en cierto sentido aislados pero fuertes que dan consistencia a la argumentación.

El capítulo uno analiza el uso de la palabra γυμναστική en el contexto griego en que fue acuñada, su significado inicial y los cambios de significado, las prácticas que designó y las relaciones que guardó con otras prácticas como γυμνασία y παιδοτριβική. El análisis histórico-hermenéutico revela cambios de significado que el análisis etimológico y morfológico no muestra y que no alteran la etimología ni la morfología de la palabra pero sí su sentido, la forma y el contenido de las prácticas que designaba, su relación con las otras prácticas, su estatus respecto de ellas. El análisis permite afirmar que la acuñación de la palabra γυμναστική estuvo más relacionada con la revolución que la sofística y la filosofía produjeron en el pensamiento griego, que con la costumbre de desnudarse para realizar ejercicios corporales, como se piensa habitualmente.

El capítulo dos extiende el análisis de las prácticas corporales educativas desde el Renacimiento hasta la actualidad, procurando establecer las relaciones, no necesariamente de progreso o evolución, ni siquiera de continuidad, entre las prácticas de los griegos y las nuestras. Nuestra argumentación permite ver cómo, a través de continuidades y rupturas, el cuerpo de la educación cerró lo Abierto que cualifica la vida humana, plegándola sobre la vida animal. Los juegos constituyeron prácticamente toda la gimnástica renacentista, pero a mediados del siglo XVIII aparecieron en la educación sistemas de ejercicios y juegos corporales ligados a la promoción y mantenimiento de la salud, poniendo al cuerpo del lado de la naturaleza. La gimnástica sueca reunió en sí misma las tres grandes tendencias de la razón ilustrada: el sesgo utilitario, la inclinación naturalista y la orientación antropológica que pone al hombre en el centro de las preocupaciones. A fines del siglo XIX, la Educación Física no se situó en la continuidad de la gimnástica sino que se constituyó *contra ella*. Ya no se trataba sólo del cuerpo individual sino también del cuerpo-especie, de la población, la cual requería una Educación Física capaz de poner el ejercicio al alcance de todos y contribuir a efectivizar la normalidad definida por las ciencias humanas. Esta adhesión inscribe decididamente a la Educación Física en la perspectiva biopolítica, cuya relevancia reside en la transición de un paradigma físico a otro biológico. Desde su nacimiento y hasta ahora, la Educación Física ha pensado la vida de los seres

humanos y a los seres humanos en conexión inmediata con la naturaleza, tendiendo a estudiarlos a través de la psicofisiología o de una naciente sociobiología, atribuyendo los comportamientos humanos, individuales y sociales, a dinámicas ligadas en última instancia a las necesidades evolutivas de una especie, como la nuestra, que difiere, cuantitativa pero no cualitativamente, de la especie animal que la precede y la incluye.

El capítulo tres reabre el debate sobre la unidad, sea *psicofísica* o de un cuerpo unificado (en todo caso habitado por un alma también indivisa). Cuestiona que pueda percibirse y propone repensar la unidad a partir de un modo de pensamiento histórico. Para esta discusión refiere al alma y a su propia unidad/pluralidad tal como ha sido pensada en Occidente y se remonta hasta Homero, en el cual σώμα [cuerpo] y ψυχή [alma] tienen significados y formas prácticamente opuestos a los que asumirán a partir del siglo V. En este punto, la minuciosidad y rigurosidad, variedad y general coincidencia de los estudios permite limitar nuestra exposición al resumen de los aspectos cruciales. El capítulo incluye, entonces, un breve recorrido histórico-teórico en torno a los filósofos presocráticos, como se los llama; un seguimiento del recorrido del pensamiento filosófico, en los siglos VI y V a.C, de la multiplicidad y la fragmentación a la unidad, de la materia a la forma, del exterior al interior, de la discontinuidad a la constancia, del discurso a la conciencia y a la relación íntima del alma con el Ser y el Uno, de la representación “paratáctica” del cuerpo a la representación “hipotáctica” del organismo, todo lo cual advino en el siglo V a.C y, más aún, en el IV. Este cambio se enmarca en el advenimiento de la escritura, por lo que el capítulo plantea el problema de la fragmentación y la unidad del cuerpo a partir del análisis de la estructura de la oralidad y la escritura y discute la cuestión de la percepción “inmediata” (no mediada) del cuerpo como *uno*.

El capítulo cuatro pregunta cómo concebía Homero el cuerpo y el espíritu humanos vivos, si en sus poemas faltan los conceptos *cuerpo* y *alma* en el sentido que recibieron a partir del siglo V. Para responderla recurre, en principio, al análisis crítico de la antropología homérica, ya que en los poemas la distinción neta entre *cuerpo* y *alma* sólo tiene lugar en el momento de la muerte. En un primer momento recorreremos las palabras con que Homero

designa el cuerpo vivo. Luego, el capítulo analiza el plano *psíquico* en el hombre homérico vivo, que presenta condiciones de fragmentación similares y en el que no se encuentra un *alma* que piensa y que siente como unidad. Homero habla del *alma* sólo en el momento de la muerte y de su existencia en el Hades como imagen espectral del difunto, sin vida, sin capacidad de sentir, conocer ni querer. Nuestra reseña de la antropología homérica termina haciendo ver que la idea de *inmortalidad* como vida que continúa después de la muerte es extraña al mundo de Homero. Inmediatamente, presentamos y comentamos analíticamente los pasajes que muestran cómo aparece en la *Ilíada* y en la *Odisea* el cuerpo vivo, en qué usos y situaciones paradigmáticos, ya en la guerra (*Ilíada*), ya en la paz cortesana y la aventura (*Odisea*). El capítulo finaliza con un análisis de la educación homérica recargando el peso de nuestra reflexión en la reciprocidad y arraigo común de lo ético y lo estético, verificable en los poemas, sintetizado en la ἀρετή, que el apartado analiza para terminar con una breve descripción de una forma *sorprendente* de ejercer el poder: depositarlo en el centro vacío de la comunidad.

El capítulo cinco aborda la antropología platónica, a partir de la proposición de educar primero por la música y después por la γυμναστική, que en realidad significa educar el alma para que se encargue del cuerpo. Repasa las referencias de Platón al cuerpo no sólo como un instrumento del alma, sino también como su antítesis, que en algunos aspectos es un obstáculo para el cumplimiento de sus funciones, y las conocidas metáforas del cuerpo como cárcel, tumba y signo, y concha de la ostra; pero se interesa más en exponer la estructura que Platón atribuye al alma y en el análisis del tratamiento que hace del cuerpo. Se detiene en la exposición de la estructura tripartita y a la vez unitaria que Platón atribuye al alma, en la disposición de las partes y la unidad en el cuerpo, en el carácter de vehículo de éste último, en la cadena de mandos y obediencias que Platón establece en el conjunto, en los términos minuciosamente físicos con que expone en el *Timeo* las relaciones entre el alma y el cuerpo, haciendo ver que ellas no autorizan a presumir una *unidad* psicofísica o psicosomática. Respecto del cuerpo en sí, el capítulo expone la anatomía funcional que Platón desarrolla en el *Timeo*, tan minuciosa que es imposible resumirla, luego muestra el arraigo de la idea de unidad, de

Uno, en la obra de Platón, y finalmente discute el concepto platónico de salud. De la primera resalta que cada órgano del cuerpo, su estructura, su ubicación y su conformación, es en función de servir al alma, fundamentalmente al alma divina. De la idea de unidad en el pensamiento platónico, se expone la identidad del Bien y el Uno, *Medida suprema* de todas las cosas, y también la analogía y la connaturalidad entre el mundo y los hombres. En el cosmos [orden] platónico gobiernan, en el nivel del mundo y en el nivel del hombre, la unidad, la conciencia y la constancia. Finalmente, el capítulo aborda el concepto platónico de salud, en relación con tres referencias fundamentales: la naturaleza, la justa medida y el dominio del alma sobre el cuerpo. Expone la relación de Platón a la medicina, por la vía de su idea del conocimiento de la naturaleza del cuerpo y del alma. La salud es la *armonía natural*, el intrínseco acuerdo del organismo consigo mismo y con lo que lo rodea. Las expresiones “restaurar la medida oculta”, “medida inherente a la cosa misma”, articulan el orden y la naturaleza como primeras referencias de la salud platónica. De allí que, sin desdeñar el papel que juega en la salud la *justa medida*, resaltemos en relación a ella el asignado al *orden de la naturaleza*. Es ese orden el que gobierna los equilibrios y prescribe una educación que no mueva el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, pero cuyo fin es que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí.

El capítulo seis, finalmente, discute el estado actual y las perspectivas de la educación corporal a partir de las categorías de oralidad y escritura. Si bien vuelve necesariamente a la antigüedad para hacer ver más claramente las características de la oralidad y revisa los cambios de términos y conceptos en el período en que la cultura griega pasaba de la oralidad a la escritura, plantea el problema de la oralidad en la actualidad y en relación con la educación en general y con la educación del cuerpo en particular. El siglo XX recuperó la oralidad, a través de la radio y la televisión, a escala prácticamente mundial (aun considerando las diferencias idiomáticas), y éste, dominado por Internet, la recupera nuevamente más allá de los correos electrónicos, los mensajes de texto y las redes sociales, a través de sistemas como skipe, videos, etc., que llegan a todos los medios, incluida la telefonía celular. Plantea las relaciones de la oralidad y la escritura con la percepción del cuerpo en reposo y en

movimiento, su inclusión en la acción de escribir y en otras acciones, haciendo ver el carácter objetivante de la escritura, que permite pensar el cuerpo, en contraste con el de la acción que exige olvidarlo. La verdad de ese cuerpo no está en su interior ni en las manifestaciones de su fisiología o su psicología, no es una unidad psicosomática, ni siquiera es una unidad es un “regalo del lenguaje” (Lacan) que la oralidad y la escritura registran de distinto modo. La educación se ha manejado, desde Platón y con pocas excepciones, con un cuerpo construido por la escritura. Ese cuerpo, que Havelock comparaba con una naturaleza muerta, nos ha parecido que estaba siempre ahí, uno y el mismo, respondiendo a la constancia de los instintos, a las leyes de la fisiología, escapando a la historia; escapado de la historia. El capítulo, en cambio, a partir del análisis de las relaciones entre la percepción, la acción y un cuerpo que, más allá de pertenecer a una sociedad desde hace mucho tiempo escritural, actúa la mayor parte del tiempo en contextos orales, aunque no sean primarios o, incluso, estén regulados por instrumentos escritos, muestra que ese cuerpo no es un dato ambiguo de la percepción, en tanto se situaría en una región indecisa entre el yo y las cosas, como no terminando de ser yo ni cosa -- mucho menos es el yo, en el sentido de “soy mi cuerpo”--, que tampoco es natural o primario, sino que se construye a expensas de la acción y la palabra, y que son, precisamente, la acción y la palabra las que se suceden en él y se entraman, oponen y complementan, recortándolo, identificándolo, borrándolo, fisonomizándolo, en relaciones de relevos o redes, es decir, sin reducirse uno a otra (ni viceversa) ni ser lo mismo ni opuestos. Finalmente, el capítulo avanza en las consecuencias que trae a la educación un cuerpo y el otro, encontrando que es posible pensar otra educación del cuerpo, que no requiere reducirlo al organismo y tampoco olvidarse de él, pero sí quebrar nuestros esquemas categoriales y pensar, por el contrario, el cuerpo por fuera del organismo y el organismo en lo que lo articula al cuerpo y en lo que lo separa de él.

Las conclusiones se articulan con los nudos que dijimos que son los capítulos, pero puede adelantarse aquí, para no ser más extensos, que el análisis no muestra sino fragmentos y acciones, articulados en modos de comportarse: de comer, caminar, jugar, estudiar, amar.

Nota: Excepto cuando se indica lo contrario, la fuente griega utilizada fue la colección Greek and Roman Materials, de Perseus Digital Library y el Diccionario incorporado *Liddell, Scott, Jones*, en adelante *LSJ*.

Las traducciones de obras italianas son nuestras. Las traducciones del inglés también.

En las ocasiones en que fue posible utilizamos las palabras griegas específicas (aquellas que hacen a nuestro tema) en el idioma original de los textos utilizados. En los casos en que esto dificultaba la lectura, procuramos colocarlas entre corchetes, excepto cuando la comprensión no lo requería necesariamente. Esta aclaración tiene valor metodológico dado que los lectores encontrarán, aún en muy buenas traducciones, interpretaciones que consideramos incorrectas. Por ejemplo, como se aclara, la indistinción en la traducción de γυμνασία y γυμναστική por gimnástica y gimnasia, como si esas palabras hubieran sido sinónimos (que no lo fueron).

Capítulo I

Categorías históricas de la educación corporal: Grecia

Gimnástica

Tanto si se considera la Educación Física en continuidad con otras formas de la educación del cuerpo en Occidente, como si se entiende que implica una ruptura con ellas, la palabra *gimnástica* forma parte de la tradición de lo que hoy llamamos Educación Física. Ella denominó la educación del cuerpo en Grecia, a partir del siglo V ó IV a.C., y en Europa desde que Hieronymo Mercuriali la recuperó de Claudio Galeno en su *De Artis Gymnasticae* (1569) hasta la segunda mitad del siglo XIX, en la que se acuñó la expresión Educación Física. A partir de entonces decreció notablemente el uso de la forma sustantiva pero perduró -y todavía perdura- su uso como adjetivo en relación con las actividades físicas en general y con la gimnasia en particular, como en las expresiones "actividades gimnásticas" o "ejercicios gimnásticos". Ahora bien ¿cuándo se acuñó en Grecia la palabra gimnástica, qué significó, qué prácticas designó, qué saberes implicó y qué relaciones guardó con términos como gimnasia, paidotribía, etc.? ¿qué cambios sufrió su significado inicial en la propia Grecia? ¿qué vínculos guarda con la Educación Física, tal como ésta se pensó a fines del siglo XIX y durante el XX? ¿cuáles puede guardar con la educación corporal actual? Buscar respuestas a estas preguntas requiere analizar primero el término en el contexto griego, intentando, aunque no se pueda obviamente lograrlo del todo, despojarlo de lo que en él haya puesto o pueda poner el pensamiento moderno.

La palabra *γυμναστική* se ha traducido al español indistintamente por "gimnástica" o "gimnasia"¹ (así como "gimnástica" y "gimnasia" se han traducido indistintamente al inglés por "gymnastics", al alemán por "gymnastik" y al francés por "gymnastique"), entendiéndose, en general, que designaba la práctica de todos los ejercicios corporales que se ejecutaban en los gimnasios griegos, y que estos incluían los del *pentatlón* (carrera, salto, lucha, lanzamiento del disco y de la jabalina) y el *pancracio* (lucha libre), otros ejercicios y juegos, y la danza.

¹ El traductor del buscador <http://www.google.com.ar>, <http://translate.google.com.ar>, traduce tanto gimnástica como gimnasia por *γυμναστική*. Lo citamos como ejemplo de una versión generalizada y popular en Argentina, que coincide con las versiones eruditas.

Consecuentemente, se ha interpretado que el γυμναστής [gimnasta] era aquel que practicaba la gimnasia, que realizaba ejercicios corporales, y ése es el sentido que ha perdurado: todavía hoy se denomina gimnastas a los practicantes de la gimnasia deportiva en cualquiera de las seis modalidades regidas por la Federación Internacional de Gimnasia (FIG).² Pero ¿fue éste el significado general de la palabra γυμναστική en la cultura griega? ¿fue el γυμναστής, en efecto, aquél que ejecutaba los ejercicios corporales? Etimológicamente, γυμναστική deriva del verbo γυμναζω, que se traduce normalmente por "ejercitarse" o "hacer ejercicios físicos", y éste, a su vez, del adjetivo γυμνός, que significa desnudo. Morfológicamente, es el femenino de γυμναστικός, que se ha interpretado como "relativo", "aficionado a" o "interesado en" los ejercicios atléticos, y también como "experto, cualificado o especialista" en ellos.³

Γυμναστική aparece por primera vez en la literatura griega en *De locis in homine* (35.1), de Hipócrates (c.460-c.377 a.C.),⁴ y en los diálogos *Protágoras* (316d) y *Critón* (50e), de Platón (427-347 a.C.), a principios del siglo IV a.C. A partir de entonces, se la encuentra en textos de distintos autores y distintas disciplinas, por lo menos hasta el siglo IV d.C. Se la encuentra, inclusive, en algunos textos teológicos de este último siglo, por ejemplo, varias veces en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea.⁵ Sin embargo, su presencia no es regular: decrece desde el siglo IV hasta el II a.C., en el que prácticamente no aparece, para alcanzar otra vez una frecuencia alta en el siglo II d.C., particularmente en las obras de Galeno y de Filóstrato.⁶ Existe también, como dijimos, la palabra γυμναστής, que se usa muy poco durante el siglo IV a.C. y prácticamente nada en el período helenístico, pero que aparece nuevamente en el siglo II d.C., otra vez de la mano de Galeno y de Filóstrato especialmente.

² Gimnasia Artística, Gimnasia Rítmica, Gimnasia en trampolín, Gimnasia aeróbica, Gimnasia Acrobática; Gimnasia General (actualmente sólo a nivel de evento deportivo).

³ *Greek-English Lexicon*, Liddell, Henry George, Robert Scott, Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie, 1996, en adelante *LSJ*.

⁴ *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, CD-Rom#E, 2000, en adelante *TLG*.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

Hipócrates usa la palabra γυμναστική una única vez en toda su obra, aunque utiliza muy frecuentemente distintas formas del verbo γυμναζω, para decir que la gimnástica y la medicina (γυμναστική δε καὶ ἰατρική) son de naturaleza contraria, pues la primera no tiene necesidad de procurar cambios y la segunda sí, en tanto al hombre sano no le conviene cambiar su situación y sí al enfermo. Platón, en cambio, la emplea casi cien veces a lo largo de su producción. En la mayor parte de ella, γυμναστική no constituye un motivo o un tema importante, aunque la palabra aparece generalmente en ejemplos y comparaciones, en contextos precisos que ayudan a nuestra comprensión de su significado. Sólo en el tercer libro de *La República* y en el séptimo de *Las Leyes* el filósofo trata el concepto con particular detenimiento. En el primer caso se ocupa de lo que hasta entonces se entendía y de lo que, según él, debía entenderse por γυμναστική; en el segundo establece un verdadero y detallado *curriculum*, que remonta incluso a la vida intrauterina. No obstante, para comprender mejor su significado inicial y el momento de su acuñación por los griegos, nos parece necesario analizar, por lo menos, algunas apariciones de la palabra en los primeros diálogos platónicos.

Protágoras y Critón

En un pasaje del diálogo que lleva su nombre, Protágoras sostiene que

el arte de la sofística [σοφιστικὴν τέχνην] es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides; otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo; y algunos otros incluso con la gimnástica [καὶ γυμναστικὴν], como Icco el Tarentino [...] y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Mégara (316d).

En este pasaje, el único de este diálogo en que aparece la palabra γυμναστική, Platón pone en boca del sofista un significado que él mismo cambiará más adelante. Protágoras vincula γυμναστική con la sofística, y con Icco de Tarento y Heródico de Selimbria. La sofística nunca fue para la “intelectualidad” griega un mero “saber-hacer”: tampoco para Platón, que la combatió tenazmente, ni para Aristóteles, que la consideraba una “sabiduría aparente” [φαινομένη σοφία]. De Icco, dice Pausanias (115-180 d.C.) que tras

haber ganado el pentatlón olímpico “se convirtió en el mejor γυμναστής de su tiempo” (Paus.6.10.5) y, en *Las Leyes*, elogia el Ateniese que “en los certámenes de Olimpia y en los otros, movido por su ambición y su arte y con el valor en su alma unido a la templanza, [Icco] no tocó, según se dice, a mujer ni tampoco a mancebo alguno en todo el tiempo de su más duro ejercicio” (839e). De Heródico, en cambio, dice Sócrates que

la medicina actual, que es como una educación de las enfermedades [παιδαγωγική τῶν νοσημάτων], no fue practicada, según se dice, por los discípulos de Esculapio antes que apareciera Heródico [...] Heródico, que había sido maestro de gimnasia [παιδοτρίβης] y luego estuvo valetudinario [νοσοδής],⁷ hizo una mezcla de la gimnástica y la medicina [μείξας γυμναστικήν ἰατρικήν], con la que se extenuó primero y sobre todo a sí mismo, y tras él a otros muchos (*Rep.*406a-b).

Según el *Diccionario della Antiquità*, Icco de Tarento, médico, filósofo, gimnasiarca, famosísimo atleta y maestro de atletas, fue el verdadero fundador de la gimnástica médica, erróneamente atribuida a Heródico, que sólo habría desarrollado principios elaborados y aplicados por él. Laura Stroppiana le adjudica la fundación de la dietética, por lo menos en lo que refiere al entrenamiento de atletas (1989). De cualquier modo, es claro que, para Protágoras, γυμναστική estaba lejos de significar la práctica de todos los ejercicios corporales que se ejecutaban en los gimnasios griegos. Antes bien, designaba el conocimiento propio de un experto en la dirección de la preparación atlética con miras a los ἀγῶνες γυμνικοί (“competiciones gímnicas”).

En un pasaje de *Critón*, Sócrates pone en boca de las leyes de la ciudad esta pregunta: “¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnástica [μουσικῇ και γυμναστικῇ παιδεύειν]?” (50d-e).⁸ La misma γυμναστική que en *Protágoras* se asocia al entrenamiento atlético y a la dietética es aquí un capítulo de la educación. Sin embargo, no hay contradicción. En una sección del libro II de *La República*, buscando la

⁷ Literalmente "enfermo".

⁸ J. Calonge (*Diálogos I*, Gredos, 1997), como muchos otros traductores, vierte aquí “por la gimnasia” por γυμναστικῇ.

formación adecuada para los guardianes de su ciudad ideal, Sócrates pregunta: “¿Pero qué educación? Parece difícil [...] descubrir una mejor que la que se ha encontrado en el transcurso de tanto tiempo, y que consiste en la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma [ἐπὶ σώμασι γυμναστικῆ, ἢ δ’ ἐπὶ ψυχῇ μουσικῇ]” (376e). Más adelante, en el libro III, cuando propone que “Después de la música es por la gimnástica como hay que educar a la juventud [μετὰ δὴ μουσικὴν γυμναστικῇ θρεπτέοι οἱ νεανία]” (403c) rechaza, en principio en lo tocante al alimento, el régimen de los atletas ordinarios, porque “concede demasiado al sueño y es peligroso para la salud [...] esos atletas pasan la vida durmiendo y contraen graves y violentas dolencias por poco que se aparten del régimen prescrito” (404a). Este pasaje termina de reconocer, al desecharla, la vigencia de una γυμναστικῆ que, como expusimos, se asociaba al entrenamiento atlético. A su vez, la articulación de ambos fragmentos muestra que esa γυμναστικῆ formaba parte de la educación.

Momento y Significado

La cuestión del significado de la palabra γυμναστικῆ no es independiente del momento ni del motivo de su acuñación. *Protágoras* y *Critón* pertenecen a los llamados “diálogos de juventud”, que se suponen escritos por Platón entre 393 y 389 a.C., y ambos pasajes remiten al fin del primer tercio del siglo V –Sócrates nació en el año 470 a.C. e Icco triunfó en los Juegos Olímpicos celebrados en 472 a.C.–; es decir que fueron escritos en la misma época y remiten a una misma época. De todos modos, la ausencia de cualquier referencia a γυμναστικῆ (no obstante la muy frecuente aparición de distintas formas del verbo γυμνάζω) en materiales anteriores a los mencionados, nos hace pensar que se trata de la proyección retrospectiva de un vocabulario en uso al momento de escribir Platón los textos. Estas referencias, las más antiguas que se han conservado, son exiguas, pero permiten volver a pensar el nacimiento y el sentido inicial de la palabra γυμναστικῆ y de la práctica que designaba. Por otra parte, son también las únicas fuentes ciertas de que disponemos y, si se quiere relacionar la aparición del término con la instauración de la costumbre de desnudarse completamente para realizar ejercicios

corporales, coinciden con los testimonios del propio Platón y de Tucídides. En *La República*, Sócrates recuerda “que no hace mucho tiempo a los griegos también, como ahora mismo a la mayoría de los bárbaros, les parecía vergonzoso y ridículo el dejarse ver desnudos los hombres” (452c-d). Tucídides, por su parte, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, sostiene que fueron los Lacedemonios los primeros “en frotarse con grasa para ejercitarse desnudos [γυμνάζεσθαι ἠλείψαντο] en público. Antiguamente, en cambio, los atletas luchaban incluso en los juegos olímpicos con taparrabos [διαζώματα], y no han pasado muchos años desde que dejaron de hacerlo” (1.6). Platón dice que fueron los Cretenses pero, más allá de esta diferencia, ambos consideran reciente el hábito de desnudarse completamente para practicar ejercicios corporales en el confín de los siglos V y IV a.C. Como es sabido, el olimpismo moderno recuperó el episodio de Orsipo de Mégara quien, según Pausanias, dejó caer su περίζωμα (“ceñidor”) y venció en la carrera de los Juegos Olímpicos del año 720 a.C. “corriendo desnudo [γυμνός], mientras sus competidores llevaban puesto el suyo de acuerdo con la antigua usanza” (Paus. 1.44.1),⁹ y le atribuyó la instauración de la desnudez en las prácticas corporales y la consiguiente creación de la gimnástica. Erwin Mehl (1986:163) entiende que Jüthner aclara la discrepancia temporal entre los testimonios de Platón y Tucídides y la versión del olimpismo (tomada, por lo demás, de un texto escrito nueve siglos después) proponiendo que quizás en los demás ejercicios la desnudez haya sido introducida más tarde. Particularmente, no hemos encontrado referencias ni pruebas que autoricen semejante interpretación. Es cierto que Homero utiliza la palabra desnudo ocho veces en *Ilíada* y tres en *Odisea*. Pero, de las primeras, siete significan claramente “desarmado” o “despojada de sus armas”¹⁰ y una puede significar también eso o sencillamente desnudo.¹¹ En *Odisea*, una refiere a la desnudez de Odiseo ante Nausicaa y sus esclavas, otra al arco “desnudo” de Heracles en el Hades, y la tercera a una

⁹ En efecto, los competidores homéricos usan un calzón, cinturón o ceñidor. Cf. *Ilíada* XXIII 683, 685, 710; *Odisea* 18.67.

¹⁰ *Ilíada* XVI,815; XVII,122; XVII,693; XXI,50; XXII,124: γυμνόν; XVII,711: γυμνός; XVIII,21: γυμνοῦ.

¹¹ XXII,510: γυμνον.

flecha "desnuda" sobre una mesa, antes de la batalla con los pretendientes.¹²
En ninguno de esos casos γυμνός se vincula con γυμνάζω.

-Gumn -a

Derivaciones de la raíz -γυμν más el infijo -α han formado palabras en más de seis mil trescientos pasajes de la literatura griega conservada, entre los siglos VII ó VI a.C. y IV de nuestra era –el más antiguo es un fragmento indescifrable del poeta lírico Alcaeus (620-580 a.C.) de Mytilene.¹³ Pero solamente en menos de trescientas ocasiones integran la palabra γυμναστική, y en menos de noventa el término γυμναστής o su plural, igual que la expresión γυμναστικός. Esta disparidad, aunque sólo sea cuantitativa, nos empuja a sospechar una distancia semántica entre el verbo γυμνάζω, cuya aparición más antigua entre las conservadas puede leerse en Theognis (570/540-480/490 a.C.), poeta elegíaco Megareense, bajo la forma γυμνάζεται (en voz media, que significa practicar ejercicios desnudo para sí uno mismo),¹⁴ y el sustantivo que procuramos examinar. Γυμνάζεται aparece también en *Prometeo*, de Esquilo (476 a.C., aproximadamente). Io, la amada de Zeus, convertida en novilla por orden de la celosa Hera y perseguida por un tábano, grita a Prometeo encadenado: “Mis infinitas carreras me han sobradamente ejercitado [ἄδην με πολύπλανοι πλάναι γεγυμνάκασιν]; y él dice al coro: “odiada de Hera, se ejercita a la fuerza en infinitas carreras [ἔρωτι, καὶ νῦν τοὺς ὑπερμήκεις δρόμους Ἡρα στυγητος προς βίαν γυμνάζεται]” (PB,587/592). Durante los siglos VI y V a.C., formas del verbo γυμνάζω aparecen algunas veces, no muchas, en la lírica (Anacreon, Píndaro), la filosofía (Pitágoras), la historia (Heródoto), la oratoria (Andócides, Antifón), un poco más en el drama (Eurípides, Aristófanes), pero en ningún caso se relacionan con la palabra

¹² *Odisea* 6.135 (γυμνός); 11.607 (γυμνόν); 21.417 (γυμνός).

¹³ . . . γυμνα [μαρναν]. **Fragmenta**, ed. E. Lobel and D.L. Page, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1968 (1st.edn. corr.): 306(26).1.

¹⁴ Ολβιος ὅστις ἐρῶν γυμνάζεται οἴκαδε ἐλθὼν εὔδειν συν καλῶι παιδὶ πανημέριος (Feliz cualquiera que, porque así lo desea, se ejercita durante todo el día encaminándose a su casa para tenderse a dormir con un bello joven).

γυμναστική, que por otro lado no aparece en ningún pasaje antes del año 400 a.C.

Lo que hemos expuesto hasta aquí permite afirmar, a propósito de la tesis que sostenemos, que el advenimiento de la palabra γυμναστική estuvo más relacionado con la revolución que la sofística y principalmente la filosofía, a partir de la posición socrática, que implicó un corte con el saber mítico, produjeron en el pensamiento griego, que con la instauración de la costumbre de desnudarse para realizar ejercicios corporales. Esta maniobra, que impuso al saber ciertas exigencias de coherencia y comunicabilidad, comenzó a producirse con la elaboración de la *episteme* por parte de los filósofos griegos a partir del saber hacer (*savoir-faire*), que originalmente estaba en manos de los esclavos y los artesanos, y que entonces pasó a los amos mediante su conversión en formulaciones teóricas y, sobre todo, comunicables. Eric Havelock ha estudiado particularmente el cambio radical de términos y conceptos en el período en que la cultura helénica pasaba de la oralidad a la escritura, e hizo ver cómo no pocas veces se cae en el error de creer que ciertas palabras, que expresan algunos conceptos clave de nuestro modo de pensar, han tenido siempre el mismo significado. Para el autor, el artículo de J. Burnett, *The Socratic Doctrine of the Soul*, abrió el camino cuando demostró que una idea considerada fundamental para cualquier tipo de actividad especulativa (en este caso el concepto de ψυχή como “conciencia intelectual y moral del hombre”) fue inventada probablemente en la segunda mitad del siglo V a.C. A partir de aquí, Havelock refiere también a los estudios de Snell y de von Fritz, que han planteado el hecho de que la terminología que en Platón y en Aristóteles intenta definir con precisión las varias operaciones de la conciencia, en categorías que nosotros normalmente damos por descontadas, debieron atravesar un considerable período de desarrollo antes de alcanzar semejante precisión. Y concluye: “Es lícito presumir que, hasta que no está presente la palabra justa, no se puede tener la idea, y la palabra, para hacerse justa, requiere un idóneo empleo contextual” (1973:6). Por lo tanto, es lícito suponer también que fue en ese contexto de sistematización del conocimiento que la idea de un saber sobre el cuidado del cuerpo encontró la palabra justa para designarlo, y que la palabra, para volverse justa, debió atravesar un período de desarrollo y adecuado empleo contextual.

República y Leyes

En nuestra opinión, ese desarrollo y esa adecuación fueron realizados en buena medida por Platón. Inmediatamente después de rechazar, como hemos visto antes, el régimen de los atletas ordinarios para la educación de los guardianes, respecto de “lo conveniente al cuerpo”, Sócrates plantea

De un régimen más refinado [...] hemos menester para atletas destinados a la guerra [πολεμικοις αθληταις], que deben estar siempre alertas, como los perros; aguzar lo más posible la vista y el oído; mudar a menudo en campaña de agua y alimento; pasar del ardor del sol al frío del invierno, y con todo esto no decaer en su salud [...]

La mejor gimnástica [γυμναστικη], por tanto, sería la que es hermana de la música que hace poco hemos descrito. [...] una gimnástica simple, moderada, y que sea, sobre todo, un adiestramiento para la guerra” [Ἀπλῆ που καὶ ἐπιεικης γυμναστικῆ, καὶ μάλιστα ἢ τῶν περὶ τον πόλεμον] (Plat. *Rep.*404a-b)

Sin embargo, Platón no vincula esta propuesta con ejercicios físicos sencillos o moderados sino que, interrogado sobre cómo sería ella, responde:

En Homero puede uno aprenderlo. No ignoras, en efecto, que en la mesa de sus héroes, cuando están en campaña, no se sirven peces, aunque estén en la orilla del mar, en el Helesponto, ni viandas cocidas, sino sólo asadas, cuya preparación es más fácil para un soldado. Dondequiera, puede decirse, le es más fácil servirse del fuego que no andar llevando consigo sus cacerolas. [...]

De condimentos tampoco, según creo, hace Homero nunca mención. Es cosa que saben aun los atletas ordinarios, que quien quiere mantenerse en buena disposición corporal [σωματι ευ ἕξειν] ha de abstenerse de todo esto. [...]

Pues si te parece que obran así con razón no aprobarás, presumiblemente, una mesa a la siracusana, ni la variedad de guisos de Sicilia. [...]

Ni aprobarás tampoco que tengan por amante a una joven de Corinto los hombres que quieran conservarse en buena disposición corporal [σωματος εξειν]. [...]

Ni admitirás las delicias tan estimadas de la pastelería ática. [...]

[...] la simplicidad en la música produce la cordura en el alma, y la simplicidad en la gimnástica, a su vez, la salud en el cuerpo” [ἀπλότης κατα μεν μουσικην ἐν ψυχαῖς σωφροσύνην, κατα δε γυμναστικην ἐν σώμασιν ὑγίαιαν].(ibíd. 403c-404e).

No hay aquí referencias a los ejercicios corporales. La educación por medio de la γυμναστικῆ comprende todo lo concerniente al cuerpo, incluyendo la alimentación, el sueño, el esfuerzo, el descanso, el sexo y, en general, una forma de vida sobria y temperante.

Respecto de los ejercicios corporales propiamente dichos, un poco más adelante, tras una reflexión sobre la salud y la enfermedad, el cuerpo y el alma, la medicina y la gimnástica, Sócrates concluye:

Estas serían, por tanto, las normas de la instrucción y la educación. En lo tocante, en cambio, a la danza y a la caza, con o sin galgos, así como a los certámenes gimnicos o ecuestres [γυμνικούς αγονάς και ιππικούς] ¿para qué examinar en detalle todo esto? Es evidente, en efecto, o casi, que no se trata sino de las consecuencias de aquellas normas y que, por tanto, no será difícil en adelante descubrirlas (ibíd.412b)

Después, en *Las Leyes*, Platón dedica buena parte del séptimo libro al tratamiento de los ejercicios, llegando a presentar un verdadero *curriculum* que, como dijimos, se remonta hasta la vida intrauterina. Al principio del libro, el Ateniese propone que se ejercite aún a los que “están desarrollándose en el vientre de sus madres” (789a). Refiere la práctica ateniense de entrenar aves de riña paseándolas en las manos o bajo las axilas durante largos trechos para demostrar que

todos los cuerpos se benefician al moverse en forma no agotadora por medio de cualquier agitación o meneo, bien sea que se muevan por sí mismos, o en un columpio, o por el mar, o cuando vayan a caballo o sean transportados de cualquier otro modo. Y con ello, al hacerse dueños de los alimentos líquidos o sólidos, son capaces de darnos salud y belleza, y con ellas también fuerza (ibíd.789c).

Con base en este fundamento propone establecer, como una especie de principio elemental,

para los cuerpos y almas de los muy jóvenes, una crianza que vaya unida al mayor movimiento posible a lo largo de todo el día y toda la noche resulta ventajosa en todo caso, pero sobre todo para los más pequeños el vivir, si ello fuera posible, como quien está siempre en el mar [...] Y esto es posible deducirlo también de otra cosa, de cómo lo han adoptado, por haber aprendido de la experiencia que ello es útil, no sólo las nodrizas de los niños pequeños, sino también aquellas que llevan a cabo las curaciones de los coribantes.¹⁵ Porque, cuando quieren las madres dormir a los niños que tienen el sueño difícil no les procuran tranquilidad sino, al contrario, movimiento, al estar constantemente acunándoles en sus brazos, y tampoco silencio sino una melopea con que enteramente parece que están encantando a los niños [...], como en la curación de los enloquecidos por el frenesí báquico, por medio de este movimiento que combina a un tiempo la danza y el canto (ibíd.790c-e).

Luego de una extensa reflexión sobre los efectos del miedo, la molición, la servidumbre, el placer, las penas y el movimiento sobre el carácter de los niños

¹⁵ Se refiere a un estado de excitación mental semejante al frenesí orgiástico de los llamados coribantes, sacerdotes del culto de Cibele o de Dioniso.

y los jóvenes, y de las leyes no escritas o tradicionales sobre la estabilidad de las leyes dictadas o establecidas, prosigue:

con relación a la edad del niño o de la niña que tenga tres años no será pequeño, si se llevan a cabo estas cosas con rigor [...], el beneficio que resultará [...]. Pero para el carácter de un alma de tres o de cuatro o de cinco o aún de seis años, son ya necesarios los juegos [...]. Pues bien, los que son de esas edades tienen ciertos juegos espontáneos que casi ellos solos los inventan al reunirse unos con otros. Deben, pues, reunirse todos los niños que tengan esa edad, desde los tres hasta los seis años; en los santuarios de las distintas aldeas [...]; y además unas nodrizas que vigilen el comportamiento [...]. Y una vez tengan seis años los niños y las niñas, sepárense ya los distintos sexos [...]. Y cuando sea necesario [...] los varones acudirán a quien les enseñe a cabalgar y a servirse de dardos, jabalinas y hondas –y también las hembras, si se conviene en ello, harán lo propio hasta aprender-, pero sobre todo de las armas pesadas, porque en lo que ahora se practica en torno a tales cosas está equivocado casi todo el mundo [...]

En creer que nuestra derecha y nuestra izquierda son por naturaleza diferentes en relación con las diversas actividades de las manos. En efecto, ni en los pies ni en los miembros inferiores aparece la menor diferencia para el trabajo, y sólo por la ignorancia de las nodrizas y de las madres es por lo que todos estamos como lisiados en cuanto a las manos; pues la naturaleza de una y otra extremidad viene a ser la misma, y somos nosotros quienes las hemos hecho diferentes por nuestra costumbre de no servirnos debidamente de ellas. [...] Y esto nos lo demuestra la costumbre de los escitas, que no se limitan a sostener el arco con la izquierda y atraer a sí el dardo con la derecha, sino que usan indiferentemente de una y de otra mano para uno y otro fin, y hay también otros muchísimos ejemplos semejantes en el arte de llevar las riendas y en otras actividades, por los cuales es posible darse cuenta de que obran contra natura los que hacen que las izquierdas se vuelvan más débiles que las derechas; [...]; cuando en la guerra sea necesario servirse de armas de metal, como flechas, jabalinas y todas esas cosas, entonces sí que importa mucho, y muchísimo más cuando sea preciso manejar las armas pesadas frente a otras armas. En efecto, es grande la diferencia entre el que sabe y el que no sabe y entre el que se ha ejercitado y el que no; y lo mismo el que se haya perfeccionado grandemente en el pancracio, el pugilato o la lucha no es incapaz de combatir por el lado izquierdo ni se comporta como un cojo, arrastrándose torpemente cuando se le obliga, pasando al otro lado, a defenderse por ahí, he aquí, creo yo, lo que es preciso suponer que será lo más verdadero tanto en lo referente a las armas como a todo lo demás: que es menester que quien tiene dos miembros para defenderse y atacar a otros con ellos, no tolere, en cuanto le sea posible, que ninguno de ellos se haga inútil ni inhábil [...] el cuidado de todas estas cosas debe incumbir tanto a las gobernantes, cuando sean inspectoras de juegos y crianzas, como a los gobernantes en relación con la instrucción; y así todos y todas se harán tan ambidextros en cuanto a las manos como en cuanto a los pies y habrán hecho todo lo posible para que no dañen sus costumbres a sus naturalezas (ibíd.793d-795c).

Tras esta enérgica defensa de la ambidextría en el manejo de las armas y en las artes de la guerra, dedica todavía un párrafo al tratamiento de las danzas y las luchas, y a la importancia de los juegos y danzas con armas:

Por lo que toca a las enseñanzas, acontecerá, creo yo, que sean de dos clases, si puede decirse así, en cuanto a sus aplicaciones: de una parte lo relativo a la gimnástica, que afecta al cuerpo, y de la otra, lo de la música, que tiende a la buena disposición del alma. Pero la gimnástica, a su vez, se divide en dos: de una parte, las danzas, y de otra, las luchas. Y aún hay un género de danzas, propio de los que imitan la dicción de la Musa, que se mantiene a un tiempo en lo digno y en lo propio de un hombre libre, y otro, con miras a la salud, la agilidad y la hermosura, que procura que cada uno de los miembros o partes del cuerpo de uno se doblen o extiendan debidamente, de modo que a todos les sea dado el movimiento eurítmico que les es propio y que acompaña a toda clase de danzas infundiéndose completamente en ellas.¹⁶ Y por lo que toca a la lucha, todo aquello que en sus respectivas artes inventaron Anteo o Cerción por un vano prurito de distinguirse, o en el pugilato Epeo o Amico,¹⁷ no vale la pena que lo elogiemos en nuestra conversación, pues no resulta útil para el uso común en la guerra. En cambio, lo referente a la lucha en posición erecta, con sus torsiones de cuellos, de brazos y de cuerpos, aquella pelea en que hay amor propio y posturas elegantes y afán de fortaleza y de hermosura, ésta, que es útil para todo, no hay que pasarla por alto, sino que, cuando lleguemos a esta parte de las leyes, es preciso ordenar a los discípulos y a quienes hayan de enseñarles, a los unos que hagan amable don de todo esto y a los otros que lo reciban agradecidos. Ni tampoco hay que omitir cuantas imitaciones dignas de práctica se dan en los coros; por ejemplo, en este país, los juegos con armas de los Curetes, y en Lacedemonia, los de los Dioscuros. Y tampoco entre nosotros la virgen y señora, que se deleita con los divertimentos propios de la danza, creyó necesario, digo yo, jugar con las manos vacías, sino engalanándose con armadura completa para hacer su baile.¹⁸ Lo cual sería absolutamente conveniente que imitaran tanto los muchachos como las muchachas, conciliándose el favor de la diosa y con miras no sólo a las fiestas en sí sino, asimismo, a los usos propios de la guerra. Y también, creo yo, a los niños, desde ahora mismo y en el período en que aún no vayan al combate, les sería conveniente el engalanarse con armas o caballos siempre que hagan peregrinaciones o procesiones en honor de cualquiera de las deidades, y dar una mayor celeridad o lentitud a sus danzas o marchas cuando vayan en rogativa ante los dioses o los hijos de los dioses. Y lo mismo en cuanto a certámenes y ejercitaciones previas, si hay alguna razón por la cual convenga adiestrarse en ellos, no es otra que aquellas mismas, y así es como resultan útiles en paz o en guerra para el país o para las casas particulares, mientras que no hay ningún ejercicio corporal de otra índole realizado seriamente o como diversión que no resulte [...] indigno de un hombre libre (ibíd.795d-796d).

En este punto el Ateniense da casi por terminado el tratamiento de "aquella gimnástica de la que en los primeros razonamientos dije que había que hablar" y propone seguir con lo que concierne a "los dones de las Musas y de Apolo". Y,

¹⁶ Distinción entre las danzas de tipo más bien artístico y aquellas con que se persigue especialmente el mejoramiento de las cualidades o capacidades corporales.

¹⁷ Anteo y Cerción eran atletas míticos. Epeo es mencionado en la *Ilíada* como buen pugilista. Amico parece haber inventado una especie de guantes de boxeo.

¹⁸ Los Curetes eran un cuerpo de sacerdotes que se suponía habían vigilado y protegido la crianza de Zeus en el monte Ida, cuyos saltos y danzas, al parecer, eran imitados en algunas ceremonias rituales. En cuanto a los Dioscuros, se contaba que Atenea había enseñado la danza con armas a Cástor y Pólux, divinidades espartanas. La alusión a la "virgen y señora", refiere a Atenea misma como inventora de la danza con armas.

con largos razonamientos en cada caso, en un marco general que postula que los cambios de cualquier clase, excepto en lo que ya es malo, son la cosa más peligrosa que pueda imaginarse (cf. *ibíd.* 797d), propone normatizar los juegos; las danzas y los cantos; las melodías, que serán públicas y a la vez sagradas; el lenguaje de la música; la actividad de los poetas; la obligación de cantar, junto a las plegarias, himnos y encomios a los dioses, a los genios, a los héroes y a los hombres que hayan recorrido su vida entera y la hayan terminado con un buen final; la definición y separación de los cantos propios de los varones y de las hembras (cf. *ibíd.* 796e-804b). Luego de esto, retoma lo que ya han tratado

acerca de la construcción de gimnasios [*γυμνασίων*] que sean a la vez escuelas [*διδασκαλείων*] en tres lugares del centro de la ciudad, y en la parte de fuera y en torno a la ciudad, de otras tres explanadas para el ejercicio [*γυμνασια*] dispuestas con miras al lanzamiento de dardos y de otras armas arrojadas y también a la instrucción y el adiestramiento de los jóvenes¹⁹ [...] Y que en todos estos lugares unos maestros de cada cosa, extranjeros residentes allí a quienes se haya persuadido a ello por dinero, enseñen a los alumnos todas cuantas disciplinas existen en relación con la guerra y también con la música [...] todo hijo de vecino, dentro de lo posible, debe ser educado de modo obligatorio, como quien pertenece más a la ciudad que a sus propios progenitores. Y [...] mi legislación prescribiría [...] que es necesario que también las hembras se adiestren del mismo modo [...] yo no sentiría temor ante ninguna parte de la hípica ni de la gimnástica en el sentido de que pueda ser apta para los hombres pero no apta para las mujeres (*ibíd.* 804c-e).

Si en lo concerniente a la musa plantea distinguir los cantos que son adecuados para los varones de los que lo son para las mujeres, y adaptar las armonías y los ritmos de modo de "dar a unos y a otros aquello que respectivamente imponga la naturaleza", en la hípica y en la gimnástica exhorta a "que nuestro sexo femenino se una en el mayor grado posible al sexo masculino en cuanto a educación y a otras cosas" (*ibíd.* 805c).

Tras considerar insuficientes los órdenes al uso respecto de las mujeres (el de los tracios y otros pueblos, que las esclavizan; el de los atenienses, que les confían "la administración y la dirección de los telares y del lanificio en general"; y el sistema lacónico, que es un intermedio ente ambos), hace una larga disquisición sobre el género de vida que corresponderá a los ciudadanos

¹⁹ La traducción al inglés de este pasaje que ofrece *Perseus Digital Library* dice que alrededor de la ciudad habrá explanadas de entrenamiento [training-grounds] y también hipódromos [race-courses for horses]. Esto puede deberse a la consideración por parte de los traductores de una acepción rara de *γυμνάσιον* (neutro) que es, precisamente hipódromo. Agradezco la información a la Dra. Ana María Gonzalez de Tobía.

de una ciudad organizada según lo que están proponiendo. Al principio de la misma afirma que esos ciudadanos tendrán una tarea mayor "que las de aquella vida que no deja en absoluto ningún tiempo libre para ninguna de las demás actividades, la del que aspira a la victoria pítica u olímpica", pues mucho mayores son las ocupaciones de "esa vida con toda razón llamada así, la que atiende de manera entera no sólo al cuerpo sino también al alma en cuanto a la práctica de la virtud" (ibíd.807c);²⁰ luego plantea que es preciso velar de noche porque "el mucho sueño no armoniza por naturaleza ni con nuestros cuerpos ni con nuestras almas"; más adelante establece que hay que enseñar las letras entre los 10 y los 13 años, y la lira entre los 13 y los 16; y cómo enseñar las unas y la otra (cf.ibíd.806d-813a). Al cabo, vuelve a la danza y a los movimientos gímnicos en general.²¹ Recuerda que establecieron γυμνασία y toda clase de ejercicios corporales "relacionados con la guerra: lanzamiento de dardos [...] manejo de la jabalina, luchas con armaduras de cualquier índole, maniobras tácticas, marchas militares y campamentos de todo tipo y cuantas enseñanzas atañen a la hípica", para decir que es necesario que haya maestros públicos de todo esto, pagados por la ciudad, y reiterar que deben ser discípulos de ellos no sólo los niños y los hombres sino también las muchachas y mujeres, de modo que éstas, habiéndose ejercitado, "siendo aún muchachas, en toda clase de danzas y combates con armas, tengan experiencia, hechas ya mujeres, en cuanto a maniobras, órdenes de batalla y modos de deponer y tomar las armas" (ibíd.813d-814c).

Inmediatamente agrega a lo ya dicho de la lucha lo que estima que es lo más importante: que la clase de lucha de la que hablaron es, entre todos los movimientos, realmente "el más afín con mucho al combate bélico, y también que es menester ejercitarse en ella con vistas a este último y no lo contrario, instruirse en éste con vistas a aquella" (ibíd.814d).

²⁰ Compara, obviamente, con el quehacer absorbente del que, a fuerza de trabajos y ejercicios, aspira a obtener una victoria gímnica en los juegos de Delfos o en los de Olimpia. Utilizamos la palabra "gímnica" y no "deportiva", como hacen prácticamente todos los traductores, porque consideramos impropio asimilar los ἀγώνες γυμνικοί griegos a los deportes modernos.

²¹ Utilizo la palabra gímnicos porque entiendo que tampoco corresponde el uso, igualmente habitual, de la palabra "gimnásticos" porque, en este caso, aludiría a movimientos propios del "arte de los entrenadores" (γυμναστικά), lo que no tiene sentido (cf.Mehl,*op.cit.*:164); Platón usa en este pasaje las palabras γυμνασίων κινήσειν y γυμνάσια, términos ambos que refieren a los movimientos corporales.

En cuanto a las danzas, precisa que las hay de dos géneros,

la de los cuerpos más bellos cuyas imitaciones tienden hacia lo solemne, y la de los más feos, encaminada hacia lo vil [...].

En el género serio, de una parte, el movimiento de cuerpos hermosos animados por espíritus viriles que se entrelazan, como en la guerra, con violentos esfuerzos; y de otra, el inspirado por un alma sobria que vive en el bienestar y goza de placeres moderados, danza a la cual se le daría un nombre conforme a tal naturaleza si se la llamara pacífica. Ahora bien, a aquella de las dos que es guerrera y distinta de la pacífica, haría uno bien en llamarla pírrica: es la que imita el echarse a un lado o retirarse de mil modos o saltar en el aire o tirarse por tierra de quien se guarda de cualquier golpe o tiro, y por otra parte se esfuerza también en hacer imitaciones de los movimientos opuestos a aquéllos, de los que dan lugar a actitudes ofensivas como en los lanzamientos de flechas o de jabalinas o la descarga de todo género de golpes. Y en ésta la corrección reside en una tensión apropiada: cuando se produce una imitación de cuerpos buenos movidos por almas buenas, los miembros del cuerpo, por regla general, permanecen en extensión, y eso es lo que se admite como correcto, mientras que lo contrario a ello no es tenido por tal. Y en cuanto a la danza pacífica, lo que en cada caso hay que observar es otra cosa, si en los coros se actúa contra naturaleza o se acierta a atenerse constantemente a la buena danza en la forma propia de hombres bien regidos. Ahora bien, lo primero que hace falta es trazar una separación entre la danza que se presta a equívocos y la que no. [...] pues toda la que sea báquica, o propia de quienes se dedican a esas danzas en que [...] lo que hacen es remedar con mímica [...] a personajes embriagados, o propia también de quienes actúan en cierta clase de purificaciones o ritos; todo ese género de danzas [...] no cuadra a una ciudad

Propone, entonces, dejar ese género aparte y volverse "juntamente hacia lo guerrero y hacia lo pacífico que son los que indiscutiblemente nos incumben", y recuperar para los dos géneros de buenas danzas nombres antiguos pero adecuados: *pírrica* para el guerrero y para el pacífico *emmelía* (cf. *ibíd.* 814e-816b).

Gimnástica y Gimnasia

Como ya señalamos, es habitual que *γυμναστική* y *γυμνασία* se traduzcan indistintamente, es decir, como si hubieran significado lo mismo o sido términos equivalentes. Sin embargo, de modo general y aun si unos pocos pasajes pueden resultar confusos a primera vista, *γυμναστική* y *γυμνασία* no sólo no fueron usadas como sinónimos en la literatura griega que ha llegado hasta nosotros sino que, por el contrario, designan con notable precisión dos cosas claramente distintas. Platón, por ejemplo, cuando afirma que el educado en la música simple que busque "la gimnástica [*γυμναστικήν*], podrá, si quiere, abrazar una que le permita prescindir de la medicina, excepto en caso de

necesidad” dice que, para ello, en su gimnasia [γυμνάσια] y en sus trabajos [πόνους], deberá tener en mira "la fuerza moral de su naturaleza [θυμοειδεις της φύσεως], más que la fuerza física [ισχυν], no como los demás atletas, que regulan su alimentación y sus trabajos teniendo en vista sólo su vigor corporal" (Rep.410b). Cuando trata de los bienes que nos son “penosos, pero útiles”, incluye en ellos ejercitarse [το γυμναζεσθαι], es decir, hacer gimnasia (ibíd.357d), no gimnástica. Y cuando propone no tomar en serio las seguras burlas que suscitará ver a las mujeres ejercitarse desnudas junto a los hombres, dice que "esta revolución [...] tendría efecto en la gimnasia [γυμνασια]" (ibid.452b) y no en la gimnástica. De igual modo, cuando en *Las Leyes* discute la práctica de la milicia, propone que el legislador no tema que ciertos ejercicios [γυμνάσια] parezcan ridículos a algunos ciudadanos y prescriba "en lo posible como cotidianas las prácticas menores sin armamento, enderezando a ello los coros y la gimnástica [γυμναστικην] toda", y ordene que los ejercicios [γυμνασια] "que podríamos llamar mayores con armas pesadas [se] hagan por lo menos una vez al mes" (ibíd.830d).²² En pocas palabras, cuando Platón alude a los ejercicios corporales usa invariablemente γυμνασια (gimnasia), o formas del verbo γυμναζω (ejercitarse o hacer ejercicios físicos), mientras que en los que se refiere al arte [τέχνη] que trata de la educación corporal o de la prevención de la salud y cuyo objeto, como vimos, remitía no tanto, o no sólo, a los ejercicios corporales sino, antes bien, a un régimen o modo de vida [δίαιτα], utiliza γυμναστικη (gimnástica).

Las palabras γυμνασιον y γυμνασια aparecen en la literatura griega conservada bastante antes que γυμναστικη. La primera, por ejemplo, en un fragmento de Pitágoras (s.VI a.C) que dice que el cuerpo que goza de buena salud sólo requiere medida en la bebida y la comida, y la realización de ejercicios corporales [γυμνασίωv].²³ La segunda aparece varias veces en

²² Cuando la redacción no permite usar directamente el término griego (o él aparece en el texto bajo una forma particular), lo introducimos entre corchetes procurando ser más fieles a la idea que el contexto expresa.

²³ Pitágoras 001 33. TLG.

fragmentos de Eurípides (s.V a.C.), significando a veces propiamente gimnasia y a veces gimnasio, el lugar.²⁴ Estos pasajes dan razón a Erwin Mehl cuando afirma que, entre los griegos, "El ejercicio se llamó siempre *gymnásion* (igual que el lugar) o *gymnasía*. Lo referente a los ejercicios era *gymnikos* (no *gymnastikos*), es decir 'gímnico' (no 'gimnástico'). De ahí que las competiciones deportivas de los grandes festivales fueran competiciones 'gímnicas' (*agones gymnikoi*) y no 'gimnásticas'" (Mehl,1986:164,comillas y cursivas suyas).²⁵ En cambio, respecto del significado y la proveniencia de la palabra gimnástica dice, basándose otra vez en Jüthner,²⁶ que "La Gimnástica fue, entre los helenos, *no el ejercicio* (como la consideramos nosotros) sino el 'Arte del Gimnasta' [*γυμναστής*], es decir, el arte del médico deportivo y del entrenador", y cita, en apoyo de esta posición, el *Griechisch-deutschen Wörterbuch*, de V. C. Fr. Rost, de 1821, el cual vierte: "*Gymnastikos* (a, on, adv. os) 'perteneciente al gimnasta' [*γυμναστής*]. *Gymnastike* (téchne) 'el arte del gimnasta' [*γυμναστής*]". Además –agrega– la palabra lleva su origen grabado en la frente. *Gymnast-iké* (gimnástica) debe derivarse de *gymnast-és* (gimnasta), el médico deportivo, y no de *gymnasion* o *gymnasía*, el ejercicio" (Mehl, ibíd.164). En esta línea, Mehl asocia el advenimiento de la gimnástica a la aparición del gimnasta [*γυμναστής*] (ibíd.172), al que unas veces define como "médico deportivo", otras como entrenador y otras como "maestro de gimnasia profesional". Nuestra interpretación es, en cierto sentido, menos concreta. La lectura que hacemos de los textos correspondientes no nos autoriza a sostener la génesis del concepto gimnástica en la figura del *γυμναστής*. Antes bien, podríamos postular lo contrario si consideramos, por ejemplo, la frecuencia con que aparecen y el número de autores que utilizan uno y otro término a lo largo del siglo IV a.C. *Γυμναστής* es usado una vez por Platón (*Leyes* 720e); dos por Aristóteles (*Ética Nicomáquea* 1180b; *Tópicos* 137a), y una por Teofrasto (*Fragmenta* 9); su plural [*γυμνασταί*], apenas una vez por Xenophón (*Memorabilia* 2.1.20) y

²⁴ Cf. Eurípides 020 785.2; 038 229; 044 834; 047 208; 048 368. TLG.

²⁵ En nuestra opinión, la idea de competiciones "deportivas" es una idea moderna, impropia para nombrar las competiciones que tuvieron lugar en Grecia.

²⁶ "Zur namengebung einst und jetzt: Gymnastik, Athletik, Körperspiel" en la revista berlinesa "Die Leibesübungen", 1932, pp. 441-445.

dos por Platón (*Político* 267e; *Leyes* 684c).²⁷ Los contextos en que el término es usado en estos casos indican que su significado inicial fue entrenador. Así lo retiene *LSJ*: “γυμναστής, a trainer of professional athletes”, es decir, el entrenador de los atletas profesionales.²⁸

Gimnástica y Paidotribía

Apenas cinco pasajes en la literatura griega anterior al siglo IV hacen alguna referencia a παιδοτριβική (paidotribía), más precisamente, a la figura del παιδοτρίβης (paidotriba). Dos de ellas en la *Segunda Tetralogía* de Antifón (480-411 a.C.), el orador ático cuyos discursos son los más antiguos que conservamos, que trata de un proceso por homicidio accidental²⁹ y se supone escrita hacia 428 a.C.; las tres restantes aparecen en Aristófanes (448-380 a.C.), más precisamente en *Los caballeros*³⁰ y *Las Nubes*,³¹ datadas en 424 y 423 a.C. Si tenemos en cuenta que la palabra γυμναστική no aparece en la literatura antes del año 400 a.C, estas referencias nos permiten pensar que παιδοτριβική fue más antigua. Por otra parte, en su *Antidosis*, un discurso que se estima escribió en 354 ó 353 a.C., el célebre orador ateniense Isócrates (436-338 a.C) dice que los antepasados, mucho antes de su tiempo, inventaron y les dejaron “un doble cuidado [ἐπιμελείας], la παιδοτριβική para el cuerpo,

²⁷ *TLG*.

²⁸ Cf. el rechazo de Sócrates al régimen de los atletas ordinarios por los peligros que entrañaba para la salud y su crítica a Heródico por mezclar la gimnástica y la medicina (notas 13 y 19, respectivamente).

²⁹ 3.6.2: παιδοτρίβου; 4.4.8: παιδοτρίβου y παιδοτρίβης. Παιδοτριβες/τριβω: *one who teaches boys wrestling and other exercises, a gymnastic master* (*LSJ*): uno de los que enseña a los muchachos lucha libre y otros ejercicios, maestro de gimnasia. K. J. Maidment anota: "It is at first sight odd that so little is made of the part played by the παιδοτρίβης, who would be a vitally important witness, were the case being tried in a modern court of law". [Es a primera vista extraño que se dé tan poca importancia al papel desempeñado por el παιδοτρίβης, quien sería un testigo de vital importancia, si el caso fuese juzgado en una corte judicial moderna]. Antiphon, *Second Tetralogy*, K. J. Maidment, Ed. Perseus Digital Library.

³⁰ 492: παιδοτριβικως; *of or for a παιδοτρίβης; ή -κή (sc. τέχνη) his art*, Adv. -κῶς, λέγειν *like a gymnastic master* (*LSJ*), de o para un παιδοτρίβης, su arte, como un maestro de gimnasia; 1238: ἐν παιδοτρίβου. ἐν παιδοτρίβου, *at his school*, (*LSJ*): en su escuela/en clase del paidotribes.

³¹ 973: ἐν παιδοτρίβου, véase nota anterior.

de la que la γυμναστική es una parte, y para la mente la filosofía".³² Una interpretación plausible nos autoriza a articular este fragmento y las referencias aludidas con nuestra argumentación respecto del advenimiento de la gimnástica en el contexto de la elaboración de la *episteme* por parte de los filósofos griegos: un saber hacer, la paidotribía, originalmente en manos de esclavos, dio lugar a un conocimiento formalizado y comunicable, la gimnástica, que pasó a ser propiedad de los amos. Sin embargo, no hay que suponer en esto la sustitución de un saber por otro, ni su yuxtaposición, sino una división y especialización a partir de las cuales la parte formalizada subordinó a la parte empírica, que subsistió como aplicación. En general, los autores y traductores modernos suelen considerar que, en los confines de los siglos V y IV a.C., "el maestro de gimnasia era simultáneamente una especie de médico". Así lo aclara, por ejemplo, Luis Farré, en una nota al conocido pasaje de *La República* "Después de la música es por la gimnástica que hay que educar a la juventud".³³ Y Giovanni Reale, comentando un pasaje del *Gorgias* en el que Sócrates dice que "los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos [περὶ το σῶμα, παιδοτρίβαι τε καὶ ἰατροί]" traen a éste orden y concierto, sostiene que "el maestro de gimnasia, además que de los ejercicios físicos, se ocupaba también de la dieta alimentaria".³⁴ La confusión puede deberse al hecho, ya advertido por Galeno (Mehl, 1986:167) de que Platón empleó pocas veces la palabra γυμναστής -de hecho, apenas una y en *Las Leyes*, su trabajo más tardío- utilizando casi siempre παιδοτριβής con el sentido de γυμναστής. Por ejemplo, en *Alcibíades I*, Sócrates pregunta a su discípulo quién aconsejaría mejor a los atenienses respecto de contra quiénes conviene luchar y contra quiénes no, cómo y de qué manera, si Alcibíades o él. La respuesta es que éste último, pero entonces le pregunta a qué llama "mejor" y dice que a lo mejor en la lucha él le llama "lo gimnástico", o "lo más gimnástico" [καλῶ γυμναστικόν]. Inmediatamente, define lo mejor como lo absolutamente correcto y lo correcto

³² Isócrates, *Antidosis* 181. En el pasaje 183 refiere que los paidotribes instruyen a sus alumnos en las posturas o formas ideados para los certámenes gímnicos [agonían], mientras que los maestros de filosofía imparten todas las formas de discurso en que la mente se expresa.

³³ 403c. Nota 64, edición de Eudeba, 2003, pág. 253.

³⁴ 504a: "Si tenga presente che i maestri di ginnastica, oltre che degli esercizi fisici, si occupavano anche della dieta alimentare". *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Corina Editore, Milano, 1999, pág. 235.

como lo que se hace de acuerdo con el arte [τέχνη] para terminar diciendo que, en este caso, se trata del arte de la gimnástica [γυμναστική] (107e-108c). Son muchos los pasajes en los que, dando razón a Galeno, Platón articula la figura del παιδοτριβης con el arte de la gimnástica o el de la medicina. Muchos tienen por núcleo de esa articulación no sólo el ejercicio sino también la salud y la dieta: en *Minos*, a la pregunta sobre quién es el mejor para proveer de alimento a los cuerpos de los hombres se responde que es el παιδοτριβης (317e-318a); en un pasaje de *Los Amantes*, todos están de acuerdo en que si se consultara qué tipo de trabajo o comida [πovoi και σιτια] es moderado para el cuerpo, se debería atender la respuesta del médico o la del paidotriba [ιατρον η παιδοτριβεν] (134e); y en *La República* se homologa la culpa del enfermo que no dice la verdad a su médico con la del ejercitando [ἀσκοῦντι] que no la dice a su παιδοτριβης respecto de los padecimientos de su cuerpo (389c). Pero en *Gorgias* también se hace decir al παιδοτριβης que su "trabajo consiste en dar a los cuerpos fuerza y belleza [καλούς τε και ἰσχυρους] (452b) y se lo relaciona con el entrenamiento atlético, tanto cuando se juzga que no se los debe acusar ni desterrar si un púgil se sirve injustamente de su arte, o si alguien que ha frecuentado la palestra y ha conseguido robustez y habilidad en el pugilato golpea a su padre o a su madre, o a un pariente o amigo (456d-e y 460d), como cuando se dice que alguien puede adquirir rapidez en la carrera por los cuidados de un παιδοτριβης (520c). Lo mismo ocurre en *Laques*, cuando se acuerda que si se consultara qué ejercicio debe hacerse con vistas a un certamen [ἀγωνίας] próximo, debería atenderse no a cualquiera sino a quien se hubiera formado y adiestrado con un buen paidotriba [υπο παιδοτριβη ἀγαθῶ] (184e) y en *Sobre la virtud*, uno de los diálogos considerados apócrifos, cuando se dice que, por cierto, "los παιδοτριβαι observan la disposición natural [φύσεις] de los cuerpos de los hombres y conocen cuáles son aptos y cuáles no para cada uno de los ejercicios, y, tanto si se trata de viejos como de jóvenes, cuáles merecen atención y en cuáles pueden tener fundadas esperanzas de que ejecutarán bien los ejercicios propios del cuerpo" (378e).

Aristóteles es, quizá, el primero que distingue y relaciona las funciones de la gimnástica y la paidotribía en la educación:

Puesto que es claro que la educación debe hacerse antes por el hábito que por el pensamiento, y que se debe ocupar del cuerpo antes que de la mente, de ello se sigue que los niños deben ser enseñados primero mediante la gimnástica y la paidotribía. La una les hace adquirir el hábito del cuerpo y la otra los ejercicios [παιδευτέον εἶναι, καὶ περὶ το σῶμα πρότερον ἢ τὴν διανοίαν, δῆλον ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῆ καὶ παιδοτριβικῆ· τούτων γὰρ ἢ μὲν ποιάν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἢ δε τὰ ἔργα].³⁵

La distinción entre gimnástica y paidotribía depende de otra entre hábito [ἕξις] y acto [ἔργα].³⁶ Entonces, por medio de la gimnástica se enseñan los hábitos y por medio de la paidotribía los ejercicios porque ἢ μὲν implica “el uno y el otro”, y en el pasaje que tratamos el “uno” es la gimnástica y el “otro” la paidotribía, de acuerdo al orden en que aparecen. La traducción inglesa que ofrece Greek and Roman Materials (Perseus Digital Library) dice “it is clear from these considerations that the boys must be handed over to the care of the wrestling-master and the trainer; for the latter imparts a certain quality to the habit of the body and the former to its actions”. Es decir, el último, la paidotribía, imparte cierta calidad a los hábitos del cuerpo y el primero, la gimnástica, a sus actos. De este modo, invierte los términos y la comprensión del texto ya que, así, la paidotribía haría adquirir los hábitos y la gimnástica los ejercicios. Estas interpretaciones dependen de que se considere el punto en alto entre παιδοτριβικῆῖ y τούτων como una coma o como dos puntos. En griego, en el primer caso se lee lo que sigue como “el uno y el otro”; en el segundo, en cambio, se lee al revés: éste-aquel (el último/el primero-el más cercano en el texto/el más lejano). La versión de Perseus coloca directamente dos puntos en el texto griego y punto y coma en el texto inglés. Edgardo Castro advierte la inconveniencia de cifrar cualquier interpretación de Aristóteles en los signos de

³⁵ *Política* 1338b.6. TLG. Traducción de Edgardo Castro.

³⁶ ἕξις (“héxis”) es un término técnico en la filosofía de Aristóteles, que hace referencia a una capacidad que se posee al poseer una “potencia” que puede ser actualizada o no. Estas potencias, como hábitos adquiridos, son específicamente humanas, son especificaciones de la vida humana; los animales no tienen este tipo de potencias. “Héxis” es el término más importante de la concepción aristotélica de la educación. Educar es, ante todo, hacer adquirir “héxis”, hábitos. “Héxis” y “érga” se oponen en tanto potencia y acto, o entre “estar en potencia activa” (tener la capacidad de realizar determinadas cosas) y “estar en acto” (actualizar esa potencia, realizarla).

puntuación, dado que el filósofo no los usaba. Tampoco podríamos cifrarlas en una supuesta precedencia de la paidotribía respecto de la gimnástica, ya que poco más adelante Aristóteles nos dice que hay que servirse de la gimnástica, si bien hasta la adolescencia deben practicarse ejercicios ligeros [κουφότερα γυμνάσια] y evitarse las dietas rigurosas y los esfuerzos violentos, para que no haya impedimentos al desarrollo (cf. *Pol.*1338b.39-40).

La traducción que hacemos no toma en consideración el punto en alto, por lo dicho y porque en distintos pasajes Aristóteles relaciona la gimnástica con el hábito del cuerpo. Por ejemplo: "así como la gimnástica es capaz de producir ciertas cualidades en el cuerpo" (*Pol.*1339a.23); "lo uno es tener menos y lo otro tener más de lo intermedio, como lo sano en medicina y la buena disposición física en gimnástica" (*EN.*1138a.31); la "oportunidad y la moderación en materia de alimentos son estudiadas por la medicina y la gimnástica" (*EE.*1217b.39); la ciencia de la justa medida, "en el alimento es la medicina y en los ejercicios físicos la gimnástica" (*EN.*1096a.34); "el bien de la gimnástica es el buen hábito del cuerpo" (*EE.*1218a.35). Por otra parte, entre todas las artes y ciencias corresponde a la gimnástica examinar, respecto al ejercicio del cuerpo [ἄσκησις σώματι], cuál y para qué tipo de cuerpo es adecuado, cuál es el mejor, cuál puede ejecutar la mayoría y cuál puede convenir a todos; además, "si eventualmente alguien no desea ni el hábito ni los conocimientos propios de la lucha, es no menos tarea del παιδοτρίβης y del γυμναστής el despertar esa capacidad [δύναμιν]" (cf. *Pol.* ^{1288b.16-18}) La gimnástica, a su vez, contribuye a desarrollar la hombría [ἀνδρείαν] (ibíd.1337b.27) y es de provecho para el desarrollo de la salud, la fuerza, el valor [ὑγίειαν καὶ ἀλκὴν] (ibíd.1338a.19).

De Platón a Galeno

Hay, desde el principio, dos gimnásticas: la que Platón encontró, por decirlo de algún modo, y la que dejó. La primera fue un arte en el sentido griego [τέχνη], cuyo objeto era, como hemos visto, la dieta o régimen para la preparación atlética, que comprendía todo lo concerniente al cuidado del cuerpo (la alimentación, el sueño, el esfuerzo, el descanso, el sexo) con miras a las

competiciones gímnicas [ἀγῶνες γυμνικοί]. Esto no parece haber impedido que constituyese a su vez un modelo y una práctica para la educación del cuerpo, como surge de la articulación de dos pasajes que ya citamos: el de *Critón* que indica que hacia el primer cuarto del siglo V a.C las leyes de la ciudad establecían que se educara a los niños mediante la música y la gimnástica, y el de *La República* que advierte la dificultad de hallar una educación mejor que la que se ha encontrado "en el transcurso de tanto tiempo", y que consiste en la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma. Nada de esto impide a Sócrates, en el mismo diálogo, rechazar el régimen de los atletas ordinarios en la educación de la juventud por la gimnástica y proponer que, quizá, quienes han fundado la educación sobre la música y la gimnástica no hayan tenido por fin, como se creía, cuidar del cuerpo con la una y del alma con la otra sino que "podría ser [...] que una y otra hayan sido establecidas con miras al alma principalmente" (Plat.*Rep.*410c). La gimnástica que Platón dejó fue también una τέχνη, como la designa en muchos pasajes de su obra,³⁷ pero su objeto era otro. Ya en *La República* implicaba un régimen que concernía igualmente a la alimentación, el sueño, el esfuerzo, el descanso, el sexo, pero cuyo fin no era la preparación atlética sino el "adiestramiento para la guerra". Esa gimnástica, simple, moderada, debía producir en el cuerpo una *salud* que permitiera tanto estar siempre alerta, aguzar los sentidos, como mudar a menudo de agua y alimento, y cambiar de clima, sin que la salud se deteriorara o decayese. En *Las Leyes* elabora un curriculum que arranca en la vida intrauterina y tiene por fin asegurar la salud y el orden del cuerpo: prescribe gimnasia y toda clase de ejercicios corporales relacionados con la guerra, tanto para los niños y los hombres como para las muchachas y mujeres.³⁸ Cuando plantea que la práctica de la lucha, por ejemplo, no debe relacionarse con el entrenamiento para los juegos [ἀγῶνες] sino que debe practicarse aquella que sea más afín al combate bélico, ejercitándose en ella con vistas a aquel y no en él con vistas a aquella, Platón está siguiendo la línea de un cambio más radical pues, como ha dicho antes, las tareas y ocupaciones de quien atiende de modo

³⁷ Cf., por ejemplo, *Alcibiades I* 108b-d, 128c; *Téages* 123e; *Sofista* 229a; *Gorgias* 450a, 517e, 518.a; *Clitofonte* 409a; *República* 411e, 522b; *Leyes* 673c, 889d.

³⁸ Cf. específicamente 813d-e. Respecto de los ejercicios relacionados con la guerra, cf. también 832d-834d

integral no sólo el cuerpo sino también el alma y la práctica de la virtud son mucho mayores que la de los atletas que se afanan por vencer en los grandes festivales.³⁹

Todo lo que hemos expuesto se corresponde con el empleo general de la palabra como un arte o técnica equiparable a la medicina, la música, la navegación, la hípica, la agricultura. Es cierto que toda palabra que contenga la raíz –γυμν [-gumn] se relaciona con "ejercicio" y que la terminación -ή -κή [é – ké] implica siempre la palabra τέχνη [arte],⁴⁰ que es cierto que admite otros sentidos: por ejemplo, hacer con habilidad o destreza un trabajo manual o un ejercicio, y también astucia, artimaña, ardid, estratagema, sagacidad, inteligencia o ingenio. Pero insistimos en que los autores del siglo IV a.C., y Platón particularmente, usaron gimnástica sólo en el primero de ellos. La segunda acepción aparece casi siempre bajo la forma γυμναστικός que, como ya dijimos, se ha interpretado como "relativo" o "aficionado a", "interesado" o "experto, cualificado, especialista", en los ejercicios atléticos. Las otras acepciones probablemente encuentran su justificación en el hecho de que los griegos entendieron el alcance de la palabra *ejercicio* en forma amplia, como ejercicio del cuerpo y de la mente: corporal pero también retórico o dialéctico. Así, Isócrates dice “Ejercita tu cuerpo [ἄσκει τῶν περὶ το σῶμα] no mediante los ejercicios [γυμνασίων] que conducen a la fuerza corporal sino por aquellos que conducen a la salud [ὑγίειαν]. En esto tendrás éxito si cesas en tus esfuerzos mientras aún tienes fuerza para esforzarte”;⁴¹ pero también “Estas son dos artes –paralelas y complementarias- mediante las que sus maestros preparan las almas [τε ψυχας] para hacerse más inteligentes y el cuerpo [τα σώματα] para ser más útil, no separando claramente estos dos tipos de educación [παιδείας] sino utilizando la misma clase de enseñanzas y ejercicios [διδασκαλίαις και ταῖς γυμνασίαις], y otras formas de disciplina

³⁹ En buena medida, la reflexión platónica tiene por causa la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, la que él atribuye a la especificidad de la educación espartana frente a la generalidad e inespecificidad de la ateniense.

⁴⁰ ή -κή: with or without τέχνη (con o sin τέχνη). *LSJ Middle Liddell*.

⁴¹ *To Demonius* 14.

[ἐπιμελείαις]”.⁴²

Aristóteles, si bien distingue y articula las funciones de la gimnástica y la paidotribía en la educación de un modo más preciso, relaciona la primera con el hábito del cuerpo, igual que lo hace Platón cuando define a la gimnástica como el arte que se ocupa “también de los discursos que se refieren a los buenos o malos hábitos de los cuerpos [περὶ λόγους ἐστὶν τοὺς περὶ εὐεξίαν τε τῶν σωμάτων καὶ καχεξίαν]” (cf. Gorgias 450a). Aristóteles llama a la gimnástica “ciencia de la justa medida” en los ejercicios físicos, Platón “sabiduría que permite gobernar a los que se ejercitan corporalmente [γυμναζομένων ἐπισταμεθα ἄρχειν]” (Teag.123e), pues ella “vigila lo concerniente al crecimiento y decadencia del cuerpo” (Rep.521e). Para Aristóteles, compete a la gimnástica examinar qué ejercicio y para qué tipo de cuerpo es adecuado, cuál puede realizar la mayoría y cuál conviene a todos; para Platón los παιδοτρίβης observan la disposición natural de los cuerpos y conocen cuáles son aptos y cuáles no para cada uno de los ejercicios, cuáles merecen atención y de cuáles se puede esperar que ejecuten bien los ejercicios corporales. Finalmente, para ambos, la gimnástica contribuye a desarrollar la hombría y es de provecho para el desarrollo de la salud, la fuerza, el valor.

No obstante, Aristóteles articula dos corrimientos en el significado de la palabra: separa más nítidamente al παιδοτρίβης del γυμναστής y la función de la paidotribía de la de la gimnástica, e incluye más decididamente a ésta última en la categoría de ciencia [ἐπιστήμη]. Estos movimientos cristalizarán y se extremarán particularmente en el pensamiento de Claudio Galeno (s.II d.C). Según él, “La gimnástica es la ciencia de los efectos de todos los ejercicios [γυμναστικὴν τέχνην, ἥτις ἂν ἐπιστήμη τῆς ἐν ἅπασιν τοῖς γυμνασίοις ᾗ δυνάμεως]”.⁴³ No se trata, entonces, de los ejercicios mismos sino de sus efectos. Por otra parte, “La ‘verdadera gimnástica’ [δ’ ὄντως γυμναστικῆς] no debe preocuparse por el aspecto técnico de los ejercicios, que se puede dejar

⁴² Antidosis 182.

⁴³ Thrasybulos 033 5,885,17 TLG, *op.cit.*

bien al γυμνασίαρχος [director del gimnasio, supervisor de entrenadores], bien al παιδοτρίβης. Éste debe ejecutar los ejercicios según las indicaciones del γυμναστής”.⁴⁴ Más aún: “El παιδοτρίβης es al γυμναστής lo que el soldado al estratega”,⁴⁵ “o el cocinero al médico. Nada entiende el médico de guisar, pero sí y mucho de lo que, al fin de cuentas, importa del efecto de los alimentos en el cuerpo. De esto, por su parte, el cocinero no sabe una palabra”.⁴⁶ Galeno formaliza el objeto de la gimnástica a la vez que separa y subordina a la paidotribía, completando el movimiento crítico iniciado por Platón respecto de la gimnástica inicial, vinculada a la preparación de los atletas. Para Galeno, ésta es una gimnástica falsa, que favorece algunos rendimientos pero hace a los atletas inútiles para la vida ciudadana y militar;⁴⁷ la verdadera tiene por fin el buen hábito del cuerpo, como para Platón y para Aristóteles. Pero, a partir de Galeno -aun si puede decirse que estaban desde antes, que estuvieron siempre- dos figuras se recortan con nitidez en el campo de las prácticas corporales, con funciones formalmente definidas: una piensa, estudia, teoriza; la otra efectúa, cumple, consume. Teoría y técnica se escinden y adquieren estatutos y relaciones diferentes.

De un modo hasta cierto punto comparable, el cuerpo de la gimnástica que Platón encontró tenía un estatuto equivalente al del alma y, si se quiere, independiente de ella: se cuidaba, comía, dormía, se esforzaba, descansaba, tenía sexo y se ejercitaba para la gloria “pítica u olímpica”. Para Platón, en cambio, “No es el cuerpo [...] por bien constituido que esté, el que por su propia virtud hace al alma buena; por el contrario, es el alma buena la que por su virtud procura al cuerpo el mejor estado posible” (*Rep.*403d).⁴⁸ Por tanto, propone atender primero “convenientemente a la mente [δίανοιαν]” y encargarle luego “determinar con precisión lo conveniente al cuerpo”, limitándose “a indicarle las direcciones generales” (cf. *ibíd.*403d-e). vez, cuerpo y alma ceden su lugar, en este caso, a sus actitudes, pues Platón dice que

⁴⁴ *Thrasymbulos* 033 5.886.16 *ibíd.*

⁴⁵ *Thrasymbulos* 033 5.892.17 *ibid.*

⁴⁶ *De sanitate tuenda* (036 6, 535.20 *ibíd.*

⁴⁷ *Thrasymbulos* 033 5.893.19, *ibíd.*

⁴⁸ La dependencia del cuerpo respecto del alma, sea en un sentido místico, moral o médico, es una doctrina favorita de Platón. Cf. *Cármides* 156-157.

"Dios ha dado a los hombres estas dos artes [τεχνα]: la música y la gimnástica, para aplicarlas al valor y a la filosofía [θυμοειδες και το φιλοσοφου]. No por el alma y el cuerpo, a no ser de manera secundaria, sino por aquellas cualidades, a fin de que se armonicen entre sí, por su tensión o relajación hasta el punto conveniente". Del que mezcla "música y gimnástica en la más bella proporción, y las aplica a su alma con la mejor medida" puede decirse con acierto "que es consumadamente el hombre de mayor musicalidad y de más perfecta armonía" (ibíd.411e-412a). Si, por un momento, quisiéramos ver en estos pasajes alguna paridad entre el alma y el cuerpo, no tardaríamos en tropezar con estos otros:

¿Y no es a la razón a quien compete mandar, por ser ella sabia y tener a su cuidado el alma toda entera, y a la cólera [θυμοειδεῖ], a su vez, el obedecerla y secundarla? [...] ¿Y no será, como decíamos, la mezcla de música y gimnástica la que establecerá el acuerdo entre ambas, dando tensión a la una y nutriéndola con bellas palabras y enseñanzas, y distendiendo a la otra con sus consejos, aplacándola por la armonía y el ritmo? [...] Y estas dos partes, así nutridas y verdaderamente instruidas y educadas en su respectiva función, gobernarán la parte concupiscible, que es la más extendida en cada alma, y por naturaleza insaciable de bienes. Sobre ella han de velar las otras dos, no sea que, atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y dejando de hacer lo suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquella que, por su condición natural, no le corresponde, y trastorne por entero la vida de todos (ibíd.441e-442b).

El cuerpo se vuelve entonces un objeto salubre, y los hábitos y los ejercicios herramientas de salubridad. El cuerpo no se ejercita más mediante los ejercicios que le darían fuerza sino por aquellos que conducen a la salud, y la vida atiende no sólo al cuerpo sino también al alma en cuanto a la práctica de la virtud: las almas se preparan para hacerse más inteligentes y los cuerpos para ser más útiles. Las referencias muestran que este cambio había operado ya en la época de Platón e Isócrates. Aristóteles, además de algunas precisiones técnicas, suma la idea de adecuación de los ejercicios a los cuerpos (en lugar de la sola observación de la disposición natural de los cuerpos respecto de los ejercicios como, de algún modo, proponía Platón). Sin embargo, en ese mismo cambio se inicia una doble cuestión en el campo mismo de las relaciones con el cuerpo. Por un lado, el de la regulación de los placeres; por el otro, el de la determinación de los límites entre la filosofía y la medicina. Por un lado, entonces, el pensamiento médico y filosófico elaboró un

“uso de los placeres” y formuló algunos temas, uno de cuyos ejes, como ha subrayado Foucault, fue precisamente la relación con el cuerpo (1993:33). Por el otro, como el mismo Foucault puso de manifiesto,

el gusto por la cosa médica era intenso y estaba extendido en la época de los Flavios y los Antoninos. La medicina era ampliamente reconocida como práctica de interés público [y] también como una alta forma de cultura [...]. En cuanto a la filosofía, estaba establecido desde hacía mucho tiempo que la medicina le era muy próxima, incluso si la demarcación de las fronteras planteaba problemas de doctrina y suscitaba rivalidades de competencia .

Ya en esa época, que es también la de Galeno,

la medicina no se concebía simplemente como una técnica de intervención que apela, en los casos de enfermedad, a los remedios y a las operaciones. Debía también, bajo la forma de un corpus de saber y de reglas, definir una manera de vivir, un modo de relación meditada con uno mismo, con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente. La medicina debía proponer, bajo la forma del régimen, una estructura voluntaria y racional de conducta (1992:94-95).

Para ello, uno mismo debe equiparse “con un saber médico” del que pueda valerse permanentemente. Así, Ateneo aconseja “adquirir cuando es uno joven conocimientos suficientes para poder ser, durante toda la vida y en las circunstancias ordinarias, el propio consejero de salud”. Todo esto implica un “*logos medico* [que dicta] a cada instante el buen régimen de la vida [...], una percepción en cierto modo médica del mundo” (Foucault, 1992:96). Entre el siglo IV a.C y el II d.C, entre Platón y Galeno, el cuerpo, en buena medida pensado como su salud y su utilidad, pasó de ser un tema filosófico a constituir un objeto médico. Si bien estaba establecido desde hacía mucho tiempo que la medicina era muy próxima a la filosofía (según Plutarco, no sólo se equivoca el médico que pretende poder prescindir de toda filosofía sino que sería un gran error reprochar a los filósofos que rebasen sus propias fronteras cuando vienen a ocuparse de la salud y de su régimen),⁴⁹ por lo menos en el campo de la gimnástica, en el itinerario que seguimos, la filosofía cede espacio a la medicina, o se pliega a ella.

⁴⁹ *De tuenda sanitate*, 122d.

Capítulo II

Categorías históricas de la educación corporal: Época clásica y Modernidad

De nuevo gimnástica

Los historiadores y filósofos de la ciencia suelen extender el período de renovación del saber conocido como “revolución científica” desde el siglo XVI hasta el XVIII. Héctor Palma y Eduardo Wolovelsky (2001:25) lo sitúan, más estrictamente, entre 1543, año de publicación de las obras *De revolutionibus orbium coelestium* y *De humani corporis fabrica*, de Nicolás Copérnico y Andreas Vesalio respectivamente, y 1687, cuando se publicaron los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Isaac Newton; esto es, entre mediados del siglo XVI y fines del XVII. Apenas veintiséis años después de aquel comienzo, en 1569, vio la luz *De artis gymnasticae*, de Hieronymo Mercuriali, médico humanista, profesor de medicina práctica en la universidad de Padua, la misma en que se doctoró y enseñó Vesalio a partir de 1537. A diferencia de éste, que criticó y corrigió la obra de Galeno, Mercuriali lo llamó “el príncipe de los médicos” y lo consideró la máxima autoridad en todo lo concerniente a los ejercicios corporales. *De artis gymnasticae* trata únicamente de los “ejercicios antiguos, hoy olvidados, para uso de investigadores de la Antigüedad, de médicos y de los que quieran conservar su salud”. Su definición de la gimnástica es la de Galeno. Ella se ocupa de “los efectos de todos los ejercicios [...] para conservar la salud o para adquirir o preservar *optimi corporis habitus*” (Mehl,1986:175/76).¹ Distingue entre movimientos, ejercicios y trabajos, considerando al movimiento como ejercicio sólo si reúne condiciones de violencia –tanta que el ejecutante se queda sin aliento (igual que Galeno)-, voluntariedad y propósito de cuidar con él la salud o conseguir buenos hábitos corporales (Mehl,ibíd.:177).² La medicina renacentista inició el derrocamiento de la antropología galénica, aceptada como verdad irrefutable en la época medieval, desplegando un vivo interés por la actividad muscular y la anatomía, que fue estudiada, entre otros, por Da Vinci, y revolucionada precisamente por Vesalio apoyándose en disecciones humanas, a

¹ *De artis gymnasticae*, I 3. Cf. Galeno, *Thrasymbulos* (033 5,885,17 *Thesaurus Linguae Graecae, op.cit*).

² *De artis gymnasticae*,II 1.

diferencia de Galeno que las había practicado en animales. Pero no es la ciencia incipiente ni estos desarrollos en anatomía los que proveen el sentido a *De artis gymnasticae*, sino los “escritos de los antiguos”, particularmente la obra de Galeno, leída y transmitida con un realce enciclopedista. De todos modos, el interés por los ejercicios corporales comenzó en Italia un siglo antes, en el llamado primer renacimiento o *Quattrocento*, con un espíritu más pedagógico que científico. Fue célebre, por ejemplo, la experiencia de *La Giocosa*,³ llevada adelante en Mantua a partir de 1425 por el pedagogo Víctor dei Rambaldoni (1378-1446), más conocido como Victorino da Feltre. En *La Giocosa* “ejercitó diariamente a los niños en cabalgar, arrojar dardos, luchar, manejar bien la espada, contender con el arco, con la pelota, en la carrera [...] luchar a brazo, fingir batallas [...] expugnar sitios, sufrir sol y calor [...] desagradándole el aislamiento de los niños como un grave inconveniente”. Posteriormente, Rambaldoni hizo alistar otra casa y amplió la experiencia mediante una especie de sistema de becas, en el cual los escolares pobres se beneficiaban del dinero que aportaban los ricos (cf. Mosso, 1894:8-9).⁴ Otros autores afirman que creó escuelas paralelas a *La Giocosa* en Padua y en Venecia, destinadas a pobres que cuidaba a sus expensas. Sea como fuera, es cierto que dio gran importancia a la educación del cuerpo, a través de la sobriedad alimenticia, la vida en la naturaleza, las excursiones, la danza, la lucha, la equitación, la natación, la esgrima.

Juegos

En el libro de Maffeo Vegio *Sobre la educación de los niños*, editado por primera vez en Milán en 1491,⁵ se lee: “Solamente con una gimnástica que no sea violenta podrán los jóvenes desarraigar la pereza del cuerpo; podrán además estar adiestrados convenientemente por medio de juegos que no sean demasiado débiles ni demasiado fatigosos, pero sobre todo no indignos de un hombre libre”.⁶ La dignidad de los juegos parece haber sido en esta época una preocupación tan

³ Casa que hizo amoblar y poner al servicio de Rambaldoni y sus escolares Juan Francisco Gonzaga, por entonces príncipe de Mantua, llamada así por la variedad de pinturas de niños en actitud de jugar que adornaban sus paredes.

⁴ Tomado de *Intorno alla vita di Vittorino da Feltre*, de Francesco Prendilacqua, discípulo de Rambaldoni (citado en Mosso).

⁵ O sea, post-mortem: Vegio vivió entre 1407 y 1458,

⁶ Maffeo Vegii, *De liberorum educatione*.- Mediolani MCCCCLXXXI (citado en Mosso).

grande como la preservación de la salud. Así lo atestigua, por ejemplo, *De Cardinalatu*, de Pablo Cortese, editado en 1510. En el capítulo *De regimine sanitatis*, hablando de los varios modos de conservar la salud, trata de los ejercicios del cuerpo. En el juego de la pelota distingue cuatro formas: a mano, con raqueta (*cesta* o *brazal*), con trípode y con “el empuje y repulsión de los pies, que por los griegos se denominaba *arpasto*”, pero que no puede usarse “sin ofensa del decoro patricio” y “no agrada verlo en las costumbres de los cardenales” porque ofende “los miembros por el peso y por el choque”. En cambio, la pelota llamada florentina, siendo mucho más pequeña y liviana, parece acomodarse mejor al uso “de los nobilísimos príncipes”. Diferencia otros cuatro modos de jugar: a golpe, a triángulo, a pared y a cuerda. Pero el primero, en el que “la pelota arrojada a tierra suele ser lanzada con el pie [...] por la distancia incierta y por el fatigoso dar, y como a menudo los cuerpos caen a tierra, ofendiéndose más especialmente los lomos, dañándose la naturaleza, se puede juzgar facilísimamente que tal juego pueda servir muy poco a la salud del cuerpo y a la dignidad de la vida”. El *triangular* “ofende al jugar los cuerpos de los hombres, siendo manifiesto que en el breve sacudimiento el cuerpo muy pronto se cansa, y por el triple cambio del batir y rebatir, o el sentido de la vista suele debilitarse o la cabeza se mueve demasiado velozmente, de donde se produce pronto el vértigo”. El *parietario* “se juega en la pared” pero “por la carrera demasiado excitada o por el esfuerzo de golpear demasiado lejos, nadie puede tener duda que sea mas bien concedido a la libertad de los campesinos, los cuales pueden fatigarse menos por una diversión violenta”. El *funario*

es aquel en el que la sala está dividida por una cuerda transversal, y por encima de ésta se echan y recogen las pelotas, [...] en cuyo juego, moviéndose igualmente el cuerpo y los brazos juntos, facilísimamente se puede afirmar que fue inventado por una cierta y racional analogía, apta para conservar la salud. Porque [...] la brevedad de los pasos, el andar, el bajarse y el término semejante y no demasiado largo, y la interrupción de las preguntas, que casi detiene y hace esperar el juego, ayuda muchísimo a respirar y a jugar con mayor calma. Igualmente sucede que el espíritu, distraído alegremente por la variedad del juego, por el compás elegante de la pelota y la contestación del rechazo, y el conocimiento y casi adivinación del lugar en que estará para caer, y el recobrar de los adversarios, y el volver a arrojar con la palma de la mano vuelta, tiene un aspecto muy alegre en el servicio y en el trato.⁷

⁷ *De Cardinalatu ad Iulium secundum Pont. Max.*, per Paulum Cortesium, Protonotarium apostolicum. MDX, Libri tres (citado en Mosso).

Calcio, Regatas

Ángelo Mosso cita un discurso de Bárdi sobre el juego del *calcio*, publicado en 1573, en el que dice que en este juego tomaban parte aun los príncipes y los hombres más nobles o preclaros de la ciudad, y que cuando se hacía en ocasión de fiestas solemnes era siempre con gran lujo en los vestidos y se le llamaba *Calcio a Livrea*, siendo una de las mayores fiestas que en Florencia se hacían para el recibimiento de los príncipes, princesas y embajadores extranjeros. No menor parece haber sido en Ferrara “el lujo de los torneos, de las plazas, de las justas o de cualquier otro nombre que quiera darse a las diversiones caballerescas de aquel tiempo, que fueron tan numerosos en la corte de los Este, todos dedicados siempre a la guerra y a lo que servía para esforzar los miembros y endurecerlos con las fatigas”. En el carnaval, en particular, estos juegos eran más frecuentes. En un canal de Ferrara, hacia fines de 1500, treinta mujeres comaquiesas parecen haber disputado una regata en presencia del pontífice Clemente VIII.⁸ Cuenta, además, que en la sala del Consejo del castillo de Ferrara podían verse “todavía bien conservadas, las estupendas pinturas de los hermanos Dossi, que representan juegos y ejercicios gimnásticos de origen griego y latino”, y cómo en Ferrara se originó también el *Tratatto del giuoco della palla* di meser Antonio Scaino, publicado en Venecia en 1555, por Gabriele Giolito de Ferrari y hermanos. Habiéndose ocasionado una cuestión sobre el modo de interpretar el juego en presencia de Alfonso de Este, príncipe de Ferrara, Antonio Scaino da Saló (1524-1612) propuso escribir un libro sobre el juego de pelota, con la intención de “reducir todos los casos dudosos [...] a fin de que entendido por cada uno el verdadero modo de jugar, se aligere lo más que sea posible la ocasión de gritar, de contender y la dificultad de juzgar los casos que al jugar suceden en el día” (cf. Mosso, 1894:15-19). Mosso, un fisiólogo higienista del siglo XIX, se empeña en encontrar aquí antecedentes históricos para la “reforma de la Gimnástica” y la consiguiente inclusión de los deportes. Llega a escribir que “La educación física moderna, cual se observa en los Colegios y en las Universidades de Inglaterra, tuvo principio en Italia. En la época que Harvey, el célebre descubridor de la circulación de la sangre, estudiaba medicina en la Universidad de Padua, estaban ya en vigor de largos años los juegos en nuestras

⁸ Tomado de Napoleone Cittadella, *Il Castello di Ferrara*, Ferrara, 1875.

Universidades” (1894:14). En el tratado de Scaino, Mosso destaca especialmente “su índole higiénica y el deseo de hacer fuertes y robustos a los jóvenes”, lo que le parece especialmente evidente

en los capítulos que tratan de demostrar cuánto ayuda el ejercicio del cuerpo y cómo, para que sea útil, conviene que se rija bajo las órdenes de la medicina, de qué manera se deben elegir los ejercicios y en qué medida se tienen que hacer: regla del ejercicio según la diversidad de las complejiones y edad de los hombres, etc., etc., y todos los consejos y reglas higiénicas para los varios juegos (1894:19).

Según él,

Un grave mal que trajo la gimnasia moderna a la educación física ha sido el de hacer desaparecer todos los juegos donde se corre y que tienen necesidad de gallardía, de destreza y de impulso natural y veloz [...] No era así en los mejores tiempos, cuando teníamos el pueblo más cortés y más rico. En Florencia, en la primavera, la juventud se ejercitaba en la pelota y en el juego del *pomo*, y en el invierno en el juego del *calcio* y en otros ejercicios gimnásticos (ibíd.:21-22).

Sin embargo, como han hecho ver Norbert Elias y Eric Dunning (1996:213-30), y también Pierre Bourdieu (1985:193-213), por un lado, entre los juegos y ejercicios medievales y los deportes modernos no hay relaciones de continuidad sino de ruptura, del mismo modo que entre la Gimnástica y la Educación Física. Por otro lado, entre los juegos medievales italianos y los ingleses hay también una gran distancia. En estos últimos no participaban y se divertían en público, como según Mosso ocurría en Italia en el 1500, “aún los príncipes y los hombres eminentes” (1894:11), sino la gente del pueblo y de forma salvaje, a punto tal que “la mayoría de las referencias al fútbol en fuentes inglesas medievales proceden de las prohibiciones oficiales del juego en los edictos de reyes y autoridades civiles o de los informes sobre los procesos judiciales contra personas que habían quebrantado la ley por jugar pese a estas prohibiciones oficiales” (Eliás y Dunning, 1996:213).⁹ El fútbol del Martes de Carnaval en Inglaterra distaba mucho de ser un *Calcio a Livrea*. Más bien constituía un enfrentamiento ritualizado y salvaje entre grupos vecinos, gremios locales o pueblos cercanos. Finalmente, es claro que los juegos y actividades, y no los ejercicios sistematizados, la educación y el entretenimiento de los nobles y no de todos, la salud pero más la distinción y el decoro, proveyeron el sentido de las prácticas corporales en Italia, mientras que el desahogo de tensiones sociales (entre grupos de una misma comunidad o entre

⁹ Eliás y Dunning presentan una selección de 23 edictos reales prohibiendo el fútbol entre 1314 y 1615, a los que hay que agregar los informes de numerosos procesos judiciales contra los transgresores.

comunidades vecinas) suministraron el de los juegos populares ingleses. Los lectores seguramente notarán la falta de referencias al Medioevo. Las razones de ello son dos: por un lado, la riquísima variedad de prácticas corporales populares –juegos, danzas, etc.– propia de esta época nunca fue objeto de tratamiento educativo sino, antes bien, la mayoría de ellas fue proscripta reiteradas veces, por el otro la llamada “educación de los caballeros” transcurrió prácticamente por fuera de los conceptos que nos interesan. La palabra griega *gimnástica*, por ejemplo, fue efectivamente recuperada para la educación y la salud a mediados del siglo XVI.

Educación, Medicina

Alrededor de 1760 los ejercicios corporales resurgieron en las ciudades, principalmente en la enseñanza, a través de los filántropos, y en la medicina. A su vez, el historiador prusiano de arte Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), experto en arquitectura de la antigüedad y principal teórico del movimiento neoclásico, recuperó la palabra Gimnástica para referirse a los ejercicios corporales educativos urbanos. De todos modos, en el uso del término le habían precedido los médicos. Ya en 1703, Fuller había titulado su libro *Medicina Gymnástica*. Tissot publicó su *Gymnastique médicinale et chirurgicale* en 1780 y en 1791 Frank dedicó el tercer capítulo del tomo sexto de su *Medizinischen Polizey* al restablecimiento de la gimnástica y sus beneficios en la educación pública (Mehl, 1986:178). La restauración de la gimnástica en la educación pública se articulaba en la “medicina de Estado” que se desarrolló en Alemania a principios del siglo XVIII, mediante “una práctica médica efectiva centrada en el mejoramiento de la salud de la población”. Frank y Daniel propusieron, entre 1750 y 1770, programas en ese sentido; fue lo que se llamó por primera vez policía médica de un Estado. El concepto “Medizinischepolizei, que se creó en 1764, encerraba algo más que el recuento de la mortalidad o la natalidad” (cf. Foucault, 1996:88-92).¹⁰ A fines del siglo ilustrado la gimnástica había dejado de ser, definitivamente, la ciencia que estudiaba los efectos de *todos* los ejercicios sobre el cuerpo, como en Galeno y en Mercuriali, para consistir en un conjunto de ejercicios corporales al servicio de la medicina y de

¹⁰ En *La vida de los hombres infames*, Foucault destaca la diferencia entre la policía médica estatal alemana y las estadísticas de natalidad y mortalidad y los grandes recuentos de población, que aparecieron en el siglo XVII en Francia e Inglaterra, respectivamente, como formas de calcular la fuerza activa de sus poblaciones.

la educación. Este nuevo sentido fue legado a la gimnástica posterior por Johann Christoph Friedrich Guts Muths en su *Gymnastik für die Jugend* de 1793. Pese a la preferencia por la palabra griega, a su marcado filohelenismo y a presentar primero los ejercicios como eran en la antigüedad (igual que Mercuriali), la obra describe y detalla los nuevos ejercicios corporales con propósitos educativos y sanitarios. Sin embargo, la palabra gimnástica tuvo en Alemania una violenta oposición, encabezada por el filólogo y pedagogo nacionalista Johann Friedrich Ludwig Jahn, quien prefirió la palabra *Turnkunst*, que creía proveniente del alemán antiguo, para acentuar la índole nacional de su sistema. Las ideas y la actividad política de Jahn a favor de la unidad alemana hicieron que el gobierno prusiano atribuyera al turnkunst o *turnen* un carácter revolucionario y demagógico. En enero de 1819, las sociedades de turnen fueron colocadas bajo la vigilancia del estado y una reacción despiadada persiguió a Jahn y sus acólitos; el *Turnplatz*¹¹ que había fundado en la Hasenheide¹² en 1811 fue cerrado y entre 1820 y 1842 el turnen fue prohibido, así como todo término que contuviera el radical *turn*. Jahn fue arrestado, acusado de alta traición tras el asesinato del poeta August von Kotzebue, agente ruso y defensor de la política de Metternich,¹³ por un estudiante de apellido Sand, integrante de la *Turnerbund*. La prohibición del turnen no consiguió eliminar la adhesión a sus contenidos, tanto materiales [los ejercicios] como simbólicos [su carácter patriótico-social]. Sus partidarios se vieron obligados a utilizar la palabra *Gymnastik* o la expresión *Leibesübungen*,¹⁴ incluso a emigrar, pero no por ello lo modificaron en nada. En 1827, Ernst Eiselen, asistente de Jahn y coautor de *Die Deutsche Turnkunst*,¹⁵ consiguió permiso para dictar clases de “gimnástica”. Por ese entonces aparecieron muchos trabajos que trataban del turnen con el título gimnástica. En 1838, Albert von Stephany, fundador del turnen en Austria, fue empleado en Viena como profesor de gimnástica “y en 1843 escribió un

¹¹ Espacio para la práctica gímnica al aire libre. Jahn lo llamaba “tie”, recuperando un viejo término germánico para los lugares de reunión públicos porque estaba convencido que era tradición de los antiguos germanos realizar certámenes similares.

¹² “*Páramo de las liebres*”: zona sin cultivar y boscosa cercana a Berlín.

¹³ Klemens von (1773-1859). Conde y príncipe de Metternich-Winneburg, político y diplomático austríaco.

¹⁴ Ejercicios físicos.

¹⁵ Jahn-Eiselen, 1816. Nótese que subsiste la indiferencia entre las palabras gimnástica y gimnasia aún cuando se usan las voces alemanas *Turnkunst* [arte de la gimnasia; arte gímnico] o *Turnen* [gimnasia].

*Gymnastisches Merkbüchlein*¹⁶ que no contenía otra cosa que el *turnen* de Jahn-Eiselen” (Mehl,1986:182). En el mismo año, su hermanastro Rudolf abrió una institución de *turnen* en Praga. Así, la palabra gimnástica se impuso también fuera de Alemania, de la mano de los “turnistas” expulsados de ella. En América, por ejemplo, Beck, alumno de Jahn, tradujo como Tratado de Gimnástica el *Turnkunst* de aquel y llamó a la *Americanische Turnerbund* American Gymnastick Union. De modo general, en toda Europa se designó como gimnástica al *turnen* alemán: *gymnastique* en Francia, *ginnastica* en Italia, gimnástica en España y Rumania, ginástica en Portugal, *gymnastiek* en Holanda.¹⁷ Tras la interdicción, el *turnen* se convirtió en la gimnasia alemana y, bastante más tarde, en el deporte olímpico que conocemos como gimnasia deportiva o artística,¹⁸ pero a mediados del siglo XIX constituía *toda* la gimnástica continental europea aunque, paradójicamente, su preocupación principal no era la salud ni la higiene. Ya en 1810, en *Deutsches Volkstum*, Jahn anticipaba los objetivos del *turnen* cuando reprochaba a los estudiantes su blandura y los exhortaba a fortificarse, endurecerse y despertar su espíritu combativo mediante los ejercicios físicos. En 1843, Rudolf von Stephani tuvo necesidad de aclarar la esencia y los objetivos del *turnen* diciendo que

se equivocan completamente cuando entienden por *turnkunst* las producciones arriesgadas y peligrosas que exhiben frecuentemente los funámbulos y atletas o los llamados “gimnastiqueadores” cuando, por el contrario, son ejercicios completamente sencillos y sin ningún peligro, que pueden ser modificadas con infinitas variaciones y que, debidamente individualizadas, se pueden usar con el mayor éxito para todas las edades y constituciones corporales.¹⁹

Humanismo

En tanto, hacia 1798, la gimnástica de Guts Muths fue llevada por Franz Natchegall a Dinamarca. Per Henrik Ling produjo en la nueva gimnástica un cambio decisivo. Introdujo, mediante ejercicios “formativos” sencillos, construidos y sin aparatos, una sistematicidad y una preocupación postural y modeladora del cuerpo que eran desconocidas en la gimnástica alemana, despreciando los ejercicios

¹⁶ Folleto de Gimnástica.

¹⁷ Para tener una idea cabal de la dimensión de esta “diáspora túrnica”, que difundió el *turnen* alemán por toda Europa y Estados Unidos, habría que agregar a los mencionados los nombres de Karl Euler, Kurt Follen, Franz Lieber y tantos otros.

¹⁸ En la creación de la Federación Internacional de Gimnasia hay que destacar la tarea del belga N. J. Cupérus (1842-1928).

¹⁹ “Bunderturnzeitung” de la Deutsches Turnerbundes, Viena, 1927, p.292 (citado en Mehl). “Gimnastiqueadores” llamaba la gente de circo a los volatineros, así como llamaba “Gimnástica de parterre” o “de trapecio” a los ejercicios circenses en el suelo o en el trapecio.

competitivos y acrobáticos que constituían su principal característica. Pestalozzi, antes que Ling, introdujo la simpleza en los ejercicios corporales educativos, a través de la *Gimnástica Elemental* desarrollada por Niederer y compuesta por ejercicios libres puramente geométricos. La coincidencia entre Ling y Pestalozzi fue reconocida por sus contemporáneos. En 1812, Ling añadió una parte “gimnástica” a una traducción de las obras pestalozzianas que apareció en Lund. Los editores hicieron constar que en los ejercicios de Ling veían el principio fundamental del método Pestalozzi, pero aclarando que seguramente Ling no había sacado su gimnasia del estudio de las obras de Pestalozzi sino del de la Naturaleza (cf. Mehl, 1986:184-89). Es habitual adjudicar la preocupación de Ling por la forma corporal y la postura al hecho de que debía formar, en su Instituto de Estocolmo, profesores de gimnástica para el ejército. Sin embargo, si se repara en el tipo de defectos que apreció en sus reclutas y que enumeró en su *Propuesta* de 1820, se verá que todos ellos constituyen “defectos” anatómicos: postura asimétrica, cabeza colgante, barbilla apoyada, pecho hundido, hombros altos, trasero saliente, caderas asimétricas, piernas rígidas, piernas en forma de paréntesis y de equis (*genuvarum* y *genuvalgum*), pies vueltos hacia adentro, andar oscilante. Si se atiende a las preguntas que recomendó hacerse para la elección de los ejercicios --“¿qué movimientos puedo efectuar con cada miembro de mi cuerpo y en cada articulación?; ¿en qué direcciones y posiciones y con qué actitudes pueden efectuarse los movimientos?; ¿cómo pueden combinarse entre sí los movimientos de varios miembros y articulaciones?”-- puede verse que procuró basar esa elección en una *ratio* (razón, norma, proporción). Si se piensa, en fin, en el objetivo que formuló para la gimnástica, es posible observar que todo remite en Ling a la anatomía y a la fisiología: “Perfeccionar adecuadamente el cuerpo humano con movimientos correctamente determinados. Movimientos correctamente determinados son los que tienen su fundamento interno en la calidad del cuerpo que ha de ser formado con ellos. Se dirá que un cuerpo está formado correctamente cuando todas sus partes están entre sí en una concordancia tan perfecta como sea posible, según las aptitudes de cada uno”. Procedente del racionalismo del siglo XVII y del auge alcanzado por la ciencia de la Naturaleza, la Ilustración vio en el conocimiento de ésta y en su dominio la tarea fundamental del hombre. Sin embargo, en el siglo XVIII la confianza en la razón no equivalió exactamente a la del racionalismo del siglo XVII. En el siglo XVII, la razón fue la facultad por la cual se

suponía que podía llegarse a los principios del ser; de ahí que su misión esencial fuese descomponer lo complejo y llegar a lo simple para reconstruir desde allí toda la realidad. La Ilustración, en cambio, subrayó la importancia de la sensación y la experiencia como modo de conocimiento, frente a la especulación (puramente) racional. Sin embargo, el empirismo de la sensación no era sino un acceso distinto a una realidad que se creía, en el fondo, racional.²⁰ En otras palabras, el racionalismo del XVII era una deducción de principios que no están fuera sino dentro del alma, como “ideas innatas”. En el XVIII, en cambio, la razón fue una facultad humana que se desarrollaba con la experiencia. Para la Ilustración la razón no fue un principio sino una fuerza para transformar la realidad. La razón ilustrada iba del hecho al principio y no a la inversa. La tendencia utilitaria de la Ilustración resalta particularmente en su idea de la filosofía como medio para llegar al dominio efectivo de la Naturaleza y como propedéutica indispensable para la reorganización de la sociedad, la tendencia naturalista se refleja en el predominio dado al método de conocimiento de las ciencias naturales, la tendencia antropológica se deriva del interés superior despertado por el hombre y sus problemas frente a las grandes cuestiones de orden cosmológico.

Muy probablemente, los editores de Ling no mintieran: su afición por los estudios de anatomía y fisiología es conocida. Los ejercicios sencillos, lineales, geoméricamente estilizados y rígidamente ordenados de las gimnasias de Ling y Pestalozzi, tanto como su preocupación por la postura, la simetría corporal y el estudio de la naturaleza, estuvieron más lejos del modelo militar que del modelo de cientificidad que inauguró la revolución científica, según el cual la naturaleza, de cuyo lado quedaba el cuerpo, era similar a un mecanismo (Palma y Wolovelsky,2001:27). François Jacob ha resumido la idea de la organización de lo viviente a principios del siglo XVII como “la combinación de las superficies visibles” (1977:63). Fue con retraso que ese movimiento produjo un cambio en la interpretación de la gimnástica griega y de los ejercicios corporales, pero estas consideraciones cuestionan que haya sido la influencia militar la que condujo a Ling a procurar la sistematización racional de la gimnasia. La historia no revela

²⁰ Véase nuestro comentario en “Educación Física e identidad: conocimiento, saber y verdad”. *La Educación Física en Argentina y en Brasil*, Valter Bracht y Ricardo Crisorio (coord.), La Plata, Al Margen, 2003, pág. 28.

esa influencia en Pestalozzi pero muestra que estuvo imbuido del espíritu de la Ilustración. A propósito, cabe recordar la importancia que para Descartes y para Galilei, fundadores con Kepler y Newton de la denominada ciencia moderna, tuvieron las matemáticas y la geometría, además de la lógica. Para el primero, las ideas innatas, garantizadas por Dios articulado en el *cogito*, incluían las de las matemáticas y las de la geometría; para el segundo “Este libro [el universo] está escrito en lenguaje matemático, y los símbolos son triángulos, círculos u otras figuras geométricas, sin cuya ayuda es imposible comprender una sola palabra de él y se anda perdido por un oscuro laberinto” (Palma y Wolovelsky,2001:33). Sin duda, este tipo de análisis concierne a la historia de la educación pero también atañe a la historia de las ciencias y las técnicas. ¿Cómo lograron los pedagogos aumentar los rendimientos humanos, modificar los procedimientos didácticos, alterar las técnicas corporales y aun transformar los cuerpos? ¿Hacia dónde se orientó este designio aventurado y qué obstáculos debió salvar? El período que va desde los últimos años del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XX incluye, más que ningún otro, los momentos decisivos de esta revolución. Desde fines del siglo XVIII prevaleció la ambición de constituir una verdadera “ciencia” de la educación física. Diversos factores coadyuvaron a ello: hoy en día es bien sabido que el advenimiento de esa supuesta ciencia se caracterizó por la supresión paulatina de las restricciones impuestas por la etiqueta, contra las que se alzaron los ortopedistas. Por ejemplo, Nicholas Andry (1658-1759), doctor en medicina, profesor adjunto y decano de la Facultad de París que introdujo el término *ortopedia* y publicó en 1743 *L'orthopédie ou l'art de prévenir et corriger dans les enfans les difformités du corps*, había escrito en 1723 una tesis titulada *¿Es el ejercicio moderado el mejor medio para conservar la salud?*. Si bien la contribución de Andry a la ortopedia se considera más bien pobre y muchos historiadores piensan que sus únicos aportes fueron el nombre mismo de la especialidad y su emblema (un árbol torcido sostenido por un tutor), aquí rescatamos que, quizás, haya sido también el primero en relacionar los ejercicios corporales con el sistema postural y locomotor. Andry concebía la ortopedia como una actividad preventiva, incluso casera, para mejorar las deformidades esqueléticas de los niños, las cuales pensaba que se debían a defectos posturales y retracciones musculares. De hecho, *L'orthopédie...* lleva por subtítulo “Le tout par des moyens à la portée des Peres et des Meres et de tout les Personnes qui

ont des Enfants à élever”²¹ y está destinada a los padres más razonables, para que puedan cuidar de los aspectos exteriores del cuerpo (de esas “deformidades a las cuales los niños pueden estar sujetos”) ya que de los aspectos internos se ocupa la medicina.²²

Luego, gracias a los diversos tipos de gimnasia, aparecieron imponentes sistemas de ejercicios graduados y seriados que, a su vez, permitieron pasar de una educación basada en procedimientos dispares a un sistema progresivo, analizado escrupulosamente. Este acontecimiento hizo que pasara inadvertida, en ese mismo instante decisivo, la eclosión de la noción de "entrenamiento", destinada a cimentar las técnicas características de una educación física todavía por venir. Asimismo, fue preciso que el desarrollo de un modelo de regulación geométrica del gesto, característico de las modalidades gímnicas, dejara de trabar de diversos modos el conocimiento de la función motriz del cuerpo humano. En este sentido, los principios mecánicos de la gimnástica estorbaban a menudo la representación "energética" del entrenamiento. Las escuelas gímnicas tendieron entonces hacia la racionalización científica. Sus procedimientos empíricos evolucionaron y se transformaron en métodos desde el momento en que comenzaron a producir fórmulas didácticas (descripciones analíticas de ejercicios, enumeraciones de metas, indicaciones acerca de las condiciones de ejecución), a obtener determinados elementos invariables (ejercicios simples, combinados, preparatorios, de aplicación, etc.) y a ordenar los efectos conocidos (desarrollo muscular, mayor movilidad de las articulaciones, controles analíticos de los movimientos, etc.). Además, los análisis fraccionados de los movimientos humanos y la descripción de las trayectorias anunciaban la voluntad pedagógica de controlar las graduaciones y series de ejercicios, y de dominar en todos sus detalles el movimiento de cada parte del cuerpo, aun a riesgo de reducir al mínimo y hasta omitir las demás propiedades del movimiento. No obstante, los tratados que propagan las nuevas pedagogías se limitan a describir las "transformaciones" orgánicas anunciadas. Es decir, este primer encuentro de la educación física con la

²¹ “Todo por medios al alcance de los Padres y de las Madres, y de todas las personas encargadas de la educación de los niños”.

²² Para una lectura de *L'orthopédie...* desde la perspectiva de la educación del cuerpo en cada época, véase la tesis de maestría en Educación Corporal *La administración del cuerpo infantil en el siglo XVIII: una lectura sobre el inicio de la ortopedia infantil*, realizada por Daniela Yutzis bajo la dirección de Edgardo Castro.

ciencia moderna fue más el resultado de la influencia de un modo de pensar que del pensamiento y el trabajo de los científicos en el campo de las prácticas corporales. Ling y Pestalozzi no fueron científicos. Antes bien, representaron la vocación de filósofos, pedagogos y médicos por encontrar métodos racionales y sistemáticos que aseguraran los resultados de la educación y de la higiene.²³ En otras palabras, la inclinación a simplificar y sistematizar la gimnasia, a sustentarla en el estudio de la anatomía y la biología, no fue el efecto de un azar o del hábito castrense sino del interés por el conocimiento de la naturaleza, del recurso a las matemáticas como medio de conocimiento y del uso o la búsqueda de un método (Palma y Wolovelsky, 2001:26); todo esto caracterizó la aparición y constitución de la ciencia moderna, pero no encarnó la preocupación de la ciencia misma, o de los científicos de entonces, por la educación y los ejercicios corporales. Deberá transcurrir aún el siglo XIX, abrir “algunos cadáveres”, como pedía y hacía Xavier Bichat,²⁴ y articular la medicina con la química fundando la fisiopatología, para cambiar la “máquina”, el cuerpo que funcionaba por combinación de las superficies visibles, por la “usina”, el cuerpo sede del intercambio y la generación de energía. Entonces la gimnástica será a su vez cambiada por la educación física (*physica*) y los científicos la promoverán y se ocuparán de ella.

Educación Física

De modo que la Educación Física es una disciplina joven, incluso muy joven. Su nacimiento puede datarse con precisión. En la segunda mitad del siglo XIX, médicos y fisiólogos promovieron y consumaron un movimiento de “reforma de la gimnástica” que procuró el desplazamiento de la gimnástica alemana por el *sport* inglés en toda la Europa continental. Esa intervención tuvo lugar en el marco de la medicina social urbana organizada en el siglo XVIII, cuyo emergente y correlato científico fue la fisiología. Surgida del contacto de la profesión médica con otras ciencias afines, particularmente con la química, la fisiología cambió el concepto de *naturaleza*, el cual pasó a designar no sólo el mundo exterior a la mente, como en Descartes, sino lo que debía considerarse *normal* respecto de los seres humanos.

²³ La ilusión de Comenio de encontrar un método universal para enseñar todo a todos es ilustrativa de esta vocación.

²⁴ Fisiólogo francés (1771-1802), autor del *Traité des membranes nen général et des diverses membranes en particulier* y de *Recherches physiologiques sur le vie et le mort* del que se dice que en un solo invierno llegó a diseccionar seiscientos cadáveres.

Según Foucault, hasta fines del siglo XVIII lo normal estuvo implícito en el pensamiento médico apenas como un punto de referencia que permitía situar y explicar la enfermedad, pero en el siglo XIX alcanzó verdadero relieve y, a partir de él, “la experiencia de la enfermedad tratará de ilustrarse y el conocimiento fisiológico, en otro tiempo saber marginal para el médico, y puramente teórico, va a instalarse (Claude Bernard es un testimonio de ello) en el corazón mismo de toda reflexión médica” (Foucault,1996:61). La inclusión de la práctica médica en un cuerpo de ciencia físico-química despojó a la naturaleza del carácter matemático y mecánico que le habían atribuido Galilei y Descartes, y desplazó definitivamente el entendimiento del cuerpo humano como una máquina para concebirlo como un organismo en intercambio con el medio ambiente. En la segunda mitad del siglo XIX, la valoración de las funciones vitales acabó con el predominio de las taxonomías y la geometría del movimiento (cf.Rauch,1985:10). Esta comprensión de lo natural como normal y del cuerpo humano como un organismo se hace visible en el discurso de los reformadores de la Gimnástica. En primer lugar, a los ejercicios corporales “artificiales” de la Gimnástica opusieron ejercicios que emplearan “los movimientos naturales del cuerpo, aquellos a que se siente el hombre llevado instintivamente, y que pueden, por esta razón, llamarse ejercicios *naturales*” (Lagrange,1894:11). La gimnástica alemana no era un método fisiológico y natural de educación: en la vida no se realizaban nunca movimientos como los que se ejecutaban en las paralelas, las anillas, el trapecio o la barra, ni había en la naturaleza ejemplos de esfuerzos prolongados como los que requerían los ejercicios de suspensión y apoyo que la caracterizaban. Las paralelas, por ejemplo, prácticamente el símbolo de la gimnástica alemana, eran “un instrumento contra la naturaleza” (Mosso,1894:128) que debía excluirse de los aparatos de cualquier gimnasia fisiológica y racional. En segundo lugar, a la fuerza muscular opusieron el vigor y la robustez del organismo; al trabajo centrado desigualmente en los músculos, el ejercicio uniformemente distribuido en el cuerpo entero; al esfuerzo local e intenso, el ejercicio integral y moderado; al trabajo, el placer. En tercer lugar, a la dificultad de los ejercicios de la gimnasia de aparatos opusieron la facilidad, la naturalidad y la espontaneidad de los juegos. Uno de los defectos capitales de los métodos artificiales y, por tanto, difíciles, era que no ponían el ejercicio al alcance de todos, menos aún de todos los niños: atendían y seleccionaban a los más aptos para hacer de ellos atletas, individuos selectos, pero abandonaban a los

más débiles, a la gran mayoría, “a todas las miserias físicas y morales que se derivan de la falta de ejercicio” (Lagrange,1894:21). La ciencia mostraba que la gimnástica era muy inferior a los juegos, tanto en *cantidad* de ejercicio muscular como en cuanto a la *calidad* del mismo. Sus movimientos regulares y necesariamente menos variados no aseguraban una repartición igual de la actividad entre todas las partes del cuerpo, y el ejercicio mismo, no estando acompañado de placer, era menos saludable, pues “una excitación cerebral acompañada de placer tiene sobre el cuerpo una influencia mucho más fortificadora” (Mosso,1894:112).²⁵ La gimnasia, tal como se hacía entonces en las escuelas del continente, no servía para hacer fuertes y vigorosos a los jóvenes sino que, por el contrario, contribuía a provocar la “ruina del cerebro” (Mosso,ibíd.:72,117,118-119). Los programas escolares exigían a los niños y jóvenes un trabajo y una disciplina excesivos, que extenuaban la mente y atrofiaban la voluntad y la inventiva, y la gimnástica, con sus movimientos aislados, su jerga técnica, sus fórmulas y mandatos, su deseo de orden y de simetría, lejos de otorgarle un descanso agregaba nuevas fatigas al cerebro. Por todo esto, para bien de la juventud y de la nación, resultaba imperioso reformar la gimnástica, cambiar su curso y su contenido, situarla en la dirección que marcaba la fisiología siguiendo las leyes de la naturaleza. Igualmente, resultaba indispensable reformar los horarios y programas escolares respetando los límites que la fisiología imponía al trabajo intelectual y destinando mucho más tiempo para el ejercicio libre de los juegos, “para el desarrollo del organismo y para el reposo del cerebro” (Mosso,ibíd.:73), así como dotar a las escuelas de las condiciones de higiene necesaria, de los metros cuadrados mínimos de espacio libre que cada alumno requería y, sobre todo, de patios y jardines lo suficientemente grandes y aireados para el recreo de los estudiantes.

Política, ciencia

La reforma de la Gimnástica fue una empresa radicalmente política. Las referencias condensadas en los párrafos anteriores, que no exponen resultados científicos sino que ponen a la ciencia como garantía de una educación del cuerpo diferente y de una nueva educación, reflejan el estilo y el contenido de una obra articulada en un conjunto de acciones políticas, llevadas a cabo por médicos,

²⁵ En este pasaje Mosso refiere largamente a la obra de Herbert Spencer, *Education: Intellectual, Moral, Physical*, publicada en 1861.

expertos y políticos, publicaciones e instituciones especializadas, y por los propios estados, que entre 1880 y 1890 acuñaron y consolidaron la expresión Educación Física para reemplazar definitivamente el término Gimnástica en la designación de las prácticas corporales educativas. A partir de 1874, Koch introdujo el *fussball* en los gimnasios alemanes y Zehender impulsó los juegos en las escuelas de Rostock desde 1882. En 1876, el octavo Congreso alemán de gimnástica, reunido en Braunschweig, pidió que “los juegos fueran introducidos y ejercitados como un complemento necesario de la gimnástica”.²⁶ En 1882 se conoció una célebre circular del ministro de Instrucción Pública von Gossler, que puede considerarse como el principio de la reforma en Alemania; en una relación de las publicaciones hechas sólo en ese país en el decenio de 1880, debida a Eckler (1892), podían contarse cerca de 55 escritos sobre los juegos para la juventud y para el pueblo,²⁷ a los hay que agregar los numerosos escritos de Marey, Lagrange, Demeny y de Coubertin en Francia (este último fundador de los Juegos Olímpicos modernos), de Docx en Bélgica, de Burguerstein en Austria, de Mosso en Italia. En 1883, el gobierno de Bélgica organizó una capacitación en juegos para los maestros de gimnástica y numerosos escritos promovieron la introducción de los juegos en las escuelas. En 1888, el Ministerio de Instrucción de Italia nombró una Comisión para revisar los programas de enseñanza de la gimnástica. En mayo del año siguiente, el ministro de Instrucción Pública de Hungría encargó a la Sociedad de Higiene propuestas para reformar la educación física de la juventud y publicó los resultados de esos estudios.²⁸ Una circular de 1890 del ministro de Instrucción de Austria ordenaba a los directores de las escuelas que tomaran medidas para que los escolares pudieran aprender a nadar en el verano y a patinar en el invierno, invitaba a los maestros a interesarse por los juegos y a entretenerse con los alumnos todo lo que pudieran fuera de las aulas de la escuela; también fijaba subsidios para los que quisieran viajar al extranjero a capacitarse en los juegos. En 1887, el ministro de Instrucción Pública de Francia encargó al fisiólogo Marey

²⁶ En el discurso de los “reformadores de la Gimnástica”, la palabra juegos refiere invariablemente a los *sports* ingleses, a los deportes. Cuando alude a otros juegos estos tienen, de todos modos, características muy similares a las de aquellos. La analogía se verifica tanto en el italiano Mosso como en los franceses Lagrange, Demeny, Marey, de Coubertin; en los alemanes von Gossler, Koch, Raydt y Schmidt, como en el coronel belga Docx o en los húngaros Dollinger y Suppan.

²⁷ Ueber Jugend, und Volksspiele. *Central-Ausschusses Forderung der Jugend und Volksspiele in Deutschland* (citado en Mosso).

²⁸ J. Dollinger und W. Suppan. *Ueber die körperliche Erziehung der Jugend*. Stuttgart, 1891 (citado en Mosso).

la formación de una comisión para revisar el programa de enseñanza de la gimnástica; el gobierno financió los viajes al extranjero de algunos de sus miembros²⁹ e imprimió y publicó inmediatamente los trabajos elaborados por ella;³⁰ la ciudad de París y el gobierno de la República dieron a Marey los medios para hacer una estación fisiológica;³¹ se fundaron dos sociedades para promover la reforma de la gimnástica: la *Société pour la propagation des exercices physiques dans l' education*, presidida por Jules Simón, y la *Ligue nationale de l' education physique*, presidida por Berthelot;³² se promovieron debates sobre las condiciones de las escuelas y la “ruina del cerebro” en la Academia Médica de París (Mosso,1894:71). Los fundamentos de la reforma se encuentran en varios libros y escritos franceses de la época, especialmente en los de Ferdinand Lagrange,³³ Georges Demeny³⁴ y Pierre de Coubertin,³⁵ y en otros dedicados al estudio de la fisiología del esfuerzo. Fue Francia, en efecto, el país que más se ocupó en mejorar la educación física de la juventud a fines del siglo XIX y el que lo hizo del modo más comprometido y científico. En ningún otro país el Estado invirtió tanto ni los médicos, los fisiólogos y los hombres de ciencia participaron tan activamente en el estudio de las mejoras que habían de introducirse en la educación física.

Por tanto, en términos estrictos, la Educación Física es un producto moderno. Más aún, cabalmente moderno. No sólo nació en medio de la modernidad –Europa, 1880/1890- sino que lo hizo de un parto característicamente moderno: del vientre de la ciencia y de la mano del Estado. El motivo de la

²⁹ Véase la narración de F. Lagrange como delegado de la comisión al congreso de Dinant (Bélgica), presidido por el coronel G. Docx. “cuyo programa estaba formulado de la siguiente manera: *Los juegos; sus efectos físicos; su función en la higiene del niño; su elección según la edad, el sexo, las condiciones sociales, etc.*”, en *La higiene del ejercicio en los niños y en los jóvenes*, Madrid, Librería de José Jorro, 1894, págs. 34-47.

³⁰ *Travaux de la Commission de Gymnastique*, París, Imprimerie nationale, 1889. *Musée pédagogique. Mémoires et documents scolaires*, num. 77, y *Manuel d'exercices gymnastiques et de jeux scolaires*. París, Imprimerie nationale, 1891.

³¹ También en otros países se crearon laboratorios fisiológicos, como el de Foster en Londres y el de Mosso en Turín.

³² En opinión de Mosso “basta citar estos nombres para ver qué hombres eminentes dirigen ahora la reforma de la educación física en Francia”, *op.cit* pág.84.

³³ *Physiologie des exercices du corps*, París, 1888; *L' Hygiène de l' Exercice chez les enfants et les jeunes gens*, París, 1890; *De l' Exercice chez les adultes*, París, 1891.

³⁴ *Resume de cours théoriques sur l' éducation physique*, Le Mans, 1886; *De la précision des méthodes d'education physique*, Revue scientifique, 1890.

³⁵ *L' éducation anglaise en France*, París, 1889.

reforma, en efecto, no fue la inclusión de los juegos (deportes), ni como complemento ni como parte principal de la gimnástica, sino la adecuación de ésta a los desarrollos y requerimientos de la ciencia, es decir, para el caso, de la fisiología. Pues “el problema de la educación física no puede resolverse ni por los militares, ni por los profesores de pedagogía, ni por los maestros de gimnástica. De cualquier parte que se levante la corteza se encontrará siempre que el fundamento de la gimnástica es un tema de fisiología” (Mosso,1894:86). De la fisiología dice Joan Corominas (1997) en la entrada “Físico” de su *Breve Diccionario Etimológico: (1765-83)* “estudio de la naturaleza (aplicado a las funciones naturales del cuerpo)”, gr. *physiología*, de *physikós* “relativo a la naturaleza” (derivado de *phýsis* “naturaleza”, y éste de *phýō* “yo nazco, broto, crezco”).

Uno de los más graves errores de la gimnástica fue el de no tener en cuenta las condiciones naturales, las leyes mecánicas de la naturaleza. Debemos continuamente estudiar en la naturaleza cómo fueron resueltos por los animales, por medio de la selección, los problemas del movimiento, y seguir a la naturaleza según los ejemplos que ésta nos indica (Mosso,1894:130).

En todos los reformadores de la Gimnástica, médicos la mayoría de ellos, se encontrará en el combate con la gimnástica alemana un ardor similar al de Mosso y la misma acusación de ser un “método artificial” de educación física. La reiterada defensa de la gimnástica sueca y los argumentos que se utilizaban constituyen una prueba adicional de que el problema de la reforma no fue la oposición gimnástica-deporte sino la “artificialidad” de la gimnástica alemana y su falta de “cientificidad”. Contrariamente, se destacará a menudo que Ling, el creador de la gimnasia sueca, estudió anatomía y fisiología antes de consagrarse a la Gimnástica y que, además, exigía a sus discípulos esos mismos conocimientos y una actitud científica. Se subrayará, a su vez, la sencillez y la naturaleza de los ejercicios de su sistema y su tendencia fisiológica e higiénica pero, sobre todo, su voluntad científica, tal cual la refleja el siguiente pasaje de un libro de gimnástica sueca: “Todo movimiento que no esté científicamente determinado en cuanto a su causa y en cuanto a sus efectos anatómicos y fisiológicos, en cuanto a su principio y a sus consecuencias, no es un movimiento gimnástico”.³⁶ Con igual énfasis se reivindicará el empeño científico de la reforma

³⁶ Schenström, K., *Reflexions sur l'education physique*, París, 1880 (citado en Mosso).

de la Gimnástica en Francia: el programa científico de Marey respecto de las investigaciones futuras y de los perfeccionamientos que podía traer la fisiología a la educación física; el proyecto de la ciudad de París de fundar una escuela para que “la fisiología pueda aplicarse al más elevado de los fines que tenga la ciencia, el del perfeccionamiento *físico* del *hombre*” (Mosso,1894:89, cursivas nuestras); el convencimiento de Demeny en cuanto al triunfo inexorable de la fisiología en la transformación científica de la gimnasia, su infatigable invención “de aplicaciones de la fisiología a la gimnástica, que ahora ha puesto juntos todo un arsenal de instrumentos nuevos, que sirven para medir las formas del hombre y del movimiento” (Mosso,ibíd.:90).

Artificio, naturaleza

En lo tocante a la oposición artificio-naturaleza, el punto de partida de los argumentos será la idea de que la civilización ha creado un ambiente artificial, que las condiciones de la vida urbana moderna son totalmente diversas de las de la vida natural y que, poco a poco, disminuyen la robustez y el vigor del organismo. En un extenso pasaje de *La higiene del ejercicio en los niños y en los jóvenes*, que transcribo abreviado, escribió Ferdinand Lagrange:

Los hábitos impuestos en nuestros días al niño están en perpetua contradicción con sus necesidades y su instinto. Entregado a su propio impulso, el niño se mueve sin cesar; salta, corre, trepa. Pero en clase, y aún en familia, el escolar debe ‘constantemente’ contenerse [...] Lo exagerado de esta sujeción es precisamente lo que mata en el niño el gusto del ejercicio [...] Todos los impulsos instintivos pierden su intensidad cuando se reprimen constantemente sus manifestaciones exteriores [...] y así sucede que la necesidad del ejercicio, garantía del equilibrio funcional de nuestros órganos, puede ser aminorada y aún destruida por las trabas puestas a su libre satisfacción [...] La acomodación no es un resultado de orden moral, solamente; es efecto, sobre todo, de una adaptación material de los órganos a los nuevos hábitos de vida. La acomodación a la inmovilidad no se obtiene sino a costa de cierta degeneración de los órganos motores. A medida que el ser vivo se habitúa a soportar la privación de movimiento, sus miembros se acomodan a esta disminución de ejercicio, por una disminución de fuerza [...] es que ha concluido por destruirse en él ese instinto del movimiento, esa necesidad de ejercicio, tan imperiosa en el animal salvaje y en el niño libre” (1894:3-5).

La crítica no se detiene en el sistema escolar: ataca las condiciones de vida y los medios de hacerles frente. Mosso compara las ciudades de su tiempo con “los monstruos que crecen en condiciones patológicas, donde el cerebro y los músculos, que son la industria y las oficinas, ahogan los órganos de la respiración, que son las plazas y los jardines” (1894:99) y considera que la gimnástica fue sin

duda inventada para remediar la falta de movimiento, pero “no es un método fisiológico y natural de educación, sino un medio artificial para corregir los defectos de la vida sedentaria, y no debemos imponer el arte donde es suficiente y puede triunfar por sí la *naturaleza*” (ibíd.:112, cursivas nuestras). Refiere que en los alrededores de Londres, los sábados a la tarde, “por todas partes se juega. Es una multitud enorme, que huye de la ciudad y corre fuera, para tomar un poco de aire y dar un poco de desahogo a los músculos, entorpecidos por la vida sedentaria de la semana” (ibíd.:25). Recuerda que ya Spencer, en su libro sobre la educación, escrito treinta años atrás, juzgaba que la gimnástica era un ejercicio artificial que no podía suplir al ejercicio espontáneo de los juegos (cf. ibíd.:111).

La gimnasia alemana tiende a localizar la fatiga en algunos grupos de músculos, y esto es un grave defecto. La fatiga general, como se obtiene en los juegos libres, en las marchas, en el remar, en la lucha, en la natación, es ciertamente más útil al organismo, y es fisiológicamente la verdadera fatiga a la cual debemos habituarnos para hacernos robustos (ibíd.:120).

Porque

La robustez del organismo es la resultante de muchas funciones. La piel, los pulmones, el corazón, el sistema nervioso y los órganos digerentes, son ciertamente más importantes que los músculos. Por esto, en la educación física no se debe dar una importancia preponderante al ejercicio de los músculos. Las marchas al sol, el patinar, los baños, el impulso, la carrera, y todo lo que haga fatigarse, consumir lentamente nuestro organismo y reconstruirlo en condiciones atmosféricas mejores, en un ambiente que excite los procesos *de la vida*, todo esto constituye el fundamento de la verdadera y buena gimnasia” (ibíd.:100, cursivas nuestras).

Ferdinand Lagrange sintetiza y circunscribe la oposición artificio-naturaleza clasificando los ejercicios físicos en *naturales*, que son los que tienden a utilizar “los movimientos naturales del cuerpo, aquellos a que se siente el hombre llevado instintivamente”, y *artificiales*, que son los que “exigen que el hombre ejecute movimientos a los que no es llevado naturalmente” (1894:11). Una marcada diferencia entre una y otra clase de ejercicios es que los primeros evitan las dificultades mientras que los segundos las buscan. “En los ejercicios artificiales la dificultad reside en el movimiento mismo, mientras que en los naturales el movimiento se hace más difícil únicamente por la perfección mayor que se le exige” (ibíd.:14). Por otra parte, los ejercicios artificiales exigen del hombre “esfuerzos musculares mucho más intensos que aquellos a que se siente naturalmente llevado, y movimientos más difíciles que los movimientos *instintivos*.

Tienden, por esta razón, a hacerle más fuerte y más diestro de lo que estaba llamado a ser por su *naturaleza* [...] Perfeccionan al hombre, pero a costa de un trabajo difícil para el que no todos son aptos [...] y los que se aficionan a ellos son los mejor dotados físicamente, los más fuertes, justamente los que mejor se podrían pasar sin ellos” (ibíd.:15-16, cursivas nuestras). En cambio, “la primera regla de la fisiología es la de seguir las leyes de la naturaleza, y de conceder al organismo el tiempo que es necesario para desarrollarse” (Mosso,1894:118).

Estas referencias deberían bastar para deshacer algunos equívocos que son producto, en general, de los que Foucault criticaba como *trabajos de historiador* y diferenciaba de los que llamaba *trabajos de historia*: aquellos, incluidos los nuevos y supuestamente críticos, se apoyan en la constancia, la continuidad y la unidad o la totalidad; éstos hacen resurgir el acontecimiento y la ruptura, además de establecer una relación de diligente cuidado con la historia, más propiamente con la genealogía, de los conceptos. Claramente, la Educación Física no se sitúa en la continuidad de la gimnástica alemana (mucho menos de la griega) sino que se constituye *contra* ella. Más allá de la fascinación de los pedagogos, científicos de la educación e historiadores de la Educación Física (la mayoría de estos últimos nacidos y criados en ella misma) por *Vigilar y castigar*, por el problema de la formación de cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables, por la producción de una individualidad disciplinaria - problemas en verdad más propios de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y, por ende, de la gimnástica- la Educación Física se sitúa en un escenario y un tiempo que la proyección en el campo de la educación del dispositivo disciplinario no alcanza a explicar, al menos si no se lo opone y a la vez se lo completa con el dispositivo biopolítico de seguridad. En la Europa de fines del siglo XIX la perspectiva biopolítica ya había modificado los dos ejes del proceso de disciplinarización: la noción de normalización y el papel de las ciencias humanas. A lo largo de esa centuria, estas últimas se convertirán en las ciencias de la normalidad, en las que establecerán qué es lo normal y qué lo anormal. De este modo fortalecieron por un lado los mecanismos de disciplinarización individual, pero englobaron por el otro la noción de población y los mecanismos de su disciplinarización. Es la población la que requiere una educación física capaz de poner “el ejercicio al alcance de todos” -como pedía Lagrange en 1894- para no

abandonar a la gran mayoría, “a todas las miserias físicas y morales que se derivan de la falta de ejercicio”. En *Seguridad, territorio y población*, Foucault precisa la idea de normalización distinguiendo la relación de la disciplina con la norma de la relación que establece con la norma el dispositivo biopolítico de seguridad. En el primer caso se plantea ante todo un modelo óptimo,

que se construye en función de un determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria consiste en tratar de conformar las personas, los gestos y los actos a este modelo [...] En otros términos, lo que es fundamental y primero en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma [...] A causa de ese carácter primario de la norma en relación con lo normal [Foucault dice que le] gustaría decir, acerca de lo que ocurre en las técnicas disciplinarias, que se trata más de una normación que de una normalización. Perdonenme el barbarismo; lo uso, en fin, para destacar el carácter primario y fundamental de la norma” (2006:75-76).

Lo inverso sucede en el caso de los dispositivos biopolíticos de seguridad, en los que se tiene un sistema exactamente inverso al que podía observarse respecto de las disciplinas, y para los que Foucault prefiere reservar el término “normalización”:

Ahora, al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. [Se tiene] entonces algo que parte de lo normal y se vale de ciertas distribuciones consideradas, para decirlo de alguna manera, como más normales o, en todo caso, más favorables que otras. Y esas distribuciones servirán de norma. La norma es un juego dentro de las normalidades diferenciales. Lo normal es lo primero y la norma se deduce de ello, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades. Por consiguiente, [...] ya no se trata de una normación sino más bien, o en sentido estricto, de una normalización (ibíd.:83-84).

En el mismo sentido se modifica también la función política de las ciencias humanas, que ya no serán simplemente un saber de la normación sino de la normalización, esto es, no sólo deberán definir la norma de lo humano sino incluir, a través de sus discursos, la normalidad de lo humano en los dispositivos de seguridad. Otro equívoco del que podrían librarnos estas referencias es el de la transitada “herencia militar” de la Educación Física, otra vez tan heredada de cierto sentido común de pedagogos y científicos de la educación como de historiadores de la Educación Física. En realidad, ésta se constituyó no sólo contra la artificialidad de la gimnástica alemana sino también contra su tendencia militar.

En Francia, a pesar de la superioridad científica de los hombres que se han puesto a la cabeza del movimiento para la reforma de la gimnástica, el progreso fue menos rápido que en Alemania. Las razones son varias y más que todo perjudica a la gimnástica francesa su tendencia demasiado militar. Los maestros de gimnasia salen casi exclusivamente de la escuela de Vincennes, y esto es un grave daño, porque la educación física viene así a encontrarse exclusivamente en las manos de los ex-militares y de personas que tienen una cultura insuficiente. La gimnástica militar, que sirve para los soldados se aplica a la juventud, los ejercicios para el hombre adulto se hacen ejecutar al muchacho, y esto es un grave error (Mosso, 1894:95).

Tras citar a Guts Muths, para quien “el juego debía tener una gran importancia en la educación”, (tanta que escribió, a fines del siglo XVIII, “que *debemos conducir diariamente a nuestros hijos a jugar, como se conducen al trabajo*” [cursivas suyas], Mosso se lamenta:

Pero en vez de dejar crecer la gimnasia al aire libre y al sol, se la encierra pronto en las palestras; los militares se apoderaron de ella y la llenaron de fórmulas y de mandatos: aquella se hizo una teoría abstracta de los movimientos, llena de obscuridades que fatigan la mente; la atención de los gimnastas se concentró sobre los músculos, pensando poco en el organismo entero, en el corazón, en los pulmones, etc. (ibíd.:76).

Bíos, Zoê

En el arranque mismo de su obra *Bíos*, Roberto Esposito pregunta “¿Qué debe entenderse por *bíos*? ¿Cómo debe pensarse una política directamente orientada hacia él?”.

De poco sirve, en relación con estas preguntas, remitirse a la figura clásica del *bíos politikós*, pues, al parecer, la semántica en cuestión obtiene sentido precisamente de su retiro. Si se desea permanecer dentro del léxico griego y, en especial, aristotélico, más que al término *bíos*, entendido como «vida calificada» o «forma de vida», la biopolítica remite, si acaso, a la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también. Pero, debido a este intercambio terminológico, la idea de biopolítica parece situarse en una zona de doble indiscernibilidad. Por una parte, porque incluye un término que no le corresponde y que incluso amenaza con distorsionar su rasgo más pregnante; por la otra, porque refiere a un concepto –justamente el de *zoé*– de problemática definición él mismo: ¿qué es, si acaso es concebible, una vida absolutamente natural, o sea, despojada de todo rasgo formal? Tanto más hoy, cuando el cuerpo humano es cada vez más desafiado, incluso literalmente atravesado por la técnica. La política penetra directamente en la vida, pero entretanto la vida se ha vuelto algo distinto de sí misma. Y entonces, si no existe una vida natural que no sea, a la vez, también técnica; si la relación de dos entre *bíos* y *zoé* debe, a esta altura, incluir a la *téchne* como tercer término correlacionado, o tal vez debió incluirlo desde siempre, ¿cómo hipotetizar una relación exclusiva entre vida y política? (2006:25).

Luego cataloga los escritos y autores que se refieren explícitamente al concepto de biopolítica, “en tres bloques diferenciados y sucesivos en el tiempo,

caracterizados respectivamente por un enfoque de tipo organicista, antropológico y naturalista” (ibíd.:27). El primero y el último repliegan la vida humana sobre la animal -el *bíos* sobre la *zoé*- de un modo similar a como creo que lo ha hecho y hace la Educación Física. Esposito vincula al primer movimiento una serie de ensayos, principalmente alemanes,³⁷ pero pide prestar atención al sueco Rudolph Kjellen, probablemente el primero en emplear el término “biopolítica”, quien explicita que tal denominación apunta también “a expresar la dependencia que la sociedad manifiesta respecto de las leyes de la vida” (ibíd.:28).³⁸ Como bien advierte Esposito:

Lo que comienza a perfilarse es la referencia a un sustrato natural, un principio sustancial, resistente y subyacente a cualquier abstracción, o construcción, de carácter institucional. En contra de la concepción moderna, derivada de Hobbes, de que sólo se puede conservar la vida si se instituye una barrera artificial frente a la naturaleza, de por sí incapaz de neutralizar el conflicto e incluso proclive a potenciarlo, vuelve a abrirse paso la idea de la imposibilidad de una verdadera superación del estado natural en el estado político. Éste no es en modo alguno negación del primero, sino su continuación en otro nivel, y está destinado, por consiguiente, a incorporar y reproducir sus caracteres originarios (2006: 29).

“Este proceso de naturalización de la política [...] se acelera decididamente en un ensayo del barón Jacob von Uexküll”,³⁹ que subordina la anatomía y la fisiología a la patología, y en el del inglés Morley Roberts,⁴⁰ cuyo presupuesto de fondo es también “la conexión no sólo analógica, sino real, concreta, material, de la política con la biología, en especial con la medicina” y cuya perspectiva respecto de la relación entre patología y fisiología no está lejos de la de Uexküll (ibíd.:29-31). Tras el macabro desenlace que este organicismo de los años veinte y treinta tuvo en el nazismo, la segunda oleada de interés por la temática biopolítica, registrada en Francia en el curso de los sesenta, muestra un debilitamiento de la categoría, “como no podía ser de otra manera en un marco histórico profundamente cambiado por la derrota epocal de la biocracia nazi” (ibíd.:33). La tercera etapa de estudios biopolíticos es la que más nos interesa aquí, en buena medida porque es la que más se relaciona con la Educación Física, y porque aún está en curso. Los detalles de su advenimiento se encuentran en el libro de Esposito (ibíd.:36-7), de

³⁷ *Zum Werden und Leben der Staaten*, de Karl Binding (1920), *Der Staat als lebendiger Organismus*, de Eberhard Dennert (1922) y *Der Staat, ein Lebenwesen*, de Eduard Hahn (1926).

³⁸ R. Kjellen, *Grundriss zu einem System der Politik*, Leipzig, 1920, págs. 93-4.

³⁹ *Staatsbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie der Staates* (1920).

⁴⁰ *Bio-politics. An essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism* (1938).

modo que no nos detendremos en ellos sino en sus características. El rasgo distintivo es ahora “un marcado naturalismo”, una “referencia directa y persistente a la esfera de la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política” (ibíd.:37), la cual, aun observando las distancias históricas, ideológicas y teóricas, recuerda la permanente alusión a la naturaleza de los “reformadores de la gimnástica”:

la biopolítica norteamericana ve en la naturaleza su propia condición de existencia: no sólo el origen genético y la materia prima, sino también la única referencia regulativa. Lejos de poder dominarla, o “darle forma” según sus fines, la política resulta ella misma “conformada” de una manera que no deja espacio para otras posibilidades constructivas (ibíd.:37-8),

del mismo modo que, para Lagrange, la naturaleza “conformaba” los límites de la fuerza y la destreza de un individuo. Según Esposito, en el origen de esta formulación pueden individualizarse dos fuentes: el darwinismo social y la investigación etológica. El punto de partida más significativo de la primera “debe buscarse en *Physics and politics*, de Walter Bagehot, dentro de un horizonte que abarca a autores disímiles” (ibíd.:38), entre ellos Spencer, quien, como vimos, ya había sido referencia para Mosso (1894:111-12),

aunque con la tajante advertencia [...] de que la relevancia de la perspectiva biopolítica reside en la transición de un paradigma físico a uno, precisamente, biológico. En definitiva, más que otorgar a la política un estatuto de ciencia exacta, lo que importa es reconducirla a su ámbito natural, entendido justamente como el plano vital del que ella surge en cada caso y al que inevitablemente regresa. *Esto se refiere, ante todo, a la condición contingente de nuestro cuerpo, que mantiene la acción humana dentro de los límites de determinadas posibilidades anatómicas y fisiológicas; pero también a la configuración biológica, o incluso –en el léxico de la naciente sociobiología- al bagaje genético del sujeto*” (Esposito,2006:38, cursivas nuestras).

Ya expresamos la idea, muchas veces olvidada o no tenida en cuenta, de que la fisiología despojó a la naturaleza del carácter matemático y mecánico que le había atribuido la “revolución científica” y desplazó definitivamente el entendimiento del cuerpo humano como una máquina para concebirlo como un organismo. En cuanto a todo lo que se relaciona con el bagaje genético de los sujetos, hemos hecho ver en distintos escritos y exposiciones que la “diferenciación” genética de los “talentos” deportivos, tan cara a los entrenadores, médicos, fisiólogos del deporte y

profesores de educación física, en general, no es sino una metáfora aséptica de la semántica biopolítica.⁴¹

Contra la tesis de que los acontecimientos sociales requieren explicaciones históricas complejas, estos son atribuidos a dinámicas ligadas, en última instancia, *a las necesidades evolutivas de una especie, como la nuestra, que difiere, cuantitativa pero no cualitativamente, de la especie animal que la precede y la incluye. Así, tanto la actitud predominantemente agresiva como la actitud cooperativa de los seres humanos son atribuidas a modalidades animales instintivas* (Esposito, ibíd.:38-9, cursivas nuestras).

Recordemos la exhortación de Mosso a estudiar continuamente “en la naturaleza cómo fueron resueltos por los animales, por medio de la selección, los problemas del movimiento, y seguir a la naturaleza según los ejemplos que ésta nos indica”, así como la relación que establece Lagrange entre naturaleza e instinto, y sus continuas referencias a los “instintos”, los “impulsos instintivos”, el “instinto del movimiento”. Por otra parte, el ya señalado deslizamiento que la fisiología del siglo XIX operó en el concepto de naturaleza, por el cual éste pasó a indicar lo normal de los seres humanos, no deja de coincidir con el deslizamiento operado por la biopolítica norteamericana del plano del ser al del deber-ser. Según Esposito,

El tránsito semántico se produce a través de la doble vertiente, de hecho y de valor, del concepto de naturaleza. Éste es usado a la vez como hecho y como deber, como presupuesto y como resultado, como origen y como fin. Si el comportamiento político está inextricablemente encastrado en la dimensión del *bíos*, y si el *bíos* es aquello que conecta al hombre con la esfera de la naturaleza, se sigue que la única política posible será aquella ya inscrita en nuestro código natural. Desde luego, no puede eludirse el cortocircuito retórico sobre el cual se asienta toda la argumentación: la teoría ya no es intérprete de la realidad, sino que la realidad determina una teoría a su vez destinada a confirmarla. La respuesta es emitida antes de iniciar el procedimiento de análisis: los seres humanos no podrán ser otra cosa que lo que siempre han sido (ibíd.:40).

Quisiéramos aprovechar esta última generalización, esta referencia a los límites que los hombres encuentran en un planteo que los conecta sin mediaciones con la esfera de la naturaleza, para extender la reflexión más allá del ámbito estrictamente político, por lo menos si se entiende por él lo que habitualmente se entiende. Es todo el comportamiento humano el que queda atrapado en el cepo de la biología sin posibilidad de réplica: el movimiento, el pensamiento, la acción, el amor. Y es, como advierte Esposito, “función de la

⁴¹ Véanse, particularmente, los protocolos e informes de los proyectos de investigación *El Aprendizaje Motor: un problema epigenético* y *Metodología de la Investigación y Educación Corporal*.

ciencia –incluso, y en particular, política–, pero, agregamos, también de cualquier ciencia, *téchne* o práctica relacionada con lo humano y lo social, “impedir que se abra una brecha demasiado amplia” entre la naturaleza y la historia o, “en última instancia, hacer de la naturaleza nuestra única historia” (cf. *ibíd.*:41). Desde su nacimiento hasta ahora, la Educación Física (*physica*) ha pensado la vida de los seres humanos –y a los seres humanos- en conexión inmediata con la naturaleza, cerrando lo Abierto que permite cualificar la vida humana, y con ella el cuerpo y la educación del cuerpo: de un cuerpo construido y significado que no coincide ni se identifica con el organismo. Es preciso aclarar, sin embargo, que la educación corporal no puede negar el organismo, ni excluirlo, ni olvidarlo. Sólo que, así como “en contra del presupuesto básico de la *biopolitics* anglosajona, no existe una naturaleza humana definible e identificable en cuanto tal, con independencia de los significados que la cultura, y por ende la historia, han impreso en ella a lo largo del tiempo” (Esposito,2006:50), tampoco el organismo existe por fuera de los sentidos que una y otra le han atribuido.

Acontecimientos, derrotero

Repasando lo expuesto se advierten los acontecimientos de una derrota, en el doble sentido de rumbo y vencimiento. En el Renacimiento, las prácticas corporales relacionadas con la educación se pensaban según un doble estatuto: por un lado vinculadas con la salud, por el otro con la dignidad; o bien salud y dignidad se articulaban estrechamente en la idea de cuerpo que se tenía. La gimnástica no debía ser violenta y sus movimientos, ejercicios y juegos debían ser, en cambio, variados, interesantes, amenos, elegantes y divertidos, para ser dignos de un hombre libre y servir “a la salud del cuerpo y a la dignidad de la vida”. Podría decirse que hay en el Renacimiento italiano un cuerpo humano, un sentido calificado de la vida. Los juegos y actividades, y no los ejercicios sistematizados, la educación y el entretenimiento, la salud pero más la distinción y el decoro, proveyeron el sentido de las prácticas corporales en ese momento en Italia. Claro que de los nobles y no de todos; mucho menos de los pobres. Por esto último no tratamos aquí de las prácticas corporales de las clases populares en esa época, que fueron sin duda tan ricas e interesantes como en la Edad Media pero que, igual que en ella, no formaron parte de lo que se entendía entonces por educación del cuerpo. No hay en el Renacimiento un levantamiento

de todas las prohibiciones sobre el cuerpo impuesta por la supuesta “oscura noche” medieval (al fin de cuentas Roma siguió siendo la sede de la Iglesia, y nobleza y clero se legitimaban mutuamente en la cúspide del edificio social) sino, como ha mostrado Norbert Elias, otras formas de “civilizar el cuerpo”, tan exclusivas y excluyentes como las anteriores. Si bien es cierto que el cristianismo medieval había roto decididamente con las prácticas gímnicas (atléticas) de la antigüedad grecorromana, no es verdad que las prácticas corporales agonales no hayan tenido lugar en la Edad Media. Sólo que lo tuvieron tajantemente divididas: de un lado, los juegos y torneos caballerescos, destinados a procurar una formación militar y a exhibir las prácticas particulares de las clases dominantes; del otro, los juegos populares. Obvio es decir que en la educación sólo se consideraban los primeros.⁴² En el Renacimiento declinaron las prácticas de caballería, pero no la separación tajante entre las clases sociales y los usos del cuerpo de cada una, incluidos los entretenimientos. Hay todavía otra doblez en las prácticas corporales renacentistas relacionadas con la salud y la educación. Una cara mira decididamente a la antigüedad grecorromana y, con un interés más enciclopedista que científico, rescata los ejercicios gímnicos antiguos y la medicina galénica; la otra enfrenta el presente con espíritu pedagógico y enseña a los niños a cabalgar, arrojar dardos, luchar, correr, nadar, danzar, manejar la espada, el arco, la pelota, sufrir sol y calor, ser sobrios en la alimentación. La gimnástica renacentista trascurrió de espaldas a la medicina científica de su tiempo, la de Vesalio, Harvey, Borelli, Malpighi, la que inició el derrocamiento de la antropología galénica a partir del estudio de la actividad muscular, la fisiología y la anatomía.⁴³ En cambio, se ocupó de codificar y reglamentar los juegos y los gestos, concibiendo que la salud y las buenas maneras iban de la mano, que lo robusto no debía quitar lo cortés ni lo fino. De este modo, dejaba las diversiones violentas para las clases populares y a las clases populares fuera de la educación.

Pero a mediados del siglo XVIII aparecieron, particularmente en Alemania, sistemas de ejercicios y juegos corporales que invirtieron la ecuación educación-

⁴² Aunque Italia parece haber sido más permisiva que Inglaterra en relación con los juegos populares de pelota, ello no implica que los haya incluido en la educación.

⁴³ William Harvey (1578-1657) descubrió la circulación de la sangre por arterias y venas; Juan Alfonso Borelli (1608-1697) abordó los problemas mecánicos planteados por el movimiento muscular en un tratado sobre el movimiento de los animales: "De motu animalium"; los estudios más importantes de Marcello Malpighi (1628-1694) son el descubrimiento de los capilares, el de los sacos de aire de los pulmones y el de la estructura de las glándulas y de los órganos glandulares.

medicina en favor de esta última. Aunque el ámbito de esos ejercicios y juegos fue la educación, su fundamento provenía de los efectos saludables del ejercicio corporal, realizados por tratados médicos alemanes, ingleses, franceses. En Alemania, la restauración de la gimnástica en la educación pública se articuló en la llamada medicina de Estado, cuyo objeto fue el mejoramiento de la salud de la población, más que de la de los individuos. No obstante, a mediados del siglo XIX, por avatares políticos, el *Turnkust* alemán constituía *toda* la gimnástica continental europea aunque, paradójicamente, su preocupación principal era menos la salud y la higiene que la formación del carácter y el endurecimiento corporal. Hay en el *turnkust*, todavía, en sus esfuerzos, en sus acrobacias, en sus riesgos, en su *artificialidad*, en todo lo que la Educación Física atacará más tarde, un sentido de cuerpo que desafía a la naturaleza y que resiste a la reducción de la vida a la pura función orgánica. De todos modos, la gimnástica de Guts Muths habría de regresar a Europa, tras su periplo nórdico, convertida en la gimnasia sueca: una gimnasia sistemática, decididamente higiénica, con una preocupación postural y modeladora desconocidas hasta entonces, hecha de movimientos simples y geométricos, que despreciaba los ejercicios competitivos y acrobáticos. Esta gimnasia, dijimos, estuvo más lejos del “orden militar” que del patrón de cientificidad mecánico-naturalista que inauguró la revolución científica. Hemos mostrado que la gimnasia sueca reúne en sí misma las tres grandes tendencias de la razón ilustrada: el sesgo utilitario, la inclinación naturalista y la orientación antropológica. El primer logro de la ambición de constituir una *ciencia* de la educación física, fue el pasaje a un sistema progresivo, analizado escrupulosamente, con sus métodos, sus fórmulas didácticas, sus elementos invariables, su ordenamiento de los efectos conocidos. Un sistema, que anunciaba la voluntad pedagógica de controlar las graduaciones y series de ejercicios, de dominar en todos sus detalles el movimiento de cada parte del cuerpo; el reflejo, en fin, de la vocación de filósofos, pedagogos y médicos por encontrar métodos racionales y sistemáticos que aseguraran los resultados de la educación y de la higiene. En la segunda mitad del siglo XIX, en cambio, en el marco de la medicina social urbana, los médicos y, particularmente, los fisiólogos, promovieron y consumaron un movimiento de “reforma de la gimnástica” que procuró y logró el desplazamiento de la gimnástica alemana por el *sport* inglés en toda la Europa continental. Sin embargo, el motivo del advenimiento de la Educación Física fue el

cambio de la gimnástica por una práctica educativa adecuada a los desarrollos y requerimientos de la ciencia, es decir, de la fisiología. La comprensión de lo natural como normal y del cuerpo humano como un organismo, así como la recuperación de los movimientos “naturales” del cuerpo, aquellos a que se siente el hombre llevado “instintivamente”, inscribió decididamente a la Educación Física en la perspectiva biopolítica. Como hemos visto, la relevancia de esta perspectiva reside en la transición de un paradigma físico a otro biológico y esto se refiere, ante todo, a la condición contingente de nuestro cuerpo, que mantiene la acción humana dentro de los límites de determinadas posibilidades anatómicas y fisiológicas, pero también a la configuración biológica o incluso al bagaje genético del sujeto. Hemos visto también cómo, a pesar de que la filosofía, en general, insiste en adjetivarlo así, la fisiología cambió la idea de “máquina” -el cuerpo que funcionaba por combinación de las superficies visibles- por la de “usina” -el cuerpo como sede del intercambio y la generación de energía. En la segunda mitad del siglo XIX, la valoración de las funciones vitales acabó con el predominio de las taxonomías y la geometría del movimiento para instalar el concepto de organismo en intercambio con el medio ambiente. Pero en la Europa de fines del siglo XIX ya no se trataba sólo del cuerpo individual sino también del cuerpo-especie, de la población. Es la población la que requiere una Educación Física capaz de poner el ejercicio al alcance de todos y contribuir a efectivizar la normalidad definida por las ciencias humanas. Tampoco la Educación Física se constituyó a partir de la “herencia militar”; su patrimonio se integró con el discurso de la ciencia moderna y, en particular, con su adhesión al concepto de naturaleza (que el adjetivo “física” imprime en su propio nombre sin prestar atención al cortocircuito semántico que produce con el sustantivo educación) como condición de su existencia.

En esta serie de rupturas, la vida humana no ha hecho sino replegarse sobre la vida animal. Desde su nacimiento y hasta ahora, la Educación Física ha pensado la vida de los seres humanos –y a los seres humanos- en conexión inmediata con la naturaleza, cerrando lo Abierto que permite cualificar la vida humana. En esto no difieren las teorías de la Educación Física que se sustentan en la fisiología y en las ciencias biológicas en general de las que se apoyan en la psicología, la antropología o la sociología, es decir, en las ciencias humanas (en realidad, ambas tendencias tienden a reunirse en estudios de psicofisiología o de

una naciente sociobiología). Desde el Renacimiento hasta la actualidad, la derrota del cuerpo occidental implicó un rumbo que fue de afuera a adentro, de su exterior a su interior, y un vencimiento, el de la vida calificada por la vida orgánica, el del cuerpo por el organismo. En el siglo XVI, el cuerpo ya era objeto de salud, pero de un modo amplio, fundado más en la percepción del cambio en los aspectos exteriores (incremento de la frecuencia respiratoria y cardíaca, de la transpiración, el color, la tensión, la animación, el gozo) que en el conocimiento de las adaptaciones internas. Sus signos estaban dados por las correspondencias geométricas del cuerpo vitruviano y la armonía en la regulación de los gestos. Todavía a principios del siglo XVII, la organización de lo viviente se pensaba como “la combinación de las superficies visibles”. A lo largo del siglo XVIII, en parte por la prédica de los ortopedistas, disminuirán paulatinamente las restricciones impuestas por la etiqueta; pero los propios ortopedistas concebían la ortopedia como una actividad destinada a cuidar de los aspectos exteriores del cuerpo (ya que entendía que de los aspectos internos se ocupaba la medicina). En el siglo XIX, la fisiología cambió la representación mecánica del cuerpo humano por una representación “energética” y orgánica. La racionalidad científica buscó, entonces, los fundamentos de los ejercicios y actividades en el interior del cuerpo, los determinó y seleccionó en relación con su causa y sus efectos anatómicos y fisiológicos. La Educación Física adoptó como propio el cuerpo como sustancia extensa que la fisiología determina en su objeto. Incluimos, por supuesto, a la Educación Psicomotriz, nacida de la psiquiatría pocos años más tarde.⁴⁴ La Educación Física y la Educación Psicomotriz sostienen el mismo organismo: la primera asiéndolo por los órganos del metabolismo, la segunda aferrándolo por los (supuestos) órganos del pensamiento. Ambas conciben que la mente tiene su sede en el organismo, que el sistema percepción-conciencia es “una especie de instrumento natural, susceptible de aprendizajes pero natural, para aprehender la realidad” (Soler,1993:95). La “mente” o la psiquis, o el sistema percepción-conciencia, no son más que productos, en todo caso no orgánicos, del organismo: sistemas genéticamente predeterminados. Según la ironía de Canguilhem, piensan que el cerebro secreta ideas como el hígado bilis. Si la herencia de la fisiología es ese organismo “normalizado” que se desuella en todas y cada una de las láminas

⁴⁴ El concepto *psicomotricidad* fue acuñado en 1911 por un psiquiatra francés, Ernest Dupré,

que lo representan para mostrar los músculos, los órganos, los sistemas que en él reconoce la mirada médica, la de la psicomotricidad es esa pretendida *unidad psicosomática* que se despoja aún de sus órganos metabólicos y músculos en la figura del Sistema Nervioso Cerebrospinal (Rasch y Burke,1985:53),⁴⁵ para exhibir apenas su sinopsis, la síntesis que el arduo trabajo de la ciencia ha mostrado que es a fin de cuentas. Dos organismos, en definitiva, muertos, disecados, que atestiguan tanto el fracaso de la biología, la psiquiatría y la psicología experimental para revelar el misterio del cuerpo humano vivo, de las relaciones entre $\sigma\omega\mu\alpha$ y $\psi\upsilon\chi\eta$, como la falta de la prudencia homérica, “que presentaba la irresolución de los dos conceptos en el ser vivo y sólo apelaba a ellos en el hombre muerto” (Gonzalez de Tobía,1988:79).

⁴⁵ El cadaver de Harriet Cole, o lo que queda de él, se conserva en el Hahnemann Medical College and Hospital convertido en la que es, probablemente, la única disección conservada del sistema nervioso humano.

Capítulo III

Categorías teóricas del cuerpo en la educación: lo uno y lo múltiple

“Unidad”

Estamos habituados a pensarnos como una unidad. Si no como una “unidad psicofísica”, o de cuerpo y alma, que son construcciones más propias de las ciencias y de la filosofía (aunque mucha gente común pueda también sostenerlas), por lo menos como una “unidad corporal”, o como un cuerpo unificado, en todo caso habitado por un alma igualmente indivisa. También estamos habituados a pensar que la unidad de nuestro cuerpo es un dato evidente a nuestra percepción. Usamos la expresión “estamos habituados” no tanto en el sentido corriente, vinculado al hábito, o a los hábitos, sino en conexión con el concepto bourdieuano de *habitus*, al que el autor define en muchos pasajes como “historia hecha cuerpo” y le atribuye el poder de actuar como “principio generador y organizador de prácticas y de representaciones” (Bourdieu,2007:86). El *habitus*, como lo explica el propio Bourdieu, es algo que se ha adquirido, algo histórico que sólo parece innato por estar incorporado; algo ligado a la historia individual, pero que hace que “reproduzcamos’ las condiciones sociales de nuestra propia producción [aunque] de manera relativamente imprevisible” (1990:155), lo que explica, por ejemplo, la gran cantidad y variedad de conceptos y nociones, tanto filosóficos y científicos como de sentido común, con que se piensa y expresa la unidad del cuerpo. Con esta digresión queremos señalar que, en lugar de dar por sentada la unidad de nuestro cuerpo, fundamentándola en una capacidad perceptiva imperecedera, ahistórica y “objetiva”, cuyas variaciones no serían sino el resultado de la evolución y el progreso humanos, nos parece indispensable reabrir el debate sobre tal unidad a partir de un modo de pensamiento histórico, por ende político, contrapuesto a los modos de pensar esencialistas.

Una discusión sobre la unidad/pluralidad del cuerpo humano no puede darse cabalmente sin hacer referencia al alma y a su propia unidad/pluralidad en los modos cómo ha sido pensada en Occidente –ya que las formas de pensar el cuerpo no han sido independientes de las maneras de concebir el alma-, por un lado, y sin remontarse hasta Homero, por el otro, ya que nuestra

cultura se ha constituido a partir de la *Iliada* y la *Odisea*, y en el curso de una transformación ocurrida entre Homero y Platón se elaboró la base de nuestro vocabulario antropológico e intelectual. De la cuestión antropológica en uno y otro autor nos ocuparemos con detenimiento en los próximos capítulos; en éste nos abocaremos al problema del cuerpo, particularmente en lo que hace a su unidad y pluralidad, a los intentos de unificación, a la persistencia de su fragmentación; para esto, como anticipamos, las referencias al alma no sólo no pueden evitarse sino que son absolutamente necesarias.

Σῶμα

Contrariamente a lo que surge de creer que la unidad de nuestro cuerpo es un dato evidente a nuestra percepción, a la perennidad de los sentidos, de la facultad de conciencia del hombre y del aparato fisiológico que los genera y sostiene, los estudiosos han comprobado que en Homero falta casi por completo el concepto de σῶμα ["cuerpo"], y también el de ψυχή ["alma"], en el sentido que se impuso a partir del siglo V a.C. En los poemas homéricos, σῶμα tiene un significado exactamente contrario al que asumirá a partir del siglo V: como ya había advertido Aristarco de Samotracia (215-145 a.C. aproximadamente), σῶμα nunca designa en Homero el cuerpo vivo del hombre, sino sólo sus despojos, su cadáver (así como ψυχή tampoco significa el principio vital del sentimiento y del pensamiento sino una especie de "fantasma del muerto", como la llama Giovanni Reale, privado de vida, de sensibilidad y de inteligencia). "El hombre vivo es expresado mediante una ininterrumpida circulación de imágenes con la dinámica de bellísimas formas caleidoscópicas en la que lo físico y lo psíquico son *con-fundidos* de diversas maneras" (Reale,1999:10, cursivas suyas). A propósito de nuestra tesis, de lo dicho hasta aquí, una pregunta adquiere para nosotros la mayor relevancia: ¿cómo es que σῶμα dejó de significar el cadáver para significar el cuerpo vivo? Este vuelco semántico, que tuvo el doble efecto de vivificar lo muerto y unificar lo fragmentado, además de separar en vida el cuerpo y el alma, ocurrió sin duda entre Homero y Platón. Los estudiosos han examinado ese período exhaustivamente y, otra vez, en lugar de una evolución del pensamiento respecto del cuerpo basado en el desarrollo de la capacidad perceptiva, de

nuestro aparato sensorial y/o de nuestra conciencia, han encontrado un cambio radical en el concepto de ψυχή, es decir, de alma, respecto del que expresan los poemas homéricos, a tal punto que Giovanni Reale asegura que “Bien puede decirse, entonces, que el hombre se ha representado como cuerpo sólo *después* que se ha pensado como *alma*” (ibíd.cursivas suyas). La minuciosidad y rigurosidad, así como la variedad y general coincidencia de esos estudios, nos relevan de detallar cada fase y aspecto del cambio, permitiéndonos limitar nuestra exposición al resumen de los puntos que nos parecen cruciales para presentar el desarrollo del vuelco semántico que nos ocupa.

Orfismo

El cambio de significado de σῶμα parece haberse producido, o por lo menos iniciado, en cierto modo, como consecuencia del nacimiento y la difusión del concepto órfico de ψυχή, totalmente nuevo respecto de la imagen homérica. El movimiento órfico nació, casi seguramente, en el siglo VI a.C. y ya en el siglo V circulaba una serie de escritos que difundían su doctrina y sus prácticas. El nuevo esquema de pensamiento y cultura consistía fundamentalmente en una inédita concepción de la naturaleza y el destino del hombre. La principal innovación del orfismo no fue tanto la creencia en la supervivencia del alma en tanto tal, o su identificación con la personalidad del hombre “que conoce y quiere” (Reale,1999:130) como la atribución de un “yo” oculto, de origen divino, que de suyo contraponía el alma al cuerpo. Para un ateniense del siglo V a.C., la ψυχή, el alma, no era una prisionera reticente del cuerpo: era la vida, el espíritu, del cuerpo, en el cual se encontraba como en su propia casa (cf.Dodds,1997:167s.). Un fragmento de Píndaro expresa claramente la idea del origen divino del alma, ausente en los poemas homéricos:

El cuerpo de cada uno se une al séquito de la muerte poderosa,
y después aún queda una imagen viva de nuestra vida,
pues ésta es lo único que procede
de los dioses. Esa imagen duerme cuando actúan los miembros;
sin embargo, mientras dormimos, con frecuencia en los sueños

nos muestra la decisión futura sobre los placeres y los sufrimientos (131b).¹

De las ideas clave de la doctrina órfica retendremos, a nuestro propósito, la de la reencarnación reiterada del alma como forma de liberarse de la “culpa originaria”, no porque ella haga al cuerpo necesario al alma (en un papel, por lo demás, claramente secundario, instrumental) como porque, al contrario, hace al alma *constante* y *autónoma* en su renacer cada vez más perfecta. Platón cita en el *Menón* (81bc) un bello pasaje de Píndaro para justificar, a la vez, la necesidad de “llevar la vida con la máxima santidad” [ῥσιώτατα διαβιώναι τον βίον] y explicar el aprendizaje como recuerdo:

A quienes Perséfone les acepta una expiación
de su antiguo sufrimiento, de estos devuelve las almas en el noveno año al sol
superior, de las que van surgiendo
los reyes ilustres, los hombres dotados de vigorosa agilidad
y los más grandes por su sabiduría; y en el tiempo subsiguiente
reciben de los mortales el nombre de héroes sagrados (fr.133).²

En Píndaro se lee, también:

Y cuantos tienen el valor de permanecer tres veces
en una y otra parte y de apartar por completo de las iniquidades
a su alma, concluyen el camino de Zeus que lleva a la torre de Crono; allí de
los Bienaventurados a la isla oceánicas
brisas envuelven. La flor de oro flamea:
unas nacen en tierra firme de espléndidos árboles y el agua nutre a otras,
con cuyos brazaletes se adornan y trenzan coronas con ellas (*Olímpica II*:68-
74).³

Nuestra interpretación coincide con la de muchos estudiosos que explican el éxito de la doctrina órfica en su momento. Reale argumenta que

la antigua creencia en la hereditariad de la culpa, con el desarrollo del concepto de moralidad, se hacía cada vez más inaceptable. La idea de tener que pagar pena por una culpa cometida por otros comenzó, poco a poco, a parecer absurda, mientras se hacía más aceptable la idea de que la pena que se pagara en la tierra pudiera depender de la culpa vinculada con el alma de cada uno en vidas precedentes (1999:133).

Por su parte, Dodds explica:

¹ Citamos Píndaro, Encomios, de *Obra completa*, Madrid, 1988, p.400. Suárez de la Torre anota al pie que el pasaje está de acuerdo con las teorías sobre el alma de la escuela pitagórica

² *Ibid.* p.401.

³ *Ibid.* p.68.

Desde el punto de vista moral, la reencarnación ofrecía al problema de la justicia divina, propia de la edad arcaica tardía, una solución más satisfactoria que la hereditaria de la culpa o el castigo después de la muerte en el más allá. Con el progreso de la emancipación del individuo de la antigua solidaridad familiar, y mientras crecía la dimensión de sus derechos como ‘persona’ jurídica, el concepto de expiación de culpas ajenas comenzó a volverse inaceptable. Una vez que la ley humana había reconocido al hombre responsable sólo de sus propias acciones, la ley divina, antes o después, debía reconocerlo también ella (1997:195).

En relación con nuestro interés, el esquema de pensamiento órfico se resume en la oposición que inaugura entre el alma, a la que diviniza y vuelve para siempre una y la misma, y el cuerpo, al que instrumentaliza meramente, imponiéndole incluso tanto reglas dietéticas y de abstinencia de algunos alimentos, que apuntaban a purificarlo para hacerlo dócil al alma, como prácticas de “catarsis” (purificación): según Platón (*Fedón* 67c), las antiguas tradiciones [πάλαι] órficas sostenían que la purificación consiste en separar lo más posible el alma del cuerpo.

Milesios

En este punto, la referencia a los primeros filósofos, presocráticos, como se los llama, se hace prácticamente ineludible. Sin embargo, para no abundar y evitar desviarnos, expondremos únicamente aquellos puntos directamente relacionados con el tema de nuestro interés. “El problema de fondo –que es además el problema mismo del que no sólo nace la filosofía jónica sino que ha constituido también el eje del pensamiento griego en general- es el del *origen* de las cosas” (Reale,1999:142). Tales de Mileto estableció que ese origen no podía ser otro que el agua. Sus sucesores trataron este origen con los términos φύσις [“naturaleza”] y ἀρχή [“principio”], y aunque Tales no los usó, procuraba, sin embargo, expresar eso mismo. Tales parece haber sido el primero en identificar la ψυχή con la φύσις, que además es siempre en movimiento, o móvil ella misma. Esto es, el alma es inmortal a partir de su conexión con la naturaleza: todas las cosas nacen y perecen pero su principio, o mejor, cuanto hay de él en cada cosa, permanece. Para Anaxímenes el principio no era el agua sino el aire, y “El aire es vecino de lo *incorpóreo*: y puesto que nosotros nacemos por su flujo, es necesario que sea *infinito* y rico, porque nunca falta”.⁴

⁴ Olimpidoro, *De arte sacra*,25, citado en Reale,1999:144, cursivas suyas.

En los pensadores naturalistas, el término ἄσώματος [“incorpóreo”] tuvo un significado diferente del que luego le dio Platón. Gomperz ha explicado este uso anterior argumentando que al principio, como sabemos, σῶμα significaba “cadaver” y luego cuerpo vivo, animado. De este modo, σῶμα pasó a indicar no sólo el cuerpo vivo sino también el cuerpo inanimado, muerto; ambos tienen en común la “perceptibilidad” (la palpabilidad y la visibilidad) y el tener límites determinados más o menos rígidos. En conexión con este significado más amplio de σῶμα, ἄσώματος habría significado lo que no está ligado a las características del cuerpo, es decir, lo que no es palpable, visible, lo que está privado de densidad, de espesor y de confines rígidos.⁵ En este punto, según Reale, ἄσώματος se asocia con el término ἀπείρον [“infinito”]: “in-corporeo, privado de cuerpo, vendría a significar “lo que está privado de confines y de límites determinados”, como resulta del fragmento citado de Anaxímenes y es largamente confirmado en el fragmento paralelo de Meliso, que define el ser como ‘incorpóreo’ precisamente en cuanto es ‘infinito’” (1999:144, comillas suyas).⁶ No queremos extendernos más de lo necesario en asuntos tan largamente tratados, pero creemos conveniente decir aquí que el “alma aire” de Anaxímenes no tiene que ver con la relación del alma con el aire que puede encontrarse en Homero. En efecto, aún prescindiendo de que en los poemas homéricos, como veremos en el próximo capítulo, esa relación es muy problemática, el aire del que habla Anaxímenes está vinculado estrechamente con el origen de todas las cosas, es *el principio* ontológico que rige y que gobierna en sentido estricto.⁷ Por otra parte, la ligazón del aire con lo incorpóreo trae como consecuencia lógica que también el alma sea ἄσώματος [“incorpórea”].

⁵ Gomperz, H., *Asomatos*, “Hermes”, 67(132), pp. 155-167, citado en Reale, 1999:144.

⁶ Reale refiere a su *Melisso. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 193-225. El fragmento de Meliso es el número 9 Diels-Kranz, tratado de Simplicio, en *Arist. Phys.*, 87, 6 y 109, 34 Diels.

⁷ Miguel Morey (1988:36-37) destaca que “la elección del aire como *arjé*” arraiga en una creencia fuerte para los griegos, la que “hace del ‘soplo’ o ‘aliento’ (*psique*) la fuerza que mueve y da vida al cuerpo del hombre (...) de la que hay testimonios en Homero...(Rohde)”. Cita también a Gomperz: “El mismo soplo vital que se supone da consistencia al cuerpo animal y al de los humanos fue comparado por nuestro filósofo con el aire que engloba al universo en una unidad”. Veremos que en Homero son las palabras θυμός y μένος (y no ψυχή) las que indican “la fuerza que mueve y da vida al cuerpo del hombre” y el “soplo vital”, respectivamente.

Heráclito fue el primer pensador jonio que se separó de la tradición “física”, desplazando el interés de su reflexión de la φύσις al hombre, o, mejor, al pensamiento mismo. Fue el primero en plantear el tema del lenguaje, trayendo a escena el λόγος [“discurso”].⁸ Criticó, principalmente a Pitágoras y otros pensadores, las investigaciones de la naturaleza exterior, la importancia que daban a los hechos. “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras” (Eggers Lan y Juliá,1986,809).⁹ Hay que mirar dentro de sí, es decir, en la propia mente, para descubrir el λογος, que es común a todas las cosas (cf.Guthrie,2003:54). Rechazó el ideal pitagórico de un mundo pacífico y armonioso como un ideal de muerte: decía que la “Guerra es padre de todos, rey de todos” y que “la justicia es discordia” (Eggers Lan y Juliá,1986,761 y 781).¹⁰ Los filósofos habían buscado la permanencia y la estabilidad, pero todo está en constante fluir. Seguramente, el recuerdo más vivo que todos tenemos de Heráclito es el de su célebre sentencia “no podrías sumergirte dos veces en el mismo río”.¹¹ No obstante, Heráclito sostuvo la unidad de todas las cosas. Como señala Morey, “El reconocer la unidad secreta de todas las cosas bajo la diversidad aparente se plantea con frecuencia como signo de sabiduría superior a la que el filósofo aspira –sólo quienes ‘están despiertos’ pueden acceder a ella [...] La Unidad de Todas las Cosas aparece finalmente como la enseñanza más profunda de Heráclito, el último grado de sabiduría” (1988:44-45). “Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo

⁸ Elegimos traducir λόγος por “discurso” considerando que el verbo λέγειν se traduce por “hablar”, “decir”, “narrar”. El sentido primario de λέγειν es “recoger” o “reunir”: se “recogen” o “reúnen” las palabras, como se hace al leer, y se obtiene entonces la “razón”, la “significación”, el “discurso”, lo “dicho”: De aquí que λόγος se haya traducido también por “palabra”, “expresión”, “pensamiento”, “concepto”, “habla”, “inteligencia”. En el caso de Heráclito, Λόγος significa la razón universal que domina el mundo y hace posible un orden, una justicia y un destino.

⁹ Citamos los *Fragmentos* de Heráclito de Eggers Lan, Conrado y Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos*. Madrid, 1986, vol.I, pp.380-397, manteniendo la numeración que ellos les asignan y consignando aquí la de Diels-Kranz. En este caso, 22B107

¹⁰ 22B53 y 22B80 Diels-Kranz.

¹¹ La que forma parte, en realidad, de un pasaje de Platón: “En algún sitio dice Heráclito ‘todo se mueve y nada permanece’ y [...] ‘no podrías sumergirte dos veces en el mismo río’” (*Crátilo* 402a). Este fragmento, numerado 22A6 por Diels-Kranz, es considerado apócrifo por Eggers Lan y Juliá, que lo numeran 827. En cambio, consideran legítimo éste: “Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas” (Eggers Lan y Juliá, 1986, 723, 22B12 Diels-Kranz.).

joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos” (Eggers Lan y Juliá,1986,789).¹² Heráclito se aleja considerablemente de la postura filosófica milesia. La búsqueda del ἀρχή ya no se dirige al exterior del hombre, no se persiguen los principios materiales. “El principio soberano que rige el suceder de los acontecimientos está inscrito en el corazón de su mismo suceder; está también en el interior del hombre mismo: es el *Logos* que gobierna el devenir sin fin de todas las cosas” (Morey,1988:46). Por eso Heráclito dice: “Cuando se escucha, no a mí sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una” (Eggers Lan y Juliá,1986,758).¹³ Porque todo sucede según esta razón (cf. Eggers Lan y Juliá,1986,712)¹⁴ “Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas” (Eggers Lan y Juliá,1986,750),¹⁵ de lo que se sigue que también la ψυχή “*venga a coincidir estructuralmente con el logos y con la inteligencia*” (Reale,1999:148,cursivas suyas).

Reale llama la atención sobre dos fragmentos particularmente interesantes a nuestro propósito: “Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento” y “Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a si mismo” (Eggers Lan y Juliá,1986,754 y 844).¹⁶ Y presenta dos interpretaciones especialmente inteligentes. Frankel nota,¹⁷ sintéticamente, que “el alma es la única realidad que puede fundirse junto con el *logos* infinito, la onnicomprensiva ley de las leyes. Mediante su inteligencia y su clara conciencia, el alma puede ser partícipe de la suprema potencia del *logos* y puede, en modo inteligente y activo, vivir la regla que gobierna el universo, en lugar de ser dominada por ella sin tener conciencia y en modo pasivo”. Snell, por su parte, señala la novedad que implica la “profundidad” que Heráclito atribuye al λόγος en el primer fragmento, y la que entraña el λόγος que se acrecienta a sí mismo, en el

¹² 22B88 Diels-Kranz.

¹³ 22B50 Diels-Kranz. Los autores traducen aquí Λόγος por “Razón”.

¹⁴ 22B1 Diels-Kranz. Nuevamente los autores traducen λόγος por “razón”.

¹⁵ 22B41 Diels-Kranz.

¹⁶ 22B45 y 22B115 Diels-Kranz., el segundo es considerado apócrifo por Eggers Lan y Juliá. En ambos casos los autores traducen ahora λόγος por “fundamento”.

¹⁷ Frankel,H.,1960:271s.,en Reale,1999:149.

segundo. Según Snell, con esta idea de la profundidad de su fundamento Heráclito quiere significar que el alma se extiende al infinito de un modo radicalmente contrario al de todo lo que es físico. Esta noción no surge sólo en Heráclito, como lo demuestran las expresiones “de mente profunda”, “de pensamiento profundo”, usadas en la lírica arcaica, o las voces “profundo saber”, “sentido profundo”, incluso “profundo dolor”, que se encuentran a menudo en la era arcaica. En ésta, la idea de “profundidad” se refiere también a lo ilimitado del mundo espiritual, lo que lo distingue del mundo físico. No obstante, este uso de la palabra “profundo”, que es algo más que una metáfora y por medio del cual la lengua busca salir de sus confines para entrar en un campo inaccesible a ella, es todavía extraño a la lengua de Homero, y le es extraño también, por consiguiente, el concepto propiamente “espiritual” de un saber o un pensamiento profundo (cf. Snell, 1965:38s). Del mismo modo, la concepción según la cual el *logos* se acrecienta a sí mismo es del todo desconocida para Homero. Snell subraya:

Sea el que sea el significado peculiar que tal frase pueda tener, Heráclito atribuye al alma un *logos* que puede por sí mismo extenderse y crecer. Por tanto, se considera al alma como punto de partida para determinados desarrollos, mientras que no tendría sentido atribuir a la mano o al ojo un *logos* que pueda mejorarse a sí mismo. Que lo espiritual tenga la facultad de autosuperarse es cosa desconocida de Homero. Toda mejora de las fuerzas corporales o espirituales sucede por influjo externo, particularmente de los dioses (Snell, 1965:41).

Itálicos

La segunda gran corriente de pensamiento griego presocrático, la llamada itálica o de la Magna Grecia, comenzó con Pitágoras, quien hacia el año 530a.C. abandonó su isla nativa, Samos, y se estableció en Crotona, al sur de Italia. Pitágoras fue principalmente un pensador religioso, cuyas posiciones místicas las más de las veces estaban próximas al orfismo, un orfismo “intelectualizado” (Morey, 1988:50) cuyo núcleo era la doctrina de la transmigración de las almas, es decir, la creencia en la inmortalidad del alma humana y en su progreso a través de sucesivas reencarnaciones, no sólo en cuerpos humanos sino también en los de otras criaturas. El parentesco de toda la naturaleza era un principio para los pitagóricos:

El aliento o vida del hombre y el aliento o vida del universo infinito y divino eran esencialmente lo mismo. El universo era uno, eterno y divino. Los hombres

muchos, divididos y mortales. Pero la parte esencial del hombre, el alma, no era mortal, y debía su inmortalidad al hecho de que era un fragmento o chispa del alma divina, separada y aprisionada en un cuerpo mortal (Guthrie,2003:45).

En este sentido, nos parece crucialmente clara la advertencia de Erwin Rohde (1973) respecto a que el alma es, para los pitagóricos, un ser *daimoníaco*, de naturaleza inmortal, condenado a la “cárcel” del cuerpo, pero que no tiene relación íntima con él. No es lo que podríamos llamar la personalidad del hombre individual y visible: en un cuerpo cualquiera vive un alma cualquiera. Pero ya hemos tratado las características del orfismo. Retengamos ahora, en orden al interés de nuestro planteamiento, lo que los pitagóricos han dicho sobre el alma en términos más filosóficos que religiosos, aunque en su doctrina es obviamente difícil separar tajantemente unos de otros. En nuestro modo de ver, el principio racional --típicamente griego-- más importante que aporta el pitagorismo es la consideración de “la forma o estructura como objeto propio de la meditación, juntamente con la exaltación de la idea de *límite*” (Guthrie, 2003:46, cursivas suyas). El mundo es *limitado* y obedece a un *orden* en las relaciones de sus diversas partes. La vida plena y eficaz depende de la organización. Así lo muestran las criaturas vivas individuales, a las que llamamos organismos para indicar que tienen todas sus partes dispuestas y subordinadas al fin de mantener vivo el todo [el griego ὄργανον significa instrumento], y lo mismo ocurre con el mundo. El mundo puede ser llamado κόσμος, y se dice que Pitágoras fue el primero en hacerlo, palabra que combinaba las ideas de orden, correspondencia y belleza. Así como el mundo es un κόσμος, es decir, un todo ordenado, cada hombre es un κόσμος, un organismo individual que reproduce los principios estructurales del κόσμος. Con Pitágoras, el problema del ἀρχή [“principio”] se desplaza de la materia a la forma (Cornford,1974; Guthrie,2003) de un modo distinto a como lo hace en la doctrina del Λόγος de Heráclito. Para Pitágoras, “la estructura íntima de la realidad es numérica –y no sólo *formalmente* (en la medida en que todo cuerpo puede reducirse a una esquematización geométrica) sino también, en algún modo, *materialmente* (según el testimonio de Aristóteles)” (Morey,1988:52). De

este modo, en el pitagorismo, la matemática es inseparable de la física.¹⁸ A partir de descubrir que las llamadas “consonancias perfectas” pueden expresarse aritméticamente mediante razones entre los números 1, 2, 3 y 4, Pitágoras estableció la existencia de un orden *inherente*, de una organización numérica en la naturaleza del sonido mismo, y lo generalizó como una especie de revelación concerniente a la naturaleza del universo. “El principio general al que el descubrimiento sirvió de ilustración fue el de la imposición del límite (*peras*) a lo ilimitado (*apeiron*) para producir lo limitado (*peperasmemon*). Esta es la fórmula general pitagórica para la formación del mundo y de todo lo que contiene” (Guthrie,2003:49). Según Cornford: “La infinita variedad cualitativa del sonido es sometida a orden por la ley, exacta y sencilla, de la razón cuantitativa” (1980:62). En esto difirieron esencialmente los pitagóricos de los jonios: estos hablaban de una mezcla de opuestos y en eso se quedaban, mientras que aquellos añadieron las nociones de orden, proporción y medida, es decir, dieron la mayor importancia a las diferencias *cuantitativas*. La importancia pasa de la materia a la forma. “La estructura es lo esencial, y esta estructura puede ser expresada numéricamente, en términos de cantidad” (Guthrie, 2003:50-1). Al respecto, nos interesa particularmente una precisión de Alejandro de Afrodísia, a propósito de un comentario de Aristóteles sobre la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ y la inteligencia en los pitagóricos: “Llamaban todavía al uno mente y sustancia; el alma es, decían, como la mente. Llamaban a la mente mónada y uno porque ella es sólida y toda en sí misma igual y dominante; pero también sustancia, porque la sustancia es el elemento primero” (en Reale,1999:146).

Parménides niega todo el mundo de la apariencia, el mundo de lo fenoménico, entendiéndolo como un mero engaño de los sentidos. Con su doctrina del Ser nace en occidente la *ontología*, como un discurso que intenta trascender las explicaciones universales de la teología racional que apunta en Jenófanes, buscando principios más exigentes y últimos de elucidación – principios que anidarían en el seno del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, en el lenguaje mismo. Parménides propone dos vías: la de la Verdad y la de la Opinión; aquí nos

¹⁸ En el sentido que los griegos daban al término física. La física como la entendemos nosotros, que implica aplicar a lo real las nociones rígidas, exactas y precisas de las matemáticas y, en primer lugar, de la geometría, nunca fue elaborada por la ciencia griega (Koyré, 1994:117).

ocuparemos sólo de la primera, siguiendo el consejo del propio Parménides en el fragmento 2 de su poema:

Pues bien, yo te diré [...] las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo.¹⁹

En cualquier caso, la diferencia entre las dos vías está clara: la primera es la del Saber, la segunda es la de las apariencias. “El concepto de vía tiene un sentido proliferante: es tanto camino de salvación y viaje místico como idea de método, de articulación ordenada de lo pensable” (Morey,1988:60). La exposición parmenídea de la vía de la Verdad, su célebre discurso sobre el Ser, ofrece una ejercitación sin precedentes de la deducción lógica: partiendo de la premisa *estí*, ‘existe’ –de un modo similar a como Descartes partió de la premisa ‘cogito’- Parménides llega, mediante el solo uso de la razón y sin la ayuda de los sentidos, a deducir todo lo que podemos conocer sobre el Ser, acabando por negarle a los sentidos validez alguna de veracidad o ninguna realidad a lo que ellos pueden percibir (cf.Kirk y Raven,1970:322-36).

Los filósofos milesios, al interrogarse por los *ta onta*, por lo que hay (lo que es o existe), realizaron una crítica de lo que se había dicho acerca de lo que hay, y sobre esa crítica desarrollaron sus propuestas de lo que podía decirse razonablemente acerca de lo que es. Parménides desechó ese discurso (en rigor, lo desplazó a la vía de la Apariencia o de la Opinión) para establecer los modos legítimos según los cuales puede decirse el ser de lo que es: del ser puede decirse que es y no puede decirse que no es (Morey,1988:63).

Lo que importa aquí, más que detallar el proceso de pensamiento que llevó a Parménides a esta conclusión, es destacar que “el nivel de su discurso ya no es la especulación física, sino un dominio de abstracción más alta, que con el tiempo vendrá a llamarse ‘metafísica’” (Morey,ibíd.). La importancia de Parménides estriba en que fue el primer pensador abstracto y el que, de algún modo, inició a los griegos en el pensamiento abstracto. Según él, sólo la mente podía alcanzar la verdad, y la mente demostraba concluyentemente que la realidad era por completo diferente a todo lo que los hombres imaginaban, pensaban, veían, oían y sentían. La realidad sólo podía ser captada por el pensamiento. Lo inteligible se elevó por primera vez por encima de lo sensible

¹⁹ La traducción está tomada de Kirk y Raven,1970,p.326.

(cf. Guthrie, 2003:59-60). Todo esto no es sin consecuencias: para no extendernos y porque, a nuestro propósito, en este caso importan más los resultados que los procesos, las esquematizamos con Morey como sigue:

El Ser es Eterno: ¿Cómo podría tener principio o fin? Ello equivaldría a afirmar que antes de ser era no-ser, o que después de ser pasará a no ser –lo que implica vulnerar la regla y afirmar que el no ser es. El Ser es Continuo: Ya que si afirmáramos que es discontinuo estaríamos aceptando que junto al ser hay lagunas de no-ser. El Ser es Único: En la medida en que afirmar la existencia de cualquier otra cosa que no sea ser, sería afirmar que el no-ser es. El Ser es Inmóvil: Si el vacío (no-ser) no existe, si el ser es continuo y único ¿cómo podría moverse? (Morey, 1988:63-64).

Unidad, Naturaleza

En este breve recorrido histórico-teórico en el que, claramente, muy poco hemos podido decir del cuerpo y mucho del alma, queremos señalar ciertas direcciones del pensamiento que se inician, de algún modo, con el nacimiento y la difusión del concepto órfico de $\psi\upsilon\chi\eta$, que separó el alma del cuerpo, divinizándola y volviéndola *constante* y *autónoma* respecto de él, abstracta y viva, inmortal y vivificante, una y la misma en sí misma, como surge de los pasajes de Píndaro. El concepto órfico de $\psi\upsilon\chi\eta$ constituye en sí mismo una abstracción, a partir de la cual el pensamiento griego en general se hace abstracto. Por un lado, la búsqueda de un principio soberano, al que reducir la compleja multiplicidad de la naturaleza y responsabilizar del gobierno de lo real, converge en un sentido que lleva de la multiplicidad a la unidad, incluso en un pensador del Devenir, como Heráclito, y aún en los pluralistas, presocráticos tardíos, como Empédocles, Leucipo y Demócrito. Por el otro, el elemento *teorético* que introdujeron los primeros filósofos naturalistas no hizo sino desarrollarse hasta constituir la impronta misma del pensamiento griego. Según Morey, Michel Serres (1972) atribuye a Tales no haber descubierto más que la posibilidad de la reducción, la idea de módulo, la noción de modelo, la escala. Para Serres, la “astucia de la razón” de Tales consistió en “pasar del tacto a la vista, de la medida por el contacto a la medida por la mirada. Aquí, teorizar es ver, como bien sabe la lengua griega” (Morey, 1988:25). Frente a la geometría *táctil* de los egipcios y de los hindúes, “geometría de cuerdas anudadas”, la geometría *visual* de Tales no se apoya en una capacidad de inventiva técnica que los griegos no tenían, sino en la “aptitud” para elevarse por encima de lo

meramente empírico y teorizar. Guthrie (1962), por su parte, refiere al “talento” griego para la generalización, para la extracción de la ley universal a partir de las situaciones particulares (cf. Morey, *ibíd.*:26).

Sin embargo, como ha reflexionado Alexandre Koyré, no se trató de talento o aptitud sino, claramente, de una “actitud”, de un modo de ver, que opuso la ἐπιστήμη [“saber”] a la τέχνη [“arte”],²⁰ el espíritu innovador de la primera a la actitud tradicionalista de la segunda. Así surge del análisis comparativo de Aristóteles, y Platón ha explicado muchas veces que “la τέχνη es rutinaria en cierto modo por esencia, porque opera conforme a reglas que no comprende y que, en consecuencia, no es capaz de criticar, y menos aún de cambiar” (Koyré, 1994:114). Es un problema del modo de ver moderno, de la actitud de nuestra sociedad científica, que supone que toda técnica es una aplicación de la ciencia, el que hace que nos cueste admitir un origen independiente de la técnica y, por tanto, la existencia de un pensamiento técnico esencialmente diferente del pensamiento teórico de la ciencia. Sea como fuere, esa actitud *teórica* permitió a Tales afirmar que *todo es agua* –un “dislate”, dirá Nietzsche- e iniciar un género expresivo. Este género, que después se llamó filosofía, desplazó el tipo de explicación con el que se justificaba la naturaleza en cuanto orden trasponiendo, en una forma laicizada y sobre el plano del pensamiento abstracto, el sistema de representación que la religión había elaborado. La Escuela de Mileto “no vió nacer *la* razón, construyó *una* razón”, una forma de racionalidad distinta de la de la ciencia de nuestros días, cuyos métodos, herramientas intelectuales y cuadros mentales fueron elaborados con el fin de conocer y dominar la naturaleza (cf. Vernant, 1965). Probablemente, Tales sólo quisiera *explicar* la naturaleza, y no dominarla; quizás porque, como afirma Koyré (1994:118) de toda la ciencia griega, no creía que fuera posible hacerlo. “¿Cómo vino la razón al mundo? De una manera racional, como debía ser,; por virtud del azar” (Nietzsche, *Aurora* II 123). Pero cuando Nietzsche pregunta si de verdad es necesario detenerse en el “dislate” de Tales, responde que sí por tres razones: porque enuncia algo

²⁰ Preferimos traducir ἐπιστήμη por “saber” y τέχνη por “arte” (en lugar de verter “ciencia” y “técnica”, como se suele hacer) porque a nuestro juicio reflejan más fielmente el sentido griego de ambas palabras.

acerca del origen de las cosas; porque lo hace sin valerse de la alegoría ni de la fábula; y porque comporta, aunque sólo sea en forma embrionaria, el concepto de que “*todo es una y la misma cosa*” (1999:52, cursivas nuestras).

A lo largo de los siglos VI y V a.C., el pensamiento filosófico que nació con Tales de Mileto discurrió de la multiplicidad a la unidad, tanto en relación al mundo en general como al mundo humano en particular. Como expusimos, la búsqueda del ἀρχή se desplazó de la materia a la forma y la ψυχή se “descorporizó”, por decirlo de algún modo, se hizo ἀσώματος. Retenemos las características de eternidad, continuidad, unicidad e inmovilidad del Ser parmenídeo y la participación de la ψυχή en el universo uno, eterno y divino de los pitagóricos sólo porque la influencia de Parménides y de Pitágoras sobre Platón es particularmente conocida y reconocida. Pero es preciso convenir que todo el clima intelectual que lo precedió, más allá de todas las diferencias, sentó las bases del pensamiento en la dirección de la *unidad*, la *constancia* y la *conciencia*, y de una íntima relación de la ψυχή, es decir, del alma, con el Ser y el Uno. Aún nos falta, sin embargo, tratar de la identificación de la ψυχή con la personalidad del hombre como conciencia intelectual y moral, como sede de la inteligencia y del carácter. Éste es el paso adelante que realiza la doctrina del alma de Sócrates (cuya influencia sobre Platón fue, como se sabe, directa), no menos por su ruptura con la tradición órfica que por haber dado a la conducta de la vida el puesto central que los pensadores anteriores le habían dado a la astronomía, la naturaleza o la biología. Veremos en el próximo capítulo, pero ha sido dicho por muchos estudiosos, que el arte griego arcaico representaba al hombre de un modo “paratáctico”,²¹ con una analogía estructural sorprendente respecto de la representación del hombre en los poemas homéricos. A partir sobre todo del siglo Va.C., en cambio, y esto también ha sido remarcado por numerosos investigadores, la figura del hombre comenzó a reproducirse en Grecia de un modo unitario, o sea, como una representación con un centro preciso que regula la imagen en sus partes, los nexos estructurales de éstas con el todo y, según ese todo, el significado

²¹ De *parataxis*: coordinación o yuxtaposición de oraciones, contrario de *hipotaxis*: subordinación (relación de dependencia entre oraciones). *Diccionario de la Real Academia Española*.

estricto de las mismas. Por lo tanto, no son las partes por sí mismas, tomadas en sus funciones específicas, ni su sola suma, las que dan sentido al todo, sino, al contrario, es la unidad del todo la que da sentido a las partes y hace un "organismo" perfecto, en tanto las distintas partes se disponen y subordinan en orden a mantener "vivo" el todo. De este modo, la "unidad" no se sitúa a nivel de lo "físico" sino que está dada por la dimensión "espiritual", y otra vez, así como se encuentra una correspondencia significativa entre las representaciones pictóricas arcaicas y las descripciones del hombre que hacen los poemas homéricos, en el siglo V se encuentra una correspondencia análoga entre las representaciones artísticas del hombre y las de la nueva poesía y, sobre todo, las de la filosofía, que impuso y desarrolló el problema a nivel teórico. En suma, la matriz del giro cultural que refleja el arte del siglo V a.C. está en la evolución del pensamiento conceptual y, en particular, en la transformación que implicó e incrementó la obra de Sócrates y de Platón. Según Sócrates, el "centro" del que hablábamos más arriba, el que debe sostener en la pintura y la escultura la unidad del organismo, dar sentido a la representación del hombre hecha por el pintor y el escultor, debía consistir particularmente en la ψυχή, en el alma. Entre tanto, como hemos visto, la ψυχή había dejado de ser la vana sombra homérica, privada de sensibilidad y de conocimiento, para coincidir con la naturaleza misma del hombre. La expresión de la ψυχή venía a ser la expresión de la esencia del hombre y, por lo tanto, pintores y escultores debían representar al hombre expresando también su alma. Prueba de esto que decimos es el relato que hace Jenofonte, en *Memorabilia* (III,10,1-8), de los encuentros de Sócrates con el pintor Parrasio y con el escultor Clitón. En ambos casos se concluye que para retratar al hombre de manera adecuada no es suficiente reproducir su cuerpo sino que es preciso "representar a través de las formas exteriores la actividad del alma" o, si se quiere, representar el alma misma y apoyar en ella la dinámica del conjunto.²² Burnett (1994:148) destacó la novedad que implicaba, en el uso socrático de la palabra ψυχή (obviamente en relación con la creencia órfica), que el alma no fuera una suerte de misterioso segundo yo sino la realidad que

²² Reale acierta entonces al decir que el hombre se ha representado como cuerpo sólo después que se ha pensado como alma, como citamos al principio de este capítulo.

se identificaba con la conciencia normal, novedad a la que alude también Jaeger (1959,II:64) cuando sostiene que en el discurso protréptico del Sócrates educador la palabra ψυχή viene a configurarse en un sentido que le permite significar sintéticamente, para los hombres de la civilización occidental, todos los valores intelectuales y éticos de la personalidad. Sin embargo, a propósito de nuestra tesis y de la conclusión que extrajimos del pasaje de Jenofonte, resulta más interesante, además de igualmente verdadera, la interpretación del propio Jaeger en cuanto a que si hay algo nuevo en el pensamiento de Sócrates “es el mundo interior. La ἀρετή [virtud] de la que él habla es un valor propio del alma” (1959,II:62), representable –agregamos- en tanto trasciende y configura al mismo tiempo lo puramente físico. Los estudiosos, en general, relacionan hoy estos cambios con la vida y la doctrina de Sócrates, y con el cambio decisivo que él introdujo en la acepción de la palabra ψυχή. Reale, por ejemplo, sostiene que se ha podido establecer con seguridad que en torno a Sócrates se forjó el desplazamiento decisivo de la pregunta fundamental de la filosofía: del cosmos en general al hombre en particular.

Mientras los filósofos naturalistas procuraban explicar todas las cosas relativas al universo (comprendido el hombre) *en función de la unidad de un principio* (o de algunos principios), Sócrates intentaba explicar todas las cosas relativas al hombre y a su vida, *reduciéndolas también a la unidad de un principio, pero de un tipo nuevo*. Quería identificar la naturaleza o esencia del hombre y, *en función de ésta, reinterpretar la vida humana*. Y veía precisamente en la ψυχή, entendida como conciencia intelectual y moral, la naturaleza del hombre (Reale, 1999:165, cursivas suyas).

Sin embargo, Havelock plantea, a nuestro juicio con acierto, que probablemente sea más exacto decir que este paso, si bien proclamado y aprovechado por Sócrates, se debe a la lenta obra de muchos pensadores, predecesores y contemporáneos suyos, y piensa sobre todo, curiosa pero otra vez atinadamente, en Heráclito y Demócrito (1973:161).

Escritura, Pensamiento, Interior

Por nuestra parte, no olvidamos que el problema que nos convoca es la unificación del cuerpo. ¿Qué causó, o qué permitió, en suma, el pasaje de la representación “paratáctica” del cuerpo, propia de los poemas homéricos, a la

representación “hipotáctica”²³ que advino en el siglo V a.C.? ¿Cuáles fueron las condiciones objetivas de su posibilidad? Hasta aquí relacionamos el cambio de significado de *σῶμα* con el nacimiento y la difusión del concepto órfico de *ψυχή*; con la actitud *teórica* de los griegos y el advenimiento de la filosofía; con la búsqueda de un principio único y soberano al que reducir la compleja multiplicidad de la naturaleza, la cual, más allá de todas las diferencias, dirigió el pensamiento hacia la *unidad*, la *constancia* y la *conciencia*, y hacia una íntima relación de la *ψυχή* con el Ser y el Uno; con el desplazamiento de la búsqueda de ese principio de la materia a la forma, por un lado, y del exterior al interior del hombre, por el otro, que terminó en la identificación socrática de la *ψυχή* con la personalidad como conciencia intelectual y moral, como sede de la inteligencia y del carácter. En definitiva, relacionamos el cambio de significado de *σῶμα* con un determinado cambio en el pensamiento conceptual en general y en el concepto de *ψυχή* en particular. Pero las preguntas podrían repetirse y, de hecho, se repiten, a la vez distintas e iguales ¿Qué causó, o qué permitió, en suma, el pasaje de un pensamiento concreto a uno abstracto en el curso de los siglos VI y V a.C.? ¿Cuáles fueron las condiciones objetivas de su posibilidad? Para Havelock, por ejemplo,

El contraste entre ser y devenir en la filosofía griega no fue motivado en primera instancia por el tipo de problemas lógicos propios de una especulación refinada, y menos aún fue sugerido en primer lugar por la metafísica o el misticismo. Fue una simple cristalización de la exigencia del espíritu griego y de la lengua griega de romper con la herencia de la poesía, con su flujo de imágenes rítmicamente aprendidas de memoria (1973:151).

Por su parte Reale (1999:53), apoyándose en el reconocimiento de Havelock de que "miríadas de cosas no pueden expresarse en el discurso métrico, lo que consigue que no sean siquiera pensadas" (1973:123), sostiene que bien puede decirse que en cuanto otras cosas fueron pensadas, cosas que no eran expresables con el lenguaje métrico, se impuso la necesidad de crear un nuevo lenguaje. Pero estas respuestas no satisfacen nuestras inquietudes de orden causal. La primera no explica qué hizo que la exigencia del espíritu griego (suponemos que se refiere a la actitud teórica que ya hemos señalado) y de la lengua griega rompiera con la herencia de la poesía en ese momento y no en

²³ De *hypotaxis*. Subordinación gramatical, relación de dependencia entre oraciones.

otro cualquiera de su historia. La segunda no precisa por qué eran pensadas cosas que no eran expresables con el lenguaje métrico, imponiendo la necesidad de crear un nuevo lenguaje. Morey (1988:18-19) afirma que al principio mito y logos no se opusieron (“el logos era *hierós logos*”, narración sagrada), y que poco a poco el logos fue transformándose de mera representación en concepto. Reseña tres cambios como “condición de posibilidad para esta mutación”: la invención de la moneda acuñada, que “propicia uno de los rasgos fundamentales del logos: su carácter de representación universal”; la importación de las técnicas geométricas y astronómicas por los primeros filósofos, y la elaboración de la geometría, que “brindará un modelo de mecanismo de abstracción (establecerá la superioridad del ver sobre el tocar: las ventajas de la teoría); pero sitúa en primer lugar “el descubrimiento de la escritura”.

Si bien nos ocuparemos especialmente de las relaciones entre oralidad y escritura en el capítulo sexto, es preciso que nos detengamos brevemente aquí, sobre todo, en las características de la escritura y de la escritura griega en particular. Según Havelock,

El lenguaje de Homero es un lenguaje de almacenamiento confeccionado oralmente para fines de conservación.

Crear un lenguaje hablado que sirviera para este fin a los griegos contemporáneos era una cosa; otra distinta era crear un medio para transmitir su recuerdo hasta nosotros; ésta fue la tarea que asumió el alfabeto griego [...] De todos los sistemas de comunicación usados por el hombre, sin duda el alfabeto griego ha resultado históricamente único en cuanto a su eficacia y difusión.

El arte (¿o la ciencia?) de la escritura de Oriente Próximo había promovido, a lo largo de milenios, la invención de signos que poseían valores fonéticos, a diferencia de los valores visuales simbolizados por los jeroglíficos egipcios primitivos [...].

Es fácil ver por qué los sistemas anteriores al griego no fueron nunca más allá de la sílaba. Ese “trozo” de sonido lingüístico es efectivamente pronunciable y, por tanto, empíricamente perceptible. Las consonantes de por sí son, por definición estricta, “mudas” e “impronunciables” (*áphona*, *áphtonga* eran los términos de Platón, tomados, según dice, de fuentes anteriores). El sistema griego fue más allá del *empirismo* [¿otra vez la “actitud teórica” de los griegos?], abstrayendo los elementos impronunciables e imperceptibles contenidos en las sílabas. Hoy en día llamamos a esos elementos “consonantes” (*súm-phona*, el término griego más exacto, que sustituye a *áphona*, porque “suenan en compañía con”). Con su creación se aisló un componente impronunciable del sonido lingüístico y se le dio una identidad visual. Los griegos no “añadieron las vocales” (un error frecuente: los signos vocálicos habían aparecido ya en el cuneiforme mesopotámico y en el Lineal B) sino que inventaron la consonante (pura). Y con ello proporcionaron a nuestra especie

por primera vez una representación visual del ruido lingüístico que era a la vez económica y exhaustiva [...] *El invento suministró también el primer y último instrumento que estaba perfectamente construido para reproducir el entero alcance de la oralidad previa* (1996:90-92, cursivas nuestras).

Discúlpenos el largo pasaje, pero es preciso entender que el sistema griego constituyó una innovación radical en la tecnología de la comunicación y no una adaptación o un perfeccionamiento de los sistemas semíticos. Si “la escritura reestructura la conciencia”, como afirma Walter Ong (2000:85),²⁴ tanto más una escritura como la griega, que permite escribir como se habla y reflexionar sobre ese mismo habla. La escritura establece lo que se ha dado en llamar un lenguaje “libre de contextos” o un discurso “autónomo” (Hirsch 1977, Olson 1980, respectivamente, en Ong 2000:85), en el sentido de que el discurso escrito se separa de su autor, y mucho más en la escritura griega. En las lenguas semíticas el significado básico de los lexemas viene expresado por su raíz consonántica, mientras que las vocales sirven sobre todo para marcar aspectos gramaticales mediante la declinación o flexión interna de la raíz. Los contrastes indicados por el cambio de vocales son más gramaticales que léxicos. Por lo que, aunque la escritura no los marcara, el lector nativo podía determinarlos fácilmente en función del contexto y de su conocimiento de la gramática. Pero esto requería lectores debidamente inmersos en el mundo humano no textual.

En cambio, el alfabeto griego estaba mucho más lejos de ese mundo, igual que lo estarían las ideas de Platón. Platón mismo había notado este poder cismático de la escritura. En *Fedro* (275a), hace decir a Sócrates que la escritura es producida por caracteres externos, que no son parte de los hombres mismos, esto es, según Ong (2000:86), que pretende “establecer fuera del pensamiento lo que en realidad sólo puede existir dentro de él”.²⁵ Platón, obviamente tributario del “mundo interior” socrático y de su propia teoría de la inmortalidad del alma,²⁶ no pudo pensar que los caracteres no son

²⁴ Ong titula así el capítulo IV de su *Oralidad y Escritura*, “Tecnologías de la palabra”.

²⁵ Otras críticas que Platón hace a la escritura en *Fedro* (274-278), *Carta VII* (341e-344d), *Carta II* (314c ss), *Crátilo* (438de), *Teeteto* (208b ss), *Leyes* (769a), *Político* (294a), respecto de los efectos sobre el uso de la propia memoria, de los peligros de poner por escrito cuestiones serias, de la fijación de los conceptos, no hacen a lo que queremos tratar aquí ahora.

²⁶ En *Menón* (81cd) se lee: “El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas [...], no hay nada que no haya aprendido [...] Estando la naturaleza toda emparentada consigo misma [...] nada impide que quien recuerde una sola

“externos” a los hombres mismos y que la escritura pone fuera, objetiva, no lo que no puede existir sino dentro del pensamiento, sino aquello que el pensamiento subjetivó, o elaboró con aquello que subjetivó, mediante la escritura. Obviamente, tampoco pudo pensar que su propio pensamiento, “filosóficamente analítico”, como ha mostrado Havelock (1973), “incluso su crítica a la escritura, fue posible sólo debido a los efectos que la escritura comenzaba a surtir sobre los procesos mentales” (Ong, 2000:87). En realidad, Havelock fue más lejos: demostró claramente que toda la epistemología platónica fue un inadvertido rechazo programático del antiguo mundo vital, variable y pleno de interacciones personales, propio de una cultura oral representada por los poetas que él no admitía en su República (1973).

El término *idea*, forma, tiene principios visuales, viene de la misma raíz que el latín *video*, ver [...] La forma platónica era la forma concebida por analogía con la forma visible. Las ideas platónicas no tienen voz; son inmóviles; faltas de toda calidez; no implican interacción sino que están aisladas; no integran una parte del mundo vital humano en absoluto, sino que se encuentran totalmente por encima y más allá del mismo (Ong, 2000:87).

Por cierto, Platón no tenía manera de conocer las fuerzas inconscientes que obraban en su psiquismo produciendo esta reacción que, aún si nos parece exagerada, resulta propia de una persona que sabía leer ante la oralidad persistente y retardataria. No obstante, estas paradojas expresan las relaciones entre la palabra hablada y sus transformaciones tecnológicas. Por ejemplo,

el Sócrates de Platón también imputa a la escritura el hecho de que la palabra escrita no puede defenderse como es capaz de hacerlo la palabra hablada natural: el habla y el pensamiento reales siempre existen esencialmente en un contexto de ida y vuelta entre personas. La escritura es pasiva; fuera de dicho contexto, en un mundo irreal y artificial (Ong, 2000:86).

Lo que nos interesa destacar ahora es que la inteligencia resulta inexorablemente reflexiva, de manera que incluso los instrumentos externos que utiliza para llevar a cabo sus operaciones llegan a interiorizarse, o sea, a formar parte de su propio proceso reflexivo. Ong señala con agudeza que

Una de las paradojas más sorprendentes inherentes a la escritura es su estrecha asociación con la muerte [...] La paradoja radica en el hecho de que la mortalidad del texto, su apartamiento del mundo humano vivo, su rígida estabilidad visual, aseguran su perdurabilidad y su potencial para ser

cosa –eso que los hombres llaman aprender- encuentre él mismo todas las demás [...] Pues el buscar y el aprender no son otra cosa que una reminiscencia”. Conocer es recordar, pero desde dentro.

resucitado dentro de ilimitados contextos vivos por un número virtualmente infinito de lectores vivos [...]. En cierto modo, de las tres tecnologías, la escritura es la más radical. Inició lo que la imprenta y las computadoras sólo continúan: la reducción del sonido dinámico al espacio inmóvil; la separación de la palabra del presente vivo, el único lugar donde pueden existir las palabras habladas (2000:88).

En cambio, no nos parece feliz la expresión de Ong respecto de que el habla es natural y la escritura completamente artificial, aún si el autor atenúa su peso diciendo que “El habla oral es del todo natural para los seres humanos en el sentido de que, en toda cultura, el que no esté fisiológica o psicológicamente afectado, aprende a hablar”, o señalando que, paradójicamente, “lo artificial es natural para los seres humanos” (Ong, 2000:89). Discutiremos este problema con más detenimiento en el capítulo sexto, pero no podemos no advertirlo ahora, tratándose de las consecuencias del advenimiento de la escritura en la percepción del cuerpo. Sobre todo porque Ong expresa, a nuestro juicio, algunas ideas muy arraigadas no sólo en el contexto general de nuestra cultura sino también en los medios científicos o eruditos, las cuales suelen atenuarse, precisamente, para asegurar, quizás inconscientemente, su continuidad. Por ejemplo, para Ong (2000.89), “El habla crea la vida consciente pero asciende hasta la conciencia desde profundidades inconscientes, aunque desde luego con la cooperación voluntaria e involuntaria de la sociedad” mientras que “La escritura o grafía difiere como tal del habla en el sentido de que no surge inevitablemente del inconsciente”. El autor relaciona el inconsciente con las reglas gramaticales, de las que “es posible saber cómo aplicarlas e incluso cómo establecer otras nuevas aunque no se pueda explicar qué son” y el consciente con el “proceso de poner por escrito una lengua hablada”, el cual, según él, “es regido por reglas ideadas conscientemente, definibles”, para luego afirmar que la escritura, igual que “otras creaciones artificiales”, tiene un valor inestimable “para la realización de aptitudes humanas más plenas, *interiores*” y que las tecnologías “no son sólo recursos externos, sino también transformaciones *interiores* de la conciencia, y mucho más cuando afectan la palabra” (las cursivas son nuestras). Más allá de las intenciones, el discurso de Ong (por lo menos esta parte de él) deja abiertas oposiciones entre interioridad y exterioridad, consciente e inconsciente de los seres humanos, cuya suspensión tiene para nosotros valor metodológico. Por otra parte, Lacan ha planteado la

mortificación del cuerpo por el significante, independientemente de que éste sea hablado y escrito,²⁷ y por cierto que de modo muy convincente:

Lo importante es que, natural o no, de todas formas, si se puede hablar de goce es como algo vinculado con el origen mismo de la entrada en juego del significante. De qué goza la ostra o el castor nadie lo sabrá nunca, dado que, *a falta de significante, no hay distancia entre el goce y el cuerpo.*

El goce es exactamente correlativo de la forma primera en que entra en juego lo que llamo la marca [...] que es marca para la muerte, si quieren darle su sentido. Observen bien que nada toma sentido sino a partir del momento en que entra en juego la muerte.

A partir de la hendedura, de la separación del goce y el cuerpo desde entonces mortificado [...] La división del sujeto no es, sin duda, nada más que la ambigüedad radical que se vincula con el propio término de verdad (Lacan, 1982:191, cursivas nuestras).

Lacan plantea esta cuestión muchas veces y de muchas maneras a lo largo de su enseñanza. Escogimos este pasaje porque él enuncia, claramente, cuán distinto es el cuerpo humano del cuerpo animal, a partir, precisamente, de que aquel esta “atravesado por el lenguaje”, como suele decirse, que mata, mortifica, en tanto separa el goce del cuerpo. Pero que no se trata, como suele entenderse, de un tema puramente sexual, sino, como planteamos en otra parte respecto de los llamados deportes extremos, o “x-games”, de que “En la medida en que el lenguaje, todo lo que instaura el orden del discurso, deja las cosas en una hiancia, podemos estar seguros de que siguiendo su hilo nunca haremos otra cosa que trazar su contorno” (Lacan, ibid.), esto es, nunca recuperaremos lo real prelingüístico.

Oralidad, Automatismo, Creación

Nuestra tesis opone el cuerpo “homérico”, fragmentado, al cuerpo unificado por Platón, pero de ninguna manera porque consideremos que aquel sea más “natural” que éste (o que éste sea más “artificial” que aquél) o porque pensemos a aquel más próximo a las “profundidades inconscientes” y a éste más cercano a la verdad del hombre o de su cuerpo.²⁸ Por el contrario, coincidimos con Ong (2000:89) en que “Para vivir y comprender totalmente, no

²⁷ Según Eidelsztein, en la obra de Lacan, “escrito” no requiere necesariamente de la tinta sobre el papel o de cualquier otro medio de escritura; alcanza considerar al significante localizado en una posición determinada en una cadena para que se convierta en “letra”.

²⁸ Lacan ha definido al inconsciente como el “discurso del Otro”, en oposición a la idea de profundidad e interioridad que el concepto arrastraba desde antes de Freud y en la que el propio Freud quedó atrapado.

necesitarnos sólo la proximidad, sino también la distancia. Y esto es lo que la escritura aporta a la conciencia como nada más puede hacerlo” (a condición de no establecer por esto superioridad o inferioridad de la distancia respecto de la proximidad). En nuestro modo de afrontarlo, el problema debe plantearse de otra manera, a saber: a partir del análisis de la estructura de la oralidad y la escritura. La estructura de base de la oralidad poético-mimética era el “módulo métrico”, que se repetía de modo formalmente idéntico pero con las diferencias propias del contenido verbal que referían y las necesarias variaciones dentro de lo idéntico. Estas variaciones, junto con la identidad con la que estaban estructuralmente relacionadas, se apropiaban a través de “una serie de reflejos corporales” (Havelock,1973:122).²⁹ Havelock, que se ha convertido en una referencia indispensable para el tratamiento de la oralidad, plantea que el discurso métrico

es un discurso articulado mediante una serie compleja de movimientos de los pulmones, de la laringe, de la lengua y de los dientes, que deben ser combinados inconscientemente con sutil precisión en un cierto esquema. La simple repetición del enunciado constituye un ritmo. Pero los ritmos que repiten el mismo grupo de palabras no permiten una nueva enunciación. De modo que la carga principal de la pura repetición, de la cual la memoria necesita como de un puntal, es transferida al esquema métrico privado de significado, que se conserva tenazmente en la memoria, y las nuevas enunciaciones son expresadas, por lo tanto, en un modo que se adapte acústicamente a este esquema (1973:122s).

Naturalmente, la atención particular suscitada por las "variaciones" y las "diferenciaciones" de los contenidos podían debilitar el control del esquema métrico, o sea de aquello “idéntico” necesario para la memorización. Entonces entraba en juego otra serie de reflejos [automatismos] producidos por los dedos que operaban sobre un instrumento de cuerdas, la cítara. Havelock precisa:

Para el recitador, esta ejecución con la lira, que comporta el movimiento de las manos, hace surgir un ritmo correspondiente en otra parte de su cuerpo, que opera en paralelo con el movimiento de los órganos vocales. Esto le provee un cierto auxilio mnemónico para respetar la métrica. No habría necesidad de ese apoyo si su atención no fuese absorbida por la necesidad de decir algo [...] el tocar las cuerdas, organizado en algún tipo de melodía, instituye un ritmo acústico que a su vez influye sus tímpanos. En la medida en que el recitador, al

²⁹ Sería más apropiado hablar de “automatismos secundarios” (en contraposición a los automatismos “primarios” como la respiración, la digestión, la secreción de saliva, etc.), puesto que Havelock se refiere indudablemente a conductas aprendidas por repetición, práctica y exposición reiterada a situaciones análogas. Si se tratara de reflejos sólo podrían ser reflejos condicionados de índole pavloviana o, más generalmente, conductista; resulta difícil defender actualmente que los seres humanos aprendemos de ese modo.

organizar los sonidos de su discurso y su acompañamiento, escucha simultáneamente este efecto acústico, es decir, se escucha, la melodía producida por las cuerdas *exalta el esquema de sus reflejos corporales* [automatismos], y así reforzará continuamente su memoria del esquema al que se ajusta (1973:123).

La música griega, por otra parte, era fuertemente repetitiva, según Havelock “para volver las palabras más recordables o, más bien, para volver las ondulaciones y encrespaduras de la métrica recordables automáticamente, a fin de *liberar energía psíquica para recordar las palabras mismas*” (1973:124, cursivas nuestras). Es así como una serie de automatismos se ponía en acción para reforzar la secuencia mnemónicamente aprendida. Havelock describe también el papel de los movimientos de las piernas y los pies, que entraban en juego mediante la danza pero, a nuestro propósito, basta por ahora con lo que hemos expuesto. Podría objetarse que hemos descrito (con la invaluable ayuda de Havelock) el comportamiento del rapsoda y no el de cualquier habitante de la sociedad oral en cualquier circunstancia de su vida cotidiana, pero es preciso considerar: primero, que de momento nos interesa mostrar el modo en que la cultura oral permitía pensar, expresar y comunicar imágenes, o representaciones, en este caso del hombre o de su cuerpo, a diferencia de como lo hizo después la cultura escritural; segundo, que la lengua homérica era la expresión de una cultura y que los hombres de esa época pensaban y se expresaban con esa lengua. El auditorio, a veces, “intervalaba” y “punteaba” la recitación, con un ritmo producido por el movimiento de sus piernas o pies, o bien asistía a la ejecución, en cuyo caso el auxilio mnemónico venía de los espectadores “mediante los ojos, cuando observan el ritmo de la danza; y quizás, mientras observan, su sistema nervioso responde en simpatía con pequeños movimientos ocultos que ocurren sin necesidad de mover las piernas” (Havelock, 1973:124). Como observa Reale

Los poemas homéricos son *fruto de la "cultura oral"* y ésta está estructuralmente ligada a la *técnica de la comunicación mediante el verso*, en tanto solamente el discurso fijado a través de las leyes de la métrica se puede oralmente comunicar, memorizar y conservar de manera sistemática. En particular, los contenidos de la oralidad poética no podrían ser “publicados” sino mediante la ejecución, y no podrían ser memorizados, difundidos y conservados sino con una tecnología del aprendizaje mnemónico del todo particular, que constituía la columna vertebral de la misma cultura oral (1999:47, cursivas y comillas suyas).

Volvamos, una vez más, a Havelock:

La ejecución poética, si debía movilizar todos los recursos psíquicos del aprendizaje mnemónico, debía ser ella misma una reproducción hasta el punto de la total participación emotiva. Brevemente, el artista se identificaba con su historia y el auditorio se identificaba con el artista. Éste era el imperativo establecido entre ambos si se quería que el procedimiento funcionase [...] Por lo tanto, el esquema de comportamiento del artista y del auditorio era idéntico [...] Puede ser descrito mecánicamente como una continua repetición de acciones rítmicas. Psicológicamente es un acto de compromiso personal, de total ensimismamiento e identificación emotiva (1973:132/33).

Todo esto muestra que la comunicación debía estar unida a la ejecución funcional para ser eficaz, lo que justifica que nos hayamos detenido en la descripción del acto comunicativo del rapsoda. No obstante, el rapsoda no es el poeta [ποιητής]; Sócrates llama a Ion (Plat., *Ion* 536a) “rapsodo e intérprete” [ῥαψωδός και ὑποκριτής] y “anillo intermedio” entre el poeta, que es el primero y el espectador que es el último en una cadena de anillos que “toman la fuerza unos de otros” a partir de una piedra imantada.³⁰ El poeta del caso es Homero. Ahora bien, si el acto de creación del poema tuvo lugar en otro lado y en otro tiempo ¿tuvo también otra manera? Fernandez-Galiano (1963:93) hace lugar a la “posibilidad teórica de que el autor o autores de la *Ilíada* y *Odisea* hayan escrito o dictado sus poemas o fragmentos épicos en el mismo momento de su composición”, a mediados del siglo VIII aC. Havelock juzga que esta posición es ideológica. Sostiene que fechar la invención del alfabeto en el siglo VIII o a mitad del siglo VIII, y no a principios del siglo VII, tiene dos “ventajas”:

a) reduce al mínimo posible la historia de los griegos anterior a la escritura, pues sobre la base de la analogía moderna una sociedad sin escritura se considera indigna del honor de haber creado la civilización griega; b) en particular permite que los poemas homéricos fueran “escritos” en el siglo VIII y no más tarde, lo cual se considera más acorde con su contenido tradicional y su herencia micénica (1996:117-18).

Más allá de su crítica, Havelock hace ver que el primer texto compuesto en su totalidad como tal en la historia de la palabra escrita griega es quizá el de Hesíodo, no obstante lo cual “su lenguaje es esencialmente homérico y mantiene el carácter formulario del verso conservado oralmente”, y que, si bien Hesíodo escribe o tiene alguien que escribe por él, “habla de la situación oral como si fuese contemporánea” (cf.1996:113-6). De igual modo, Fernandez-

³⁰ La metáfora alude a que la divinidad, mediante la poesía, arrastra el alma de los hombres adonde quiere, enganchando en esa fuerza a unos con otros y a todos con la Musa.

Galiano reconoce que Homero “nos presenta una sociedad que ignora o no practica la escritura [aunque] eso no quiere decir que él mismo no supiera escribir” (1963:93). De todas formas, lo que más nos interesa de la visión de Havelock es que se aferra a la evidencia: la lengua homérica constituye, en efecto, un instrumento sofisticado que se superpone a la lengua de una sociedad oral; o mejor, como él dice,

en un enclave de habla elaborada que existe dentro del habla vernácula. La responsabilidad de mantenerlo caerá probablemente en manos de especialistas [...] Ellos guardan el lenguaje formulario en el que Parry reconoció la base de la poesía oral; un lenguaje que probablemente acabará siendo un poco arcaico (como el griego de Homero), puesto que se basa en un instinto más conservador que creador y debe excluir el lenguaje informal y lo impredecible del habla corriente (1996:107).

Por otra parte, los especialistas acuerdan en que la sintaxis narrativa de la poesía oral adquiere, como hemos dicho, la forma de la parataxis: el lenguaje es coordinativo, realmente una imagen se conecta con otra por una conjunción copulativa,

en lugar de subordinarse a ella en alguna relación más compleja. Pero el hábito de la parataxis es sólo [...] la vestimenta que cubre el *cuerpo viviente* del lenguaje. Este cuerpo viviente es un flujo de sonido que simboliza un río de acciones, un dinamismo continuo expresado en una sintaxis de conducta o, si se prefiere el lenguaje de la filosofía contemporánea, una sintaxis “realizativa” (Havelock,1996:110-11, cursivas nuestras).³¹

El acto de creación, entonces, no pudo haber sido distinto de la práctica de memorización y de comunicación, y los hombres de aquella época no pudieron aprender, por tanto, pensar y expresarse, sino en la misma lengua que el rapsoda, aunque incluyeran lo informal e impredecible del habla corriente en su vida cotidiana.

Escisiones, Reflexión, Unificación

Ahora pueden verse las escisiones que la escritura practica en la creación, la difusión y la conservación del discurso. En la creación separa, como dijimos, el discurso de su autor: lo autonomiza, lo libera de contextos, lo

³¹ Es interesante que un clasicista use la expresión “cuerpo del lenguaje”, tan propia del lenguaje lacaniano. En su respuesta a la segunda pregunta de *Radiofonía*, dice Lacan: “Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que de ningún modo hay que entender como metáfora. La prueba es que nada sino él aísla el cuerpo [...] aquel [...] que [...] no sabe que es el lenguaje que se lo discierne, hasta el punto de que no se constituiría si no pudiera hablar. El primer cuerpo hace que el segundo ahí se incorpore”(1993:18).

pone fuera, lo objetiva, en la medida en que el autor no necesita articularlo mediante una serie de movimientos corporales que deben combinarse inconscientemente y con precisión en un cierto esquema; sencillamente escribe. En la difusión, fractura la identificación del artista con su discurso y del auditorio con el artista, en tanto la escritura prescinde del artista y del auditorio: los cambia por un escrito y un lector, a la vez que prescinde del contexto de ida y vuelta entre personas que es la condición de existencia de la palabra hablada y del pensamiento que se sostiene en ella. En la conservación excluye la repetición y la adaptación de las nuevas enunciaciones a un esquema privado de significado pero tenazmente conservado en la memoria. En rigor, excluye la memoria misma: simplemente deposita los contenidos en la superficie de escritura con una preocupación principalmente sintáctica. Es a partir y a través de esta serie de escisiones que la inteligencia se vuelve inexorablemente reflexiva, interiorizando incluso los instrumentos externos que utiliza para llevar a cabo sus operaciones, hasta hacerlos formar parte de su propio proceso reflexivo. Fue esta serie de escisiones la que hizo posible el pensamiento filosófico, analítico, con el cual Platón pudo unificar el cuerpo y subordinarlo al alma. Distintos investigadores –filósofos, historiadores, filólogos, estudiosos de la comunicación- han puesto el acento en el condicionamiento temporal de la lengua homérica para explicar los límites dentro de los que los miembros de una cultura oral tienen posibilidades de pensar y expresarse. Havelock sostiene que en una cultura oral todo “conocimiento” está condicionado temporalmente, “lo que equivale a decir que en una cultura tal el 'conocimiento' en el sentido que le damos nosotros no puede existir”. Precisa, además, que es este condicionamiento temporal de la mente homérica el que toman en cuenta Platón y también los filósofos preplatónicos cuando “piden que el discurso del 'devenir', o sea, de las infinitas acciones y eventos, *sea sustituido por el discurso del ser*, o sea, el de los enunciados que son, en términos modernos, 'analíticos', libres del condicionamiento del tiempo” (Havelock, 1963/73:151). Desde este punto de vista y desde los objetos de estudio de estos investigadores se constata también, en paralelo, un pasaje de la prevalencia de lo “múltiple”, propia del discurso homérico, a la predominancia del “Uno”: la sintaxis del devenir es sustituida por la del ser y la sintaxis de la "multiplicidad" es sustituida por la de la "Unidad". Desde el punto de vista que crea nuestro

propio objeto de estudio, que involucra el cuerpo y el conocimiento del cuerpo, se ve claro cómo el completamente distinto uso del cuerpo que requieren y ponen en juego la creación, difusión y conservación del discurso homérico y el discurso filosófico, en particular, y la oralidad y la escritura en general, tiene un papel decisivo en el tipo de “conocimiento” que en cada caso se puede formular. Usualmente, los estudiosos no prestan atención al uso del cuerpo. La excepción es, otra vez, Havelock,³² quien, como transcribimos más arriba, describe este uso minuciosamente, aunque no en el sentido que trataremos de darle inmediatamente. Él concluye que

las posibles combinaciones de los movimientos ejecutados por los pulmones, la laringe, la lengua y los dientes están drásticamente limitados, así como las posibles combinaciones de palabras y frases que se pronuncian. Las exigencias de la memoria son satisfechas sólo practicando una severa economía de las posibles combinaciones de reflejos (1973:122).

Nosotros, en cambio, centramos la atención en el hecho de que cualquier operación que comprometa al cuerpo, incluida la de pensar en algo distinto de él, anula cualquier posibilidad de pensarlo o percibirlo³³ como una unidad, como “uno”, lo que puede probarse en operaciones tan complejas como competir en deportes o practicar una cirugía, relativamente complejas como manejar un automóvil o una maquinaria, y tan sencillas como caminar entre una multitud o hasta el banco para cancelar un vencimiento.

De hecho, un basquetbolista, un rugbier o un tenista actúan, salvando las distancias obvias, de un modo no demasiado distinto de aquel del rapsoda o el aedo.³⁴ En efecto, cualquiera de estos deportistas ajusta su desempeño a

³² Las expresiones “usualmente” y “la excepción” son figurativas, en tanto es obvio que no podemos tener conocimiento de toda la literatura que trata del tema como para afirmar tanto una cosa como la otra taxativamente.

³³ Distinguimos pensar de percibir haciendo lugar a que, en las discusiones psicológicas y epistemológicas, a veces se ha tendido a aproximar ambos términos pero más a menudo a distinguirlos netamente. No obstante, debemos precisar dos cuestiones: pensar no se reduce a unir o relacionar percepciones y la percepción nunca es inmediata, lo que significa que siempre es mediada por el lenguaje, consecuentemente por el pensamiento.

³⁴ Fernandez-Galiano (1963:93-4) distingue los “rapsodos, cantores errantes [...] de los aedos citados en la *Ilíada* y *Odisea* [...] poetas, no necesariamente profesionales (recuérdese como canta Aquiles en *Il.* IX,189 los κλέα ἀνδρῶν [glorias de hombres]), que, al son de instrumentos de cuerdas, componen e improvisan fragmentos épicos, mientras que los rapsodos (sirva de ejemplo el Ión que da nombre al diálogo platónico) se limitan a ejecutar, eligiendo trozos más o menos breves (ἐνθεν ἐλὼν [entonces desde allí/desde el punto/comenzando desde] se dice de Demódoco en *Od.* VIII,500) de un repertorio fijo”. Sin embargo, Demódoco es nombrado ἀοιδόν [aedo] en *Od.* VIII,471 y 479.

un patrón fijo y formalmente repetitivo, introducido por el conjunto de reglas que rige el deporte elegido y que determina el repertorio de automatismos que se debe aprender, sobre el cual articulará a su vez las diferencias propias del contenido del deporte específico y las necesarias variaciones dentro del patrón determinado por las reglas en cada caso. Planteamos la cuestión en base a una circunstancia que no es frecuente en el deporte de nuestros días, pero que no es imposible ni falaz y nos permite seguir la analogía entre rapsodas y deportistas tanto en cuanto al uso del cuerpo en la rapsodia griega y en el deporte, en general, como en cuanto a cada poema o poeta y cada deporte, en particular. En un pasaje del diálogo que lleva su nombre, Ion de Éfeso se ufana ante Sócrates de ser, entre todos los hombres, “quien dice las cosas más hermosas sobre Homero” y de lo bien que ha “adornado” [κεκόσμηκα] al poeta. Sócrates le pregunta si sólo es capaz de hablar sobre Homero, o también sobre Hesíodo o Arquíloco, y él responde que únicamente sobre Homero, lo que le “parece ya bastante”; pero cuando Sócrates insiste en saber si expondría más bellamente lo que dice Homero o lo que dice Hesíodo cuando ambos hablan de las mismas cosas, Ion dice que le “daría igual [...] si es que se refieren a lo mismo” (Plat.Ion.530c-531b). Así como los rapsodas se especializaban en un poeta pero podían hablar sobre otros si ambos se referían a las mismas cosas, también los deportistas, particularmente los de alto rendimiento (comparables a Ion, quien al comienzo del diálogo dice venir de vencer en un certamen de rapsodas [ῥαψωδῶν ἀγῶνα] en Epidauró, en las fiestas de Asclepio, y piensa triunfar también en las Panateneas),³⁵ se especializan en un deporte. Como dijimos, esta no es una circunstancia frecuente en el deporte actual pero los casos de Waldo Kantor, Hugo Conte, Hugo Porta, en otras épocas Carlos Menditeguy,³⁶ por nombrar sólo algunos,

³⁵ El festival que Atenas organizaba para honrar a su diosa era aún más importante que las fiestas de Epidauró en honor del dios de la medicina.

³⁶ Hugo Conte, considerado entre los 25 mejores jugadores de la historia del Voleibol mundial y uno de los mejores de la historia del Voleibol argentino, integró simultáneamente los seleccionados de Básquetbol y Voleibol juveniles de la capital Federal; Waldo Kantor, igualmente calificado entre los 25 mejores de la historia del Voleibol mundial y otro de los mejores de la historia del Voleibol nacional, jugó institucionalmente al Voleibol, al Fútbol y al Básquetbol hasta su adolescencia; Hugo Porta, considerado en un momento el mejor apertura del mundo y proclamado en 1985 el mejor jugador de Rugby del mundo por la revista especializada francesa Midi Olympique, pudo ser centro delantero de Boca Juniors. Carlos Menditeguy descolló en Fútbol, Billar, Polo (10 de handicap durante muchos años y, quizá,

muestran que no es imposible ni falaz. Obviamente, el “aire de familia” requerido por los deportes modernos no consiste en “referir a las mismas cosas”, ni siquiera en compartir habilidades motrices similares, sino, como demostramos en una investigación anterior, en la existencia de deseo, otros, agresividad y condiciones de posibilidad.³⁷ Pero en ambos casos, las variaciones, junto con la identidad con la que se relacionan estructuralmente, deben apropiarse a través de una serie de automatismos corporales y en ambos casos la atención particular suscitada por las variaciones y las diferenciaciones de los contenidos tienden a debilitar el control del esquema, es decir, de lo “idéntico” necesario para la *actuación*. En ambos casos, finalmente, los automatismos son imprescindibles para sostener las variaciones. En el primero, como bien advierte Fernandez-Galiano (1963:94), sobre un “repertorio fijo [los rapsodos],³⁸ dado el carácter formulario de los textos y la interequivalencia métrica de muchas fórmulas y epítetos, [...] introducen variantes tanto más importantes cuanto mayores fuesen la personalidad y el virtuosismo del ejecutante”,³⁹ en el segundo, sobre el repertorio de automatismos que el deporte de que se trate establece y requiere, y dado el carácter formal e intercambiable de muchas destrezas y habilidades,⁴⁰ los deportistas introducen variantes tanto más importantes cuanto mayores son su determinación y su experticia. Havelock, como ya citamos, descubrió en la

según muchos expertos, el más grande jugador de todos los tiempos), Golf (que comenzó a jugar ya grande), Pelota a Paleta, Tiro (campeón argentino), Tenis (que dejó por el Polo estando sexto en el ranking) y Automovilismo (turismo de carretera y Fórmula 1 internacional).

³⁷ En *El aprendizaje motor: un problema epigenético*, (Crisorio, Ricardo (dir.), Giles, Marcelo, Lescano, Agustín; Rocha Bidegain, Liliana; Villa, María Eugenia), aislamos esas categorías como herramientas de análisis del aprendizaje y el rendimiento deportivos.

³⁸ Mantenemos el término “rapsodos” que utiliza el autor, quien, en el paréntesis que obviamos acota: “el propio nombre de los ῥαψῳδοὶ lo relaciona Píndaro en *N. II*, 1 con ῥαπῳῶν ἐπέων, es decir, con la idea de tramar o zurcir combinaciones poéticas”. Sin embargo, la palabra de Píndaro en *N. II*, 1 es, otra vez, ᾠδοὶ [aedo].

³⁹ Personalidad y virtuosismo que en ningún caso dependen, según nuestras investigaciones con deportistas, a capacidades innatas, esenciales o “interiores” de ninguna índole sino al deseo que lleva a la práctica perseverante y a la exposición constante a situaciones similares.

⁴⁰ Llamamos destrezas a aquellas habilidades que deben realizarse en ambientes constantes, o cambiantes previsiblemente y de igual modo para todos los ejecutantes (v.g.: la gimnasia en sus distintas modalidades, las pruebas atléticas en general, la natación en piscina, el remo de pista, la recitación rapsódica, etc). En cambio, llamamos habilidades, a secas, a aquellas que deben realizarse en ambientes imprevisiblemente cambiantes y de modos distintos para cada ejecutante, sea por la acción de oponentes y/o compañeros, sea por las variaciones del propio ambiente (p.ej.: fútbol, básquetbol, rugby, hockey, voleibol, handbol, tenis, boxeo, natación de aguas abiertas, surf y windsurf, esquí de montaña, kayakismo, etc.). También usamos, con Poulton y Knapp (...), “habilidades cerradas” y “habilidades abiertas”, respectivamente.

rapsodia griega que el automatismo era una forma de *liberar energía psíquica para recordar las palabras mismas*, la misma fórmula que nosotros encontramos en las prácticas deportivas para liberar la atención a fin de dirigirla a las viscitudes del encuentro. Lo dicho para las acciones complejas ejecutadas finamente (el canto de Ion o de Demódoco, el fútbol de Maradona, el tenis de Federer, el básquetbol de Magic Johnson) vale igualmente para las realizaciones más sencillas practicadas por cualquiera de nosotros (caminar, correr, subir escaleras, ascender y descender de un automovil, manejarlo, preparar comida, comerla, etc.).

Escritura, Percepción, Acción

Ahora bien, hay momentos de reposo en los que, si concentramos la atención en nuestro cuerpo, pareciera que, en efecto, podemos “saber”⁴¹ la posición de cada uno de nuestros miembros, bajo la foma de ese “*esqueleto corpóreo* en el que todos [nuestros miembros] están envueltos”, que Merleau-Ponty (1975:115) asimila a un “esquema corpóreo” y que falta en los hombres de Homero, quien, como veremos, las más de las veces llama precisamente *miembros* al cuerpo humano vivo. Pero basta que nuestra atención se desvíe de nuestro cuerpo, o actuemos en relación con cualquier cosa que la concentre de algún modo, para que ese “saber la posición” se pierda (se nos “pierda”, incluso, nuestro cuerpo) y nos movamos, mejor o peor, con un saber que, lejos de derivar de un esquema corpóreo que “en vez de ser el residuo de la cinestesia consuetudinaria, deviene su ley de constitución” (Merleau-Ponty, 1975:116), proviene en realidad de la actualización de una potencia que es propia de quien ya tiene la *héxis* correspondiente a un determinado saber o a una determinada habilidad (Aristóteles; Agamben).⁴² La misma pérdida hemos

⁴¹ Saber [“sé la posición...] es la palabra que Merleau-Ponty utiliza en *Fenomenología de la Percepción*. “Sé dónde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y donde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante” (117). Un saber de este tipo –si se le quita el carácter “absoluto” y la suposición de ser “desde el principio”- proporcionan los automatismos. Merleau-Ponty lo relaciona con una “unidad” constitutiva y precedente, “la unidad espacial y temporal, la unidad intersensorial o la unidad sensomotora del cuerpo [que] es de derecho” (116), que nosotros no encontramos.

⁴² *Héxis* significa “disponibilidad de una privación”. En la filosofía de Aristóteles es un término técnico que hace referencia a una capacidad que se posee, a una “potencia” que puede ser actualizada o no; *héxis* (potencia o, mejor, posesión de una potencia) se opone a *érga* (acto), o “estar en potencia activa” (tener la capacidad de realizar determinadas cosas) se opone a “estar en acto” (actualizar esa potencia, realizarla). Estas potencias son hábitos adquiridos y, por tanto, son humanas, son especificaciones de la vida humana. Se puede decir que *héxis* es

experimentado en nuestras prácticas sensoperceptivas y/o eutónicas: tras riquísimas sesiones en las que podíamos identificar y “delimitar” claramente partes de nuestro cuerpo, e incluso encadenarlas en secuencias de movimientos libres, toda esa posibilidad de identificación, delimitación y encadenamiento preciso y cadencioso se perdía apenas nuestra atención era tomada por las circunstancias de la realidad. Hay que decir que esto nos sucede todavía a nosotros, que pertenecemos a una sociedad con una larguísima tradición escritural que organiza nuestros pensamientos, sensaciones y percepciones de un modo muy distinto que las sociedades orales, aun si la oralidad ha recuperado secundariamente un terreno importante respecto, por ejemplo, del siglo XIX, como veremos en el capítulo seis. Una concepción "unitaria" del cuerpo humano (o del hombre mismo, sea a nivel corporal o espiritual) se hizo posible sobre todo como consecuencia de la reflexión filosófica. Reale (1999:54) advierte un principio que recorre, en efecto, toda la filosofía griega y que consiste en la profunda convicción de que *explicar* es básicamente *unificar*. Nosotros insistimos en que ese principio se hizo posible con el advenimiento de la escritura alfabética griega. Ese principio, según el cual explicar significa unificar, basado en la idea de que la multiplicidad se funda en la unidad misma, fue elevado a nivel crítico-metodológico por Sócrates (Reale,1999:54), que no escribió nada, pero su vértice teórico fue alcanzado por Platón, que escribió por ambos. La teoría de las Formas de Platón se funda rigurosamente en la unificación de lo múltiple: la multiplicidad de las cosas sensibles se explica mediante su reducción a la unidad de las Ideas (Plat. *Rep.*476a). De ellos en más, con muy pocas excepciones y hasta nuestros días, Occidente no ha dejado de teorizar la unidad del cuerpo. Sin embargo, en la acción, como hemos visto, prevalece la multiplicidad del cuerpo -como en Homero- que no se subordina a la unidad ni a la *conciencia* sino muy relativamente y en momentos de reposo en que podemos prestarle toda nuestra atención; atención que no puede sino liberarse del cuerpo cuando la vuelta a la acción la requiere en la acción. La diferencia obvia con el hombre homérico es que nosotros, sujetos de una sociedad

el término más importante de la concepción aristotélica de la educación. Educar es, ante todo, hacer adquirir *héxis*. Por la vía de la *héxis*, pero sin que esto signifique una adhesión teórica, el saber del que hablamos está más cerca del *habitus* bourdieuano que del *esquema corpóreo*, o *corporal*, tal como lo han expuesto Merleau-Ponty, Konrad, Head, Pick, Schilder o Le Boulch.

largamente alfabetizada y herederos de un hombre “unificado” desde hace siglos, siempre podemos remitir las partes a la unidad por la vía del pensar reflexivo, aun si no podemos distinguir si esa remisión es percibida o pensada, inmediata o mediada por el lenguaje, o si ese pensar es intuitivo o discursivo, dadas las dificultades de la filosofía para distinguir entre pensar y percibir,⁴³ y de la ciencia para decidir si las estructuras lógicas (o por lo menos algunas de ellas) están ligadas a estructuras más amplias que forman parte de un contexto cultural, o están fundadas en las formas como están organizadas algunas redes neuronales.⁴⁴ Pero en la acción, como en los poemas homéricos, el cuerpo se fragmenta, ya que no puede volverse objeto de reflexión. La unidad del cuerpo humano es, entonces, producto de la reflexión de “sujetos” alfabetizados e imbuidos de la idea de “Uno” y no de una percepción inmediata que mantenemos “en una posesión indivisa” (Merleau-Ponty, 1975:115). Brevemente: detrás de la ciencia, a cuyo desarrollo la modernidad adjudica el descubrimiento y la confirmación de nuestra unidad corporal y psicofísica, sea

⁴³ En la historia de la filosofía (occidental) el significado de los términos cuya designación es la noción de percepción ha oscilado entre dos extremos: la percepción como percepción sensible y, últimamente, como sensación, y la percepción como percepción nocional o “mental”. En muchos casos, la percepción se ha entendido como una actividad o un acto psíquicos que incluyen algún elemento sensible y algún elemento intelectual o nocional. Se ha ido abriendo paso la tendencia a entender “percepción” como “percepción sensible”, a diferencia de otras operaciones mentales estimadas como no sensibles (o, cuando menos, como no directamente sensibles). Para Locke, “como la percepción es la primera facultad de la mente ejercida sobre nuestras ideas, es la primera y la más simple idea que tenemos sobre la reflexión, y es llamada por algunos pensamiento en general” (*Essay*, II, ix, I). Hume dividió todas las “percepciones” en “impresiones” e “ideas”: “Estas percepciones que ingresan con la máxima violencia podemos llamarlas *impresiones*, y con este nombre entiendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones en tanto que hacen su primera aparición en el alma. Por *idea* quiero decir las tenues imágenes de éstas al pensar y al razonar...” (*Treatise*, I, i, 1). Para Kant, las percepciones en cuanto percepciones empíricas constituyen el material ordenado por los conceptos en los actos del juicio. Los conceptos sin percepciones (intuiciones) son, según Kant, vacíos. En general, los autores cuya tendencia en epistemología ha sido realista han sostenido que la percepción tiene un carácter inmediato. Los autores de propensión idealista han destacado el carácter mediato de la percepción. Según Collingwood, que representa un punto de vista idealista, “la inmediatez de la percepción no excluye la mediación, no es abstracta inmediatez (sensación), sino que contiene implícitamente un elemento de mediación (pensamiento)” (*Speculum mentis*, VI, I). El problema de la percepción es central en el pensamiento de Merleau-Ponty. Según él, tres puntos resumen las bases ontológicas de su doctrina: 1) La percepción es una modalidad original de la conciencia [...] en lo percibido hay no sólo una materia sino también una forma [...]. 2) Tal concepción de la percepción no es sólo psicológica. No puede superponerse al mundo percibido un mundo de ideas [...]. 3) El mundo percibido es el fondo siempre presupuesto por toda racionalidad, todo valor y toda existencia” (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1947) (Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía, Percepción*).

⁴⁴ Particularmente de las llamadas psicología del conocimiento, del pensamiento o del razonamiento, cuando tratan de examinar qué relación puede haber entre la lógica y la psicología del razonamiento o del pensamiento racional.

como organismo o como “unidad psicosomática”, aparece no tanto el feo rostro de Sócrates como la bella pluma de Platón; detrás de nuestra percepción supuestamente “inmediata” y “cognoscente” está no tanto la capacidad de nuestra “mente” en tanto resultado no orgánico de nuestro organismo como el formidable poder objetivante de la escritura alfabética inicialmente griega; y aun detrás de los discursos de la ciencia y de la filosofía, con sus respectivas cargas de pensamiento lógico -¿acaso no será todo pensamiento lógico, tal como comúnmente se entiende, un producto de la civilización de la escritura alfabética griega? pregunta Havelock (1996.67)- apenas la acción requiere nuestra atención, se mueve ágil, fluida, rítmicamente, el cuerpo viviente del lenguaje del *epos*.

CAPÍTULO IV

El cuerpo homérico

Antropología

En el capítulo tres preguntamos cómo fue que σῶμα dejó de significar el cadáver, los restos, para significar el cuerpo vivo. Mostramos que ese vuelco semántico, que tuvo el doble efecto de vivificar lo muerto y unificar lo fragmentado, además de separar en vida el cuerpo y el alma, cristalizó en el siglo V a.C.: es decir que la imagen y el concepto de cuerpo, tal como nosotros lo entendemos hoy, se estableció sólo a partir de entonces. La pregunta que se nos impone ahora a propósito de nuestra tesis es cómo se imaginaba y pensaba el hombre a sí mismo antes de ese período, cómo concebía Homero el cuerpo y el espíritu humanos vivos, en tanto, como vimos, en sus poemas faltan los conceptos de cuerpo y de alma en el sentido que recibieron a partir del siglo V. Dejemos, de momento, el alma aparte, aunque en breve veremos que tampoco es posible ahora tratar el cuerpo independientemente de ella, esta vez porque en los poemas homéricos la distinción neta entre σῶμα en tanto “cuerpo” y ψυχή en cuanto “alma” sólo tiene lugar en el momento de la muerte: el hombre vivo es expresado mediante una ininterrumpida circulación de imágenes múltiples y cambiantes en la que lo físico y lo psíquico se confunden de maneras varias. Una muestra, entre tantas, de la dinámica de esta circulación es el ruego de Héctor moribundo a su matador Aquiles (II.XXII.338): “Por tu alma te suplico y tus rodillas y tus padres” [ψυχῆς καὶ γούνων σῶη τε τωκῆων]. Una instancia psíquica y un elemento físico se asocian en la rogativa con una invocación a los progenitores. Pero, entonces ¿cómo llamaba Homero lo que nosotros llamamos simplemente cuerpo y los griegos del siglo V llamaron σῶμα, es decir, el cuerpo vivo?

Cuerpo

Bruno Snell refiere que Aristarco creía que Homero designaba el cuerpo vivo con la palabra δέμας (cf.1965:22): así es, en efecto, en determinados

casos. Pero δέμας significa, en realidad, “de estatura”, “de forma”,¹ y está, por tanto, limitado a unas pocas expresiones, como ser alto, pequeño, semejante a uno, etc. Sin embargo, dice Snell, “En este sentido, Aristarco tenía razón: en el vocabulario homérico la palabra que mejor corresponde a lo que luego fue σῶμα, es δέμας” (ibíd.). Otra palabra que Homero utiliza en pasajes como “estaba lavando su cuerpo” o “la espada atravesó su cuerpo” es χρώς, lo que llevó a pensar que χρώς significaba cuerpo y no “piel”.

Pero no puede ponerse en duda que χρώς es la piel [...] no la piel en un sentido anatómico, la piel que puede arrancársele a uno —ésta es el δέρμα (*Derma*)—, sino la piel como superficie, como límite externo del hombre, substrato del color, etc. De hecho, hay una serie de expresiones en las que χρώς se usa todavía más claramente en el sentido de “cuerpo”: περι χροι δύσετο χαλκόν, “se vistió la coraza alrededor de su cuerpo”, literalmente, “alrededor de su piel” (Snell, 1965:23).

Las expresiones de este último tipo nos hacen diferir de Snell en cuanto a la razón que da a Aristarco respecto de δέμας. Para nosotros, la palabra que en el vocabulario homérico mejor corresponde a lo que luego fue σῶμα es, precisamente, χρώς, en tanto σῶμα no refiere a un cuerpo pequeño o grande, de hombros anchos o enjuto, visto desde afuera, sino a un cuerpo percibido como unidad desde “adentro”, o como límite entre un interior y el exterior. Σῶμα implica, al mismo tiempo, un pasaje de la exterioridad social a la interioridad individual y una extensión particular en el espacio del mundo. De todos modos, las palabras que más usa Homero para designar lo que nosotros llamamos cuerpo son γυῖα y μέλεα: “γυῖα son los miembros en cuanto dotados de movimientos por medio de articulaciones, μέλεα son los miembros en cuanto dotados de fuerza debido a la musculatura” (Snell, ibíd.:22).² Allí donde nuestra sensibilidad alfabetizada espera un singular encuentra plurales, allí donde suponemos un “cuerpo” Homero articula “miembros” vigorosos. Se nos hace

¹ Lasso de la Vega, que en lo demás sigue a Snell, agrega que δέμας “alude al cuerpo como ‘crecimiento, edificio’ (es de la misma raíz que δόμος ‘casa’)” (1963:241).

² En el mismo lugar, Snell señala que también se encuentran en Homero las palabras ἄψα y ῥέθεα, relacionadas con los conceptos mencionados. Pero dice que pueden dejarse de lado pues ἄψα aparece sólo dos veces en la *Odisea* en lugar de γυῖα, y ῥέθεα, con este significado, es una mala interpretación.

difícil, a la vez, dada la humana tendencia a eternizar el presente, entender que hubo un tiempo en el que los hombres no tuvieron un concepto claro del cuerpo como organismo ni una palabra para expresarlo como tal. Y, sin embargo, Snell está en lo cierto: “De las expresiones [...] que pueden tener en la frase el lugar de lo que luego fue σῶμα, sólo los plurales γυῖα, μέλεα, etc., denotan el cuerpo en su corporeidad; χρῶς denota únicamente el límite externo del cuerpo, y δέμας significa estatura, talla, y se usa sólo en acusativo de relación” (ibíd.:23).

Snell ha señalado también, muy sagazmente, la diferencia entre las representaciones arcaicas del cuerpo humano y los dibujos iniciales de los niños de nuestra época. Nuestros niños dibujan un tronco (que suele ser un círculo o “redondel”) como parte central y primaria, a la cual conectan una cabeza, brazos y piernas. En las representaciones geométricas del arte arcaico falta, precisamente, ese elemento central subordinante:

constan sólo de μέλα καὶ γυῖα, esto es, miembros con recios músculos unidos entre sí por medio de articulaciones bien marcadas. Seguramente el vestido tiene un papel importante en esta diversidad de concepción; pero más decisivo es el hecho de que los griegos de la época arcaica [...] ven al hombre como “articulado”: los distintos miembros se distinguen entre sí muy claramente y las articulaciones quedan marcadas por el hecho de estar representadas como particularmente finas, mientras que, al contrario, las partes musculosas están exageradamente realzadas (Snell, ibíd.:24-5).

Se trata de una mirada que se dirige principalmente a los puntos clave de la estructura y el movimiento, el mismo al que responden usos lingüísticos como [mujer] “de bellos tobillos” o “de bella cintura”, o “aurora de rosáceos dedos”. Los dibujos griegos de la época arcaica expresan la movilidad del hombre, mientras que los de nuestros niños expresan más bien su estructura compacta. Que los griegos de esa época no reconocieran el cuerpo humano como una unidad ni en el lenguaje ni en el arte figurativo, muestra que ellos concebían la actividad a partir de las modalidades externas sensibles y de los gestos y sentimientos concomitantes; lo que distinguían era lo inmediatamente perceptible en el otro: la pluralidad y yuxtaposición de los miembros, su coordinación y fuerza. Es por esto que Homero habla una y otra vez de “ágiles piernas”, “rodillas que se mueven”, “poderosos brazos”; estos miembros, que impresionan vivamente a los ojos, son para él lo que vive. Homero tampoco

“tiene ninguna palabra que designe propiamente el brazo o la pierna, sino más bien la mano, el antebrazo, el brazo, el pie, el muslo, la pantorrilla. Igualmente falta una palabra que designe el tronco” (Snell,ibíd.:26,nota 6). Obviamente, los griegos homéricos tenían cuerpo igual que los griegos posteriores, pero la falta de una palabra que lo designara como “cuerpo vivo” les impedía llevarlo a su conciencia más que como “suma de miembros”. Por eso acierta otra vez Snell cuando escribe: “Se puede decir, pues, que los griegos homéricos no tenían cuerpo en el pleno sentido de la palabra”, pero yerra, en nuestra opinión, cuando sigue “el cuerpo, σῶμα, es una interpretación posterior de aquello que originariamente era concebido como μέλε o γυια, como miembros” (ibíd.:25). El cuerpo dotado de unidad orgánica, en el que todas las partes están relacionadas entre sí y subordinadas a un centro, es una cosa por entero distinta de los μέλεα και γυια homéricos; no es una interpretación diferente sino una representación totalmente nueva que encuentra su expresión en el lenguaje y en el arte clásico del siglo V. Reale observa que Homero no representa el cuerpo del hombre como *“la unidad de una multiplicidad (como un uno en lo múltiple), o sea como una identidad que se explica en las diferenciaciones de órganos y funciones de diversos géneros”* (1999:18, cursivas suyas). Al contrario, Homero construye el cuerpo humano por adición de partes singulares, como ha mostrado en particular Gerhard Krahrner.

Krahrner (1931) fue el primero en estudiar a fondo la cuestión y explicarla satisfactoriamente. Caracterizó la diferencia esencial entre la representación "clásica" de la figura humana -a la que llama "organicista" porque el conjunto del organismo actúa como regla de las partes- y la "arcaica" -a la que califica como "geométrica" o "cubista"-, recurriendo a los modos sintácticos de la "hipotaxis" y de la "parataxis". En el procedimiento de la hipotaxis, el discurso procede subordinando a una proposición principal otras proposiciones dependientes de ella; en cambio, en el de la parataxis, el discurso coordina o yuxtapone una serie de proposiciones sin nexo alguno, estructural o funcional, de subordinación o dependencia. La hipotaxis y la parataxis suponen modos de pensar y de expresarse muy diversos entre sí: la primera implica, por la *subordinación*, nexos lógicos precisos; la segunda, en cambio, mediante la *coordinación*, indica yuxtaposición y sucesión sin necesidad de nexos lógicos

que conecten las partes. Havelock explica, sencillamente, que en la parataxis “una imagen se conecta con otra por ‘y’, en lugar de subordinarse a ella en alguna relación más compleja” (1996:110) y ejemplifica ambos modos en un comentario sobre el *Himno a Zeus*, de Calímaco:

En este poema escrito para lectores alfabetizados sobrevive la sintaxis narrativa del oralismo: “Allí tu madre, después de haber parido [...] buscó una corriente”. (Aunque el oralismo hubiera evitado probablemente la cláusula subordinada diciendo, en cambio, paratácticamente: “Parió... y buscó una corriente”) (ibíd.:146).³

En el mismo lugar, Havelock asimila el modo hipotáctico a una naturaleza muerta y el paratáctico a una secuencia cinematográfica. De igual modo, según Reale,

En las representaciones pictóricas "paratácticas", en las que predominan las articulaciones de los órganos de la figura humana, se destacan [...] más *las conexiones particulares entre ellas que el conjunto en cuanto tal*. Emerge en ellas *un sentido del movimiento* que les confiere un carácter "narrativo". En particular, los movimientos y las acciones dependen, más que de la unidad del organismo, *de las partes mismas en sus formas dinámicas geométricas o estereométricas* (1999:18-9, cursivas suyas).

Resumiendo: la pintura griega arcaica, que representa la figura humana con formas geométricas y destacando los movimientos, tiene una correspondencia notable con el modo sintáctico paratáctico de las narraciones homéricas, a la vez que en Homero se encuentra una correspondencia analógica con esa pintura (en la que el hombre no es representado como unidad orgánica, sino más bien en las articulaciones de sus miembros), con un sorprendente detalle analítico en el cual faltan no sólo términos para indicar el cuerpo viviente en su conjunto, sino aun para denotar ciertos órganos en su completud, los que son en cambio nombrados sólo en las partes en las que se articulan.

Alma

Condiciones similares presenta el plano de lo anímico. En primer lugar porque, como ya vimos, así como σῶμα no tiene para Homero el significado de cuerpo vivo y entero que asumirá para los griegos del siglo Va.C., tampoco ψυχή significa el alma que piensa y que siente en tanto unidad. También en

³ El pasaje comentado dice: “Allí tu madre, después de haber parido el fruto de sus entrañas, buscó una corriente de agua para lavar las manchas del alumbramiento, para bañar tu cuerpo...” (Calímaco, *Himno a Zeus*, vv.15-17).

este nivel nos encontramos, a primera vista, con un hueco en el lenguaje homérico. Pero, al igual que en lo que respecta al cuerpo, ese vacío parece llenarse con otras palabras que, sin significar exactamente lo mismo que el “alma” moderna, cubren ese espacio. Esta diferencia de significación se refleja también en la pintura. La pintura arcaica no refleja un alma sino movimientos y acciones, que dependen no de la unidad del organismo sino de las partes en sí mismas; y si pensáramos por un momento que el “alma” no es representable pictóricamente, bastaría con recordar el relato al que aludimos en el capítulo anterior, en el cual, según Jenofonte, Sócrates convence al pintor Parrasio (y al escultor Clitón) de que, para retratar al hombre de manera adecuada no es suficiente reproducir su cuerpo sino que es preciso “representar a través de las formas exteriores la actividad del alma” o, si se quiere, representar el alma misma y apoyar en ella la dinámica del conjunto. Según Snell, que sigue en esto a Joachim Böhme,⁴

Por lo que se refiere al alma, las palabras de mayor importancia son ψυχή, θυμός y νόος. Lo que Homero sabe sobre la ψυχή es que al morir el hombre lo abandona, que anda errante por el Hades; pero fuera de esto no sabe absolutamente nada de cómo actúa la ψυχή en el ser viviente. Las muchas teorías sobre la naturaleza de la ψυχή mientras permanece todavía en el cuerpo se fundan en conclusiones y analogías, pero no pueden invocar pruebas extraídas de los poemas homéricos (1965:26-7).

Θυμός, prosigue Snell, “es en Homero la causa de las emociones, mientras que νόος es el origen de los conceptos. La totalidad de lo anímico se halla así hasta cierto punto repartida entre estos dos órganos diversos” (ibíd.:28). Pero más adelante, dice que

no se puede trazar un límite tan claro entre θυμός y νόος. Si [...] θυμός es el órgano anímico-espiritual que causa los movimientos, νόος, al contrario, es el órgano que recibe las impresiones, concebidos de suerte que, en general, νόος se refiere más bien a lo intelectual y θυμός más bien a lo emocional” (ibíd.:31).

El autor reconoce que nos encontramos “con muchas interferencias”: si aun entre nosotros solemos atribuir a la cabeza sentimientos, o pensamientos al corazón (“piensa con el corazón”, etc.), o decimos que el corazón “bulle de ira” o que es la cabeza la que lo hace, lo mismo ocurre con θυμός y νόος. Pero las

⁴ *Die seele und das Ich bei Homer*, Göttingen, 1929.

excepciones que pueden presentarse no alteran, en general, la ecuación $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ ="facultad emotiva" y $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ ="facultad intelectual". De todos modos, concluye, $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ no se distingue de $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ tan nítidamente como de $\psi\upsilon\chi\eta$ (cf. *ibíd.*:31-2). El uso del término "facultad" puede desconcertarnos a primera vista, pero Snell tiene claro que en Homero –y esto es muy importante a propósito de nuestra tesis- los "órganos anímicos no se distinguen fundamentalmente de los órganos corporales [y] La evolución semántica del órgano a la función y al caso particular de la función se da también en los términos que denotan órganos corporales" (*ibíd.*:34), de modo que facultad, nos parece, quiere dar la idea de "aptitud", o "potencia", tanto física como moral.⁵ Giovanni Reale, en cambio, propone que

Los términos más importantes para comprender la vida espiritual del hombre homérico son los siguientes. El primero es "corazón" (Homero, como enseguida veremos, lo expresa con tres palabras diferentes); el segundo es $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, que significa en general "ánimo"; después están las $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$, que, como veremos, indican con predominancia la "mente"; el $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$, que significa "pensamiento"; el término $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ se coloca en un plano del todo particular, en cuanto se refiere sobre todo al hombre muerto. A estos términos se conectan otros, entre los cuales al menos dos merecen citarse: $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, que significa "energía vital" del hombre, la cual se expresa mediante todos los órganos sean físicos o espirituales; $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$, o "cabeza", que en ciertos casos expresa la "persona" en general (1999:62).⁶

Detengámonos un momento en cada uno de estos términos, aun si algunos de ellos ya los hemos visto con Snell.

Κραδίη, κῆρ, ἦτορ

"Corazón" -expresado con los términos $\kappa\rho\alpha\delta\acute{\iota}\eta$, $\kappa\acute{\eta}\rho$, $\acute{\eta}\tau\omicron\rho$, sustancialmente sinónimos- es entendido, además de como órgano físico, también como órgano de los sentimientos y de los afectos: a él son reconducidos "alegría", "dolor", "miedo", "terror", "cólera", "odio", "crueldad", "afán", "rabia", actitud de "conciliación", "ternura", "perseverancia" (Reale, *ibíd.*:62-3].

Lo que debe incluirse, para entender la función del corazón ha sido puesto de relieve por Pohlenz

⁵ Así define "facultad", la acepción 1 del Diccionario de la Lengua Española, en su Vigésima segunda edición.

⁶ Igual que Snell, Reale plantea que "Los términos que los expresan [...] representan a menudo lo que nosotros llamamos 'órgano', o 'función' de ese órgano en general, o un momento 'específico' o un acto particular de esa función general, o aún los 'efectos' de tal actividad".

En la observación de los procesos psíquicos también los Griegos [...] tomaron los movimientos del cuerpo. En realidad, toda emoción fuerte repercute sobre el cuerpo y también a nosotros nos son familiares expresiones como “me golpea el corazón”, “se me estruja el corazón” [...] Pero [...] nosotros no creemos que el corazón sea físicamente agobiado por el dolor, sino simplemente que un proceso psíquico hace participar al corazón en el sufrimiento. El hombre homérico no conoce aún esta distinción. Para él es propiamente el corazón el que siente dolor y alegría, miedo y piedad: los sentimientos son funciones del órgano (1962:14).

Θυμός

Fränkel ha resumido que el θυμός representa en Homero "el más extenso y al mismo tiempo el más espontáneo entre todos los órganos" (1962:87, en Reale:65). El término es utilizado centenares de veces en los poemas homéricos y abraza por entero la esfera de las emociones: sea en tanto el órgano de estos sentimientos, sea en cuanto la función conexa, sea como los efectos de ella. Sin embargo, no tiene un término que le corresponda en las lenguas modernas. Reale dice que en italiano se podría usar “ánimo” y en alemán “Gemüt”, pero ambos son insuficientes (ibíd.:65).⁷ Según Edgardo Castro, “Gemüt”, puede traducirse por “espíritu” o “alma” (pero ninguno de estos términos expresa correctamente los matices que “Gemüt” tiene en alemán) y también por “ánimo” (Foucault,.2009, a pie de pág.46).⁸ Las “Greek Word Study Tool”, *Perseus Collection, Greek and Roman Materials*, proponen para θυμός “heart, soul, life” (corazón, alma, vida). *LSJ* indican “breath, life” (aliento, vida), pero también “spirit, strength” (espíritu, fuerza) y aún “desire or inclination, esp. desire for meat and drink, appetite” (deseo o inclinación, especialmente deseo de comer y beber, apetito). Autenrieth establece “heart, soul, life, the seat of emotion, reason, and of the vital principle itself” (corazón, alma, vida, asiento de la emoción, razón, y del principio vital en sí). En español, Rubén Bonifaz Nuño vierte siempre “alma” por θυμός (*Il.* 1996); Emilio Crespo

⁷ En efecto, las traducciones de G. Cerri [*Ilíada*] y de G. A. Privitera [*Odisea*] que él utiliza vierten, en general, ánimo por θυμός.

⁸ “En la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue explícitamente entre ‘Gemüt’ y ‘Seele’, alma [...] En muchos pasajes kantianos se trata de un término técnico, que remite al latín *animus*, ánimo, y al sentido que este término posee en la filosofía medieval y en el misticismo, es decir, a la disposición del espíritu que condiciona el ejercicio de todas sus facultades [...] Nosotros lo hemos traducido a veces por ‘espíritu’ y a veces por ‘ánimo’, sobre todo cuando era necesario establecer distinciones entre ‘Geist’, propiamente ‘espíritu’, y ‘Gemüt’”. Aunque Castro la refiere al uso que Kant hace de “Gemüt”, la nota es ilustrativa de los matices de la palabra y de cierta identidad con el significado que los traductores italianos asignan a θυμός.

Güemes traduce, en general “ánimo” (*Il.* 1991); Antonio López Eire, en cambio, usa “alma”, “pecho”, “aliento vital”, “ánima” (*Il.* 1997);⁹ José Manuel Pabón, por su parte, vierte “espíritu”, “impulso” e, incluso, “mente” (*Od.* 1997). Reale (1999:65) se queja de que los traductores interpretan muchas veces el término “cargándolo de los significados específicos que asume en los distintos contextos, restringiendo a menudo su alcance”. Se ha procurado explicar el significado de θυμός reconstruyendo su etimología, pero con escasos resultados. Algunos han pensado que deriva de la raíz **dhu* (de la cual en griego θυμός, y en latín *fumus*), que indica “burbujeo”, y en particular el “burbujeo de la sangre”. Otros sostienen que no debe entenderse como un burbujeo puramente físico, sino como un burbujeo emotivo: el avivarse de las pasiones y de los sentimientos (por ejemplo Böhme, 1929; cf. Reale, *ibid.* 65). Otros, en cambio, han pensado que θυμός hace referencia a la “respiración” o al “aliento” y, por tanto, a la vida relacionada con ellos, incluyendo también la de los animales. Particularmente entendemos θυμός como expresión de la esfera emotiva de la vida del hombre,¹⁰ en el sentido que propone Snell, sólo que agregando la interpretación que hicimos de su uso del concepto “facultad” –lo que explica que nos hayamos detenido en la nota de Castro, de la que ahora destacamos particularmente la referencia “a la disposición del espíritu que condiciona el ejercicio de todas sus facultades”- y, aún aceptando que θυμός no se distingue de νόος tan nítidamente como de ψυχή, situándolo semánticamente más cerca de φρένες.

Φρήν, φρένες

El término φρήν es usado un cierto número de veces en singular (unas cincuenta), pero por lo general se lo encuentra en plural: φρένες. Como θυμός, es difícil de traducir: en ciertas ocasiones refiere a un órgano físico, en otras expresa sentimientos, pero las más de las veces (los estudiosos estiman un

⁹ Incluso, en un mismo pasaje (XVI, 463-469), traduce “ánima” y “aliento vital”.

¹⁰ Según Reale, que en esto sigue a Böhme, Homero conecta θυμός con benevolencia, bondad, amor, actitud de conciliación, alegría, sufrimiento, pena, dolor, turbación, tormento, angustia, miedo, vergüenza, rabia, fastidio, repulsión, odio, fatiga, preocupación, coraje, soberbia, arrogancia, esperanza, paciencia, firmeza, deseo, voluntad, e incluso la actitud de oración o rezo (Cf. Reale, *ibid.* 66), es decir, un conjunto de pasiones, emociones y sentimientos que incluyen también los que hemos visto como relacionados con corazón.

setenta por ciento aproximadamente) expresa lo que está relacionado con la mente. Como para θυμός, en las lenguas modernas falta un término que vierta cabalmente su significado, por lo que los traductores suelen hacerlo de modos diversos, según los contextos en que lo encuentran. Cuando se refiere al órgano físico, el término menos inadecuado para traducirlo pareciera ser "precordial". Algunos vierten "diafragma" pero, según Reale, Böhme ha mostrado que éste es el significado que φρήν asumió con seguridad en el siglo V y es, en cambio, incierto si en la edad homérica ya se había definido ese sentido (ibíd.70). Homero vincula a φρήν y φρένες toda una serie de sentimientos y de emociones, como alegría, agrado, preocupación, pena, dolor, ira, temor, coraje, intrepidez.¹¹ Reale entiende que los traductores recurran a palabras como "corazón" y "ánimo" cuando el término parece expresar esos sentimientos pero no sin señalar que Böhme ve en ello una inevitable reducción del alcance de la voz griega (ibíd.). Como dijimos, en más de dos tercios de las veces en que es usado, el término φρένες indica la "mente" y lo que está relacionado con ella. Pohlenz (cf.1962:15) ha explicado, pero también lo ha hecho la historia, por qué Homero las ubica en el pecho, cerca del corazón, y no en el cerebro, siendo que denotan algo relacionado con el intelecto. El papel del cerebro como sede material del conocimiento y del pensamiento fue planteado entre los griegos sólo hacia el año 500 a.C. por el médico Alcmeon de Crotona, con base en investigaciones de anatomía y de fisiología en torno a los órganos de los sentidos. Sin embargo, aún en el ámbito de la medicina "científica" este descubrimiento se impuso sólo parcialmente. En tanto, muchos médicos, e incluso un pensador de la estatura de Aristóteles, se mantuvieron tenazmente apegados a la creencia popular que ubicaba el centro de la vida espiritual en el pecho. Antes, aunque esta idea nos parezca extraña a los modernos, eran las φρένες, puestas en proximidad del corazón, lo que los griegos consideraban el lugar de la mente, la sede del intelecto. Pero φρήν, como "mente", no tiene en Homero un significado de carácter estrictamente gnoseológico sino un alcance principalmente práctico. Böhme precisa: "La actividad del intelecto se cumple para Homero *no en el conocimiento, sino en la*

¹¹ Obsérvese que los sentimientos y emociones son, otra vez, los que incluye el espectro del θυμός, dando cierta razón a Snell para sintetizar con él toda la esfera emotiva del hombre.

actividad práctica. Así, el pensamiento tiende siempre a realizar lo que piensa, y esto explica bien el hecho de que φρονεῖν siempre es acompañado de un momento volitivo" (cf.Reale,1999:71, cursivas suyas). Los derivados conexos a φρένες indican "prudencia", "sabiduría práctica"; entre las características que hacen valiosos a los hombres y mujeres a menudo refiere Homero sus φρένες, su "mente sabia". Por lo tanto, φρένες tiene también un valor ético, en tanto el hombre actúa de manera recta cuando sus φρένες son rectas -es decir, cuando tiene en mente cosas buenas y justas- y viceversa. El conocimiento y la acción que se sigue de él resultan ser muy cercanos. Böhme hace al respecto un comentario sumamente interesante para nuestra tesis: "Una tensión entre el uno y la otra, como más tarde se encuentra en Eurípides, es desconocida para Homero. Por este motivo él sólo tiene necesidad de hablar de saber; para él es evidente que el saber, de hecho, da de por sí buenos resultados" (Cf.Reale,ibíd.71-2)

Νόος

El pensar en su sentido más puro está conectado en Homero con otro órgano, el νόος. En los poemas homéricos, νόος es el órgano más elevado del hombre, y también de los dioses. Snell lo define como "el espíritu en tanto poseedor de ideas claras, esto es, el órgano de la clara concepción [...] νόος equivale al ojo espiritual capaz de ver con claridad" (1965:33).¹² A menudo νόος es en antítesis con el sentimiento, y no se relaciona con él sino en casos excepcionales; por otra parte Böhme ha señalado que el contenido del νόος no expresa solamente una característica esencial de un hombre particular, sino un rasgo típico de todos los hombres: "el νόος guarda un significado general que ninguna otra connotación homérica del alma ha alcanzado, comprendido el mismo θυμός" (cf.Reale,1999:74).

Ψυχη

¹² Snell basa estas afirmaciones citando *Il.*, XVI, 688: "siempre puede más el νόος de Zeus que el de los hombres".

Entre los órganos corporales y anímicos (y, como hemos visto, no por anímicos menos corporales) con que Homero detalla la vida de los hombres y a los hombres en vida, no se encuentra la ψυχή. Homero habla de ella sobre todo en el momento de la muerte: a partir de las primeras décadas del siglo XX, los estudiosos han puesto en evidencia, poco a poco pero de manera siempre más clara, que la ψυχή homérica inicia su existencia autónoma precisamente en ese momento. Como observa Reale “La ψυχή, en verdad, no representa en absoluto un ‘otro yo’, como pensaba Rohde,¹³ sino, más bien [...] el ‘no ser más del yo’, su negación: su permanecer emblemático precisamente en la dimensión del ‘no-más’, del ‘no-más-vivo’” (1999:82). Walter Otto indica justamente en la ψυχή homérica una representación del “ser del haber sido”:

Los muertos son sólo sombras, pero no por esto no son. Ellos tienen su propio modo de ser e, incluso, pueden –piénsese en la visión impresionante de la *Nekyia* en la *Odisea*- despertarse por unos momentos, recuperando conciencia y palabra, pero no posibilidad de acción. No se trata de una prosecución de la vida, porque lo propio de los muertos es el *ser del haber sido*. Los Griegos habían comprendido que el *haber sido* es eso mismo, *ser* en el sentido verdadero y propio de la palabra, y el haber entendido esto es una de sus grandes intuiciones(1983:70, cursivas suyas).

En el Hades, la ψυχή perdura como imagen espectral del difunto, sin vida, sin capacidad de sentir, conocer ni querer: ella es como “*una imagen emblemática del no-ser-más-en-vida* [...] en cuanto ‘sombra’ (εἶδωλον), ‘imagen espectral’, sin sensibilidad ni conocimiento, no es el ‘yo’ del hombre sino, bien podría decirse, el ‘no ser más del yo’, o el ‘yo que no es más’” (Reale,1999:76 y 81, cursivas suyas). En efecto, la partida de la ψυχή, que con el último suspiro vuela de la boca (o de las heridas) al Hades,¹⁴ sella en Homero el momento de la muerte. Si bien puede pensarse, y se ha pensado, que si la ψυχή se separa

¹³ Hacia fines del siglo XIX predominó por algún tiempo la interpretación de Erwin Rohde, quien pensaba que la concepción homérica de la ψυχή no era sino una variante de la concepción animista de los pueblos primitivos. Según él, el hombre homérico existía dos veces: una en su forma sensible y otra en su imagen invisible, que se liberaba solamente con la muerte: ésta no era otra que su ψυχή. La ψυχή era, entonces, un “otro yo” que a los modernos debía parecer, obviamente, extraño, pero que era “precisamente la creencia de los llamados ‘pueblos primitivos’ [como había] demostrado con precisión sobre todo Herbert Spencer” (cf.1983:6).

¹⁴ La palabra ψυχή está relacionada con la respiración (ψύχειν significaba soplar), por lo que la idea de la muerte recuerda aquella del exhalar el último suspiro. Sin embargo, Homero está bien lejos de la identificación de la ψυχή con el aire, es decir, de una tesis del tipo de las de los filósofos naturalistas Anaxímenes y Diógenes de Apolonia.

del cuerpo con la muerte es porque está presente en el hombre también durante la vida, los órganos de la vida son otros, en particular el θυμός. No pocas veces, en los poemas homéricos, se dice en el momento de la muerte que el θυμός abandona los miembros, o sea, que la función vital abandona el cuerpo. Pero el θυμός deja el cuerpo para dispersarse en la nada; no sobrevive de ninguna manera ni en ningún lugar, ni siquiera es el "ser del haber sido", como es el caso, en cambio, de la ψυχη. Snell ha planteado así este problema:

En varios pasajes, en las descripciones de muertes, se dice que el θυμός abandona al hombre. Esto ha llevado a suponer que el θυμός podía considerarse también como "alma", en competencia con ψυχή. Siete veces se usa la expresión [...] "el θυμός abandonó sus huesos" y dos veces [...] "rápidamente salió el θυμός de sus miembros" [...]. Sabemos que este órgano determina también el movimiento corporal, y tiene un claro sentido decir que en el momento de la muerte tal órgano abandona los huesos y los miembros con sus músculos [...]. Pero con ello no quiere decirse que el θυμός continúe existiendo después de la muerte, se dice simplemente que lo que ponía en movimiento los huesos y los miembros desapareció (1965:28).

Hay una clara diferencia: el θυμός se va a la nada, la ψυχη se va al Hades. Esta diferencia explica, también claramente, el hecho de que en los poemas homéricos se lea a menudo "que el hombre arriesga su ψυχη en el combate, que lucha por su ψυχη, que anhela salvar su ψυχη, y cosas semejantes (Snell, 1965:27). En el mismo lugar, Snell continúa,

No hay ninguna razón para suponer que nos hallamos ante dos significados diversos de ψυχή, como si [en los casos expuestos] ψυχή significara "vida", aunque indudablemente nosotros traducimos ψυχή por "vida" en tales expresiones. Pero cuando se dice que el hombre lucha por su ψυχή, que arriesga su ψυχη, que anhela salvar su ψυχή, se hace referencia al alma que abandona al hombre al morir.

Reale prefiere decirlo con Böhrne en estos términos: "ψυχη, en los pasajes referidos significa, sí, 'vida', pero *vida que se va con la muerte*" (1999:84, cursivas suyas). La ψυχη siempre se presenta en relación con la muerte. Las expresiones homéricas que se repiten constantemente en las descripciones de muertes, y que los estudiosos presentan con toda razón como más significativas, son del tipo: "perdió la ψυχη", "la ψυχη bajó al Hades", "la ψυχη voló de los miembros y bajó al Hades". Nosotros elegimos tres pasajes que no

describen el preciso instante de la muerte pero que se refieren a él y nos parecen altamente ilustrativos. El primero narra el encuentro en batalla de Tlepólemo y Sarpedón. En un pasaje de su discurso (*Il.V* 643), Tlepólemo le dice a Sarpedón: “pero tú tienes ciertamente mal θυμός” [σοι δε κακος μεν θυμός]. El otro le responde, y augura que su adversario, vencido bajo su lanza, a él le dará gloria “y a Hades la ψυχη” [ψυχην δ’ ᾿Αϊδι] (*Il.V* 654). Rubén Bonifaz Nuño vierte “alma” tanto por θυμός como por ψυχή mientras que Emilio Crespo Güemes traduce “ánimo” por θυμός y “vida” por ψυχη. En cualquier caso, Homero es claro: el θυμός es distinto de la ψυχη y la ψυχή va al Hades; y si es vida es, como pensaba Böhme, sólo vida que se va con la muerte. El segundo refiere el momento posterior al combate entre ambos héroes (*Il.V* 663-98). Yacente, Sarpedón pide a Héctor: “auxíliame, y que después me abandone la vida” (685), pero la palabra que usa Homero en este caso es αἰών, “tiempo de vida, período de existencia” (*LSJ*);¹⁵ cuando Pelagonte le extrajo del muslo “el asta de fresno”, la “ψυχή lo abandonó y se derramó en sus ojos la sombra, mas de nuevo alentó cuando en torno la brisa de Boreas [...] revivió el θυμός” (694-98). La ψυχή que se va cuando desmaya vuelve θυμός cuando se reanima. El tercer pasaje es el largo discurso con que Aquiles rechaza el pedido de Odiseo para que vuelva al combate aceptando los dones prometidos por Agamenón (*Il.IX*, 308-429),¹⁶ del que extraemos sólo unos breves pasajes. Aquiles dice: “Nada me queda, después que padecí dolores en mi θυμός, siempre, por guerrear, arriesgando mi ψυχή” (321-2);¹⁷ “y tiene esposa grata al θυμός (336), “también yo a la mía con el θυμός amaba, aun siendo ganada por la lanza” (342-3); “ni aun así Agamenón persuadiría mi θυμός, antes de pagarme, doloroso el θυμός, toda la ofensa” (386-7); “Allí mi

¹⁵ Cuando Hera insta a Zeus a dejar morir, finalmente, a Sarpedón a manos de Patroclo, le dice que, no obstante, “cuando ya lo hayan abandonado el alma y la vida [ψυχή τε και αἰών], envíe a Muerte y a Sueño a llevarlo a su pueblo para que le tributen las honras fúnebres.

¹⁶ Para aplacar la cólera de Aquiles y conseguir que regrese a la lucha, los jefes aqueos deciden enviar una embajada compuesta por Fénix, preceptor de Aquiles en su primera juventud, el mayor de los Ayantes y Odiseo, los amigos más queridos del hijo de Peleo. En Odiseo recae hacer el pedido de auxilio y el ofrecimiento de los dones.

¹⁷ Aquí, Bonifaz Nuño vierte “muerte” por ψυχή, en una interpretación novedosa pero interesante. Podría leerse “arriesgando morir”.

θυμός de hombre valeroso es muy mucho empujado a desposar legítima esposa [...] y gozar de los bienes que adquirió el viejo Peleo; pues, para mí, nada igualable a la ψυχή” (398-401);¹⁸ y, finalmente, “Pero la ψυχή del hombre no vuelve ni se recupera una vez que atravesó el cerco de los dientes” (408-9). Se trata aquí del mismo hombre y no de dos distintos como en el pasaje anterior. El θυμός es el que duele, se gratifica, ama, no se deja persuadir, concentra el coraje, es empujado (y empuja) a desposar y gozar, mientras que la ψυχή es arriesgada en la guerra, tiene un valor inigualable y no vuelve ni se recupera una vez que abandonó al hombre. Este último enunciado de Aquiles coincide con el pensamiento que decide a Agenor a enfrentar al mismo Aquiles (II.XXI, 568-9): “también su χρως es vulnerable al agudo bronce y tiene una sola ψυχή, y la gente dice que es mortal”. En nuestra interpretación, el pensamiento de Agenor encierra una redundancia: tener una ψυχή equivale a ser mortal.¹⁹

“Inmortalidad”

Muchos estudiosos han hecho ver que la idea de "inmortalidad" como vida que continúa después de la muerte es totalmente extraña al mundo homérico, “en cuanto la ψυχη no es prosecución sino *cesación de vida*” (Reale, 1999:85, cursivas suyas). También principio del recuerdo, agregamos nosotros. Para los héroes homéricos, la única inmortalidad es la que la fama, las grandes acciones y los grandes eventos suscitan en la memoria de los hombres: se trata, por lo tanto, de la inmortalidad como recuerdo de las generaciones venideras. Los héroes homéricos viven con y de este ideal que, por ejemplo, Peleo encargó a su hijo Aquiles cuando lo envió con Agamenón: “que se optimara [ἀριστεύειν] siempre y fuera superior a los otros” (II.XI.784).²⁰ Para el héroe homérico, el máximo bien es el honor, y por tanto la alabanza y el recuerdo de los hombres; en cambio, el supremo mal es el

¹⁸ Probablemente, éste sea el pasaje en el que ψυχή más apropiadamente vale por “vida”. En todo caso, no por “alma” ni por órgano alguno de la vida. Vida, en el sentido en que Françoise Jacob, padre de la biología molecular, decía que los biólogos sabían cada vez más del funcionamiento de los organismos vivos y menos de la vida.

¹⁹ Los dioses, inmortales, no tienen ψυχη.

²⁰ Cf. también II.VI 208; II.VII 87-90.

deshonor, y por ende la desaprobación o la crítica de los hombres. Werner Jaeger, en su *Paideia*, ha explicado en modo muy pertinente este aspecto esencial de la mentalidad homérica (1967:25-6), a su vez crucial para nuestra tesis:

Es difícil, para un hombre moderno, representarse el carácter absolutamente público que tiene la conciencia entre los Griegos. En verdad, entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal. Sin embargo, el conocimiento de este hecho es la condición indispensable para la difícil inteligencia del concepto del honor y de su significación en la Antigüedad. El afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación aparecen al sentimiento cristiano como vanidad pecaminosa de la persona. Los griegos vieron en ella la aspiración de la persona a lo ideal y sobrepersonal, con la que el valor empieza. En cierto modo es posible afirmar que la *a'reth*/ heroica se cumple sólo con la muerte física del héroe. Se halla en el hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, en la imagen de su *areté*, aún después de la muerte, tal como lo acompañó y lo dirigió en la vida. Incluso los dioses reclaman su honor y se complacen en el culto que glorifica sus hechos, y castigan celosamente toda ofensa al honor propio. Los dioses de Homero son, por decirlo así, una sociedad de nobles inmortales. La esencia de la piedad y el culto griegos se expresan en el hecho de honrar a la divinidad. Ser piadoso significa "honrar lo divino". Honrar a los dioses y a los hombres en razón de su *ἀρετή*, es propio del hombre homérico.

Más allá de todo, la inmortalidad en el recuerdo es garantizada sobre todo por el canto del poeta, el cual produce y tiene viva en las generaciones la memoria de las grandes gestas. El poeta no elige según su voluntad las cosas para narrar, debe privilegiar las grandes cosas. Dice justamente Jaeger,

Lo extraordinario obliga, aunque más no sea por el simple reconocimiento del hecho. El cantor, empero, no se limita a referir los hechos. Alaba y ensalza cuanto en el mundo es digno de elogio y alabanza. Así como los héroes de Homero reclaman, ya en vida, el honor debido y se hallan recíprocamente dispuestos a otorgar a cada cual la estimación debida, así todo auténtico hecho heroico se halla hambriento de honor (1967,1:53).

Tras esta breve antropología, producto de la paciente construcción de los estudiosos e imprescindible, a nuestro juicio, para hacer ver cuánto se separa nuestro pensamiento del de Homero, y a la vez mostrar cuánto se acerca el cuerpo homérico al nuestro, es preciso mostrar, aunque sea también brevemente, como aparece el cuerpo vivo en los dos grandes poemas homéricos, ya que *σῶμα*, como hemos visto, designa el cuerpo muerto, los restos, el cadáver. Hemos dicho que Homero utiliza las palabras *δέμας*, *χρῶς*, *γυῖα* y *μέλεα* para designar lo que nosotros llamamos cuerpo. Esto es cierto

para un análisis principalmente semántico, pero también insuficiente para todas las formas de aparición y para un análisis de los usos del cuerpo.

Ilíada

Cuando se lee la *Ilíada* con el interés de averiguar cómo aparece el cuerpo vivo en el poema, impresiona antes que nada su presencia constante y la multiplicidad de modos que ella ostenta. El cuerpo aparece, en general, en partes, pero con el nombre específico de esas partes.²¹ Centenas de veces se repiten algunas, decenas otras, con sentidos a veces iguales y a veces distintos en las distintas ocasiones, lo que hace difícil clasificarlas con precisión. Expondremos una serie de ejemplos, empezando por los que hacen referencia a las partes que en términos modernos tienen una acepción más “física” y aprovechando la alusión al pecho para presentar las partes que en el pensamiento actual tienen cualidades más “psíquicas” o anímicas. De todos modos esta distinción es tan extraña a Homero como cualquier tipo de “unidad psicofísica”. Un modo que las partes del cuerpo asumen en el poema reiteradamente es el de característica distintiva. Así, de “blancos brazos” y “grandes ojos” es Hera, la esposa de Zeus “altitonante”, de “ancha voz”; Aquiles es “de pies rápidos”, igual que la mensajera Iris; Atenea de “ojos glaucos”; de “melenuda cabeza” y de “hermosas grebas” los aqueos. Los ejemplos se repiten y multiplican: Briseida y Criseida son de “hermosas mejillas”, como otras mujeres, y de “argenteos pies” Tetis, la madre de Aquiles. Las partes del cuerpo aparecen también, todo el tiempo, en distintas situaciones. En sus manos lleva Crises las “ínfulas de Apolo” (I.14), con las suyas sostiene Aquiles la “guerra impetuosa” (I.165) y en las del padre de Criseida pone Odiseo a ésta cuando la devuelve (I.441); en la lanza “se cansará la mano” (II,389) y en las oraciones las manos se alzan (III.275/IV.174). La cabeza es, obviamente, una parte importante en el cuerpo homérico, pero en absoluto en tanto sede del cerebro o del pensamiento; de hecho, el encéfalo sólo aparece cuando los dardos entran hasta él. Pero se cumple todo aquello que con la cabeza asiente Zeus (I.527); sobre la cabeza de Agamenón se paró

²¹ La cantidad de veces que Homero utiliza las palabras δέμας, χρώς, e incluso γυῖα y μέλεα, es altamente inferior a la que usa manos, hombros, pecho, muslos, rodillas, tobillos, pies, etc. Los “órganos anímicos” aparecen con sus propios nombres por la sencilla razón de que carecen de nombres genéricos.

Sueño, asemejándose a Néstor (II.20) y sobre la de Aquiles la ψυχή de Patroclo no enterrado (XXIII.68); con la cabeza en alto bajó Alejandro a reunirse con su hermano Héctor (VI.509); “domadas” por Héctor fueron las cabezas de mucha plebe (XI.309) y muchas cabezas de hombre caían en torno a Néstor e Idomeneo (XI.500).²² También son partes especialmente significativas las rodillas y los pies. Las primeras se abrazan en las súplicas (I.427/500/512; XXI.71), sostienen en la vida (IX.610; XXII.387) y se “sueltan” (desarticulan, desconectan los miembros) en la muerte (V.176; XI.579; XXI.114); en las rodillas de Atenea colocan las troyanas el mejor peplo (VI.303), en las de los dioses yacen sus designios (XVII,514) y en las de los padres se sientan los hijos y los niños (IX.455/488, V.408); en las rodillas pone fuerza Atenea a Menelao (XVII.569) y de ellas la vejez la quita a Néstor (IV.314). Los pies, en general, son bellos en las mujeres y veloces y firmes en los hombres. Con los pies se marcha en la batalla (VII.212); se persigue (XXI.601) y se huye (XXI.557/8); se sube a los carros (VIII.389), se salta y esquiva (XXI.234/251/269); a combatir, por abajo, los pies impelen (XIII.78), a pie firme se lucha (XIII.325); veloces ponen los pies los dioses (XXIII.772), “no firmes” y lentos los vuelve la vejez (XXIII.622/627); hasta los pies llega la fatiga y el sudor los ensucia (XVII.386); por los pies se arrastran los cadáveres (XVIII.537). Los ojos, por su parte, son frecuentemente grandes y glaucos en las mujeres; brillantes, relampagueantes, de fuego, en los hombres: como ha mostrado Snell (1965:18-21), miran de muy diversas maneras -“malamente” mira Agamenón a Calcante y “severa”, “oscura”, “sombriamente”, Aquiles a Agamenón (I.104/148)- pero en “oscuridad”, “sombra”, “tinieblas”, los envuelve la muerte o el desmayo (IV.461/V.696). Sería difícil y ocioso registrar y comentar todas las partes del cuerpo, tanto externas como internas, que Homero hace jugar en la *Ilíada*: frente, hueso, sien, glúteo/nalga, lengua, tetilla,²³ cintura, tobillos,²⁴ pulmón, ombligo, tendones, vejiga, nariz, dientes,

²² En varios pasajes, cabeza aparece como perífrasis de la persona o el individuo entero: “querida [φίλη] cabeza”, dice Agamenón a Teucro (VIII,281), “amada [ἠθείην] cabeza, llama Aquilés a la ψυχή de Patroclo no enterrado (XXIII,94).

²³ LSJ señala un uso gramatical contradictorio que, en efecto, se observa. En algunos pasajes se utiliza μᾶζός, que es el pecho del hombre, para la mujer, cuya mama se dice μαστός.

²⁴ Como vimos, es común que las mujeres sean de “bellos tobillos”. Los de Menelao también lo son (cf.IV,146).

barbilla/mentón, vísceras, codo, grasa, hígado, cráneo, diafragma, caderas, tarso del pie, boca, pantorrillas, y otras que ya hemos usado en pasajes anteriores.²⁵

Como observó Snell Homero no tiene, en efecto, ninguna palabra que designe el tronco. Su lugar lo ocupan los hombros, el pecho, la espalda, el vientre. La espalda y el vientre aparecen, en general, lanceados o golpeados: la primera al huir y el segundo por estar -igual que los muslos, que también aparecen frecuentemente heridos- más desprotegido por la armadura. Algo similar ocurre con el cuello -aunque el de Afrodita es deseable (III.396)- y la clavícula, frecuentes blancos de lanzas y dardos. Los hombros, en cambio, tienen otra importancia: con el arco “en los hombros” bajó del Olimpo Febo Apolo y sobre ellos resonaron las saetas (I.45/6); “la piel de un leopardo” y también “corvos arcos” lleva Alejandro “en los hombros” cuando va a la batalla (III.17), en torno de ellos se echa él la espada cuando se viste para luchar con Menelao (III.334) y la égida Atenea para combatir a Ares (V.738); pero también, “más ancho de verse en hombros y pecho” era Odiseo, “estando de pie, en los anchos hombros Menelao sobresalía”, “entre los argivos en cabeza y hombros” destacaba Ayante (III.194/210/227). De todos modos, el pecho es, con mucho, la más importante de estas partes que componen lo que nosotros llamamos tronco. Designa la parte delantera del torax y está dividido en dos, lo que explica el frecuente plural. Velludo es el pecho de Aquiles (I.189); deseable el de Afrodita (III.397); en torno de los pechos de cada uno “sudará la correa del cubridor escudo” (II.388); alrededor del suyo se vistió Alejandro la coraza de su hermano Licaón (III.332) y en torno del de Héctor ansía quebrar la cota²⁶ Agamenón (II.416). Pero el pecho es también la sede del θυμός, del κραδίη (κῆρ, ἦτορ), de las φρένες, incluso del νόος. Calcante teme que Agamenón guarde el rencor en el fondo de su pecho hasta que logre darle fin, aunque ese día su ira digiera (I.83); en los pechos excitó Afrodita el θυμός de Helena (III.395) y las palabras de Agamenón el de los danaos (II.142); el pecho de Hera no frenó la ira ante las palabras hirientes de Zeus (IV.24); en el pecho de

²⁵ Para agilizar la lectura, hemos suprimido las palabras en griego a continuación de las españolas, pero los lectores deben entender que Homero tiene una palabra distinta para cada una de las anotadas.

²⁶ Cota de malla, probablemente de cuero cubierto de escamas o anillos (LSJ).

Agamenón se reunió nuevamente el θυμός cuando supo que la herida de Menelao no era mortal (IV.152); se diría que no tenía “habla en los pechos” el pueblo que seguía a sus caudillos (IV.430); en el pecho de Eneas infundió μένος Ares (V.513) y en el de Diómedes Palas Atenea el ánimo paterno [μένος πατρῷον] (V.125); en el pecho hincha la ira el νόος, incluso a los muy prudentes (IX.554); junto a sus naves se estará Aquiles mientras el aliento [ἀΰτη] permanezca en su pecho (IX.610); en el pecho, desde lo hondo del κραδίη, brotaban de Agamenón los suspiros y las φρένες temblaban dentro (X.9/10).²⁷ Lo que es extraño a nuestro modo “moderno” de pensar, no es lo minucioso de esta anatomía sino, por un lado, que ella sea más significativa que “objetiva” y, por el otro, que la gente piense o se avergüence “en sus mentes”, se enoje o alegre “en su corazón”, vea o mire “con sus ojos” (o que sus ojos “vean” o “miren”), corra o salte “con sus pies” (y sus pies “corran” o “salten”), lance la lanza con su mano (o la lanza “vuele” de su palma), “hable” con su voz, o “envíe” sus palabras, todo lo que no hace sino indicar la distancia entre el sujeto y su cuerpo.

En el apartado *Alma*, referimos cómo Snell plantea las “muchas interferencias” entre θυμός y νόος, cómo los órganos anímicos no se distinguen fundamentalmente de los corporales y cómo la evolución semántica del órgano a la función y al caso particular de la función se da también en los términos que denotan órganos corporales. La *Ilíada* muestra esas interferencias y traslaciones también entre θυμός y φρένες: recreando sus φρένες y el θυμός con la lira encontraron a Aquiles Fénix, Odiseo y Ayante (IX.186-89); κατα φρένα και κατα θυμόν *conoce* Agamenón que Zeus hará cumplir los pactos (IV.163); en su φρέν *gozaba* Apolo el pean que los mancebos aqueos cantaron en su honor (I.474); con las φρένες *ensombrecidas de cólera* se alzó Agamenón ante el veredicto de Calcante (I.103); *pensando* en el θυμός dejó Sueño a Agamenón (II.36); en su θυμός *sabía* Menelao cómo hacía las cosas su hermano Agamenón (II.409); las φρένες de Alejandro envolvió *el amor, el*

²⁷ Bonifaz Nuño, Crespo Güemes y López Eire traducen en este caso “entrañas”. De todos modos, nos atenemos a lo que hemos dicho del término.

deseo (III.442); qué *pesar* te ha llegado a las φρένες, pregunta Tetis a Aquiles (I.362). Pero también muestra otras relaciones -conurrencias, inclusiones, divisiones- siempre reversibles, tanto entre órganos y funciones que los modernos llamamos “psíquicos”, como entre éstos y los que llamamos “físicos”: ojalá que, como el θυμός en su pecho siguieran sus rodillas y fuera firme la fuerza de Néstor (IV.313/4); si todos los aqueos tuvieran un θυμός como el de los Ayantes (IV.289), o si entre ellos diez consejeros como Néstor hubiera (II.372/4), pronto la ciudad de Príamo sería tomada y saqueada por sus manos; los antiguos voltearon ciudades y muros teniendo en sus pechos este νόον²⁸ και θυμον (IV.309); con palabras y manos pide a Aquiles Calcante que lo defienda de la ira de Agamenón (I.77); gimiente en el κῆρ fue Hades al Olimpo, pues la saeta que se le hincaba en su hombro torturaba su θυμός (V.398/400); en el θυμός se le afligía a Héctor el κῆρ cuando oía las injurias de los troyanos sobre su hermano Alejandro (VI.523-4); no sin temblar se asienta, encerrado en las φρένες, el θυμός del cobarde (XIII.280); el μένος de Menelao excitaba Ares cuando aquel pensaba que las manos de Eneas pudieran domarlo (V.564); pesado de vino, ojos de perro y corazón de ciervo, insulta Aquiles a Agamenón (I.225). Todo esto no agota, sin embargo, la presencia del cuerpo vivo en la *Iliada*. Se lo elogia en sus formas: θεοειδής [deiforme, con la forma de los dioses] son Ascanio, jefe de los frigios (II.862), Príamo, rey de Troya (XXIV.217/373/405) y Alejandro, causa de la guerra (III.30);²⁹ εἶδος ἀρίστη [óptima en forma] es Alcestis, hija de Pelias (II.715) y también Alcinoe, hija de Príamo (III.124);³⁰ pero la forma no es principal en la valoración de los hombres y las mujeres: εἶδος ἀγῆτοί [sólo en forma admirables] reprueban Hera (V.787) y Agamenón (VIII.228) a los argivos para incitarlos a combatir; καλον

²⁸ Atacar constantemente.

²⁹ Quizás por lo que decimos inmediatamente del valor de la forma, θεοειδής no es usado en la *Iliada* para los héroes más importantes. Para ellos es más frecuente el uso de θεοεικέλος [como los dioses] -se dice de Aquiles (I.131)-, ἀντίθεος [igual a los dioses] -se dice de Pándaro, (IV.88), de Sarpedón (V.663), de los licios en combate (XII.408)- e ἰσόθεος -se dice de Euríalos (II.565) y de Macaón (IV.212).

³⁰ También Alejandro (III.39) pero, en este caso, es más un reproche que un elogio. En general, para los varones εἶδος ἀρίστη equivale a εἶδος ἀγῆτοι.

εἶδος [de bella forma] es Alejandro, pero no hay fuerza ni valor alguno en sus φρένες (III.44-5); no inferior a Clitemnestra es Criseida en δέμας ni en φύην [forma] pero tampoco en cuanto a φρένες y a έργα [acciones] (I.115). Se lo encuentra en el ágora o el concejo: *alzándose, habló* Aquiles, raudo de pies (I.58); *habiendo hablado, se sentó* Aquiles y se *alzó* frente a ellos Calcante, el mejor de los augures (I.68-9) quien, *habiendo dicho, se sentó*; lleno de cólera, se *alzó* entonces Agamenón y *habló* a Calcante (I.101-5), y *altercaron* Agamenón y Aquiles; éste, tras injurarlo, arrojó al suelo su cetro y *sentóse* (I.246); más se encolerizó enfrente Agamenón, pero entre ellos se *levantó* Néstor, claro orador de los pilios, y *dijo su discurso* (I.248-53). Estos pasajes, extraídos del ágora primera,³¹ son paradigmáticos de un ajuste del cuerpo a la situación: en el ágora, los héroes homéricos no hablan sentados ni permanecen de pie habiendo hablado. El ajuste corporal a las situaciones se extiende a las vestiduras y a las investiduras, con clara conciencia de los símbolos del poder: una túnica suave, bella, recién hecha, un gran manto y bellas sandalias, vistió Agamenón cuando decidió llamar al ágora para comunicar el sueño que le enviara Zeus, en torno a sus hombros echó la espada tachonada de plata, tomó el cetro paterno y, con todo esto, fue hacia las naves de los aqueos (II.42-47); cuando Agamenón convocó a Nestor al consejo, en torno a su pecho vistió éste la túnica, a sus pies ató bellas sandalias y en torno se abrochó un manto purpúreo, doble, extenso y con un vellón rizado en su borde, asió la pesada lanza y fue hacia las naves de los aqueos (X.131-36),³² apoyado en el cetro que guardaba toda su estirpe habló a los argivos Agamenón (II.109); teniendo su cetro se *alzó* Odiseo y *arengó* al pueblo mandado callar por Atenea (II.279-283); apoyado en su lanza de once codos, en cuyo extremo relucía la punta de bronce y un anillo de oro, *arengó* Héctor a los troyanos (VIII.494-6). El valor de las vestiduras y las investiduras no es menor para la batalla que para el ágora o el concejo: Patroclo pide a Aquiles que le deje vestir sus armas, por sí, confundiéndolo con él, “se abstienen de guerra los troyanos” (XVI.40-1); esas armas, inmensas, prodigio

³¹ Cf. también II.76; II.244; II.279-83; VII.354/365/384/417.

³² Cf., en el mismo libro, la vestimenta de Agamenón (21-4), la de Menelao (29-31), el escudo de Odiseo (149) y la piel de león que vistió Diómedes (177-8),

de verse, bellas, esplendentes dones que los dioses donaron a Peleo (XVIII.82-4), padre de Aquiles, Héctor quitó a Patroclo tras matarlo,³³ pero más bellas y esplenderentes aún son las que, por pedido de Tetis, donó Hefesto al propio Aquiles;³⁴ bellas armas vistieron Alejandro y Menelao para luchar por Helena (III.328-39); grebas bellas, coraza con bandas de metal negro, oro y estaño y seis serpientes tendidas hacia el cuello, espada con clavos de oro y funda de plata, escudo coronado por una Gorgona de ojos feroces, casco de penacho terrible, y dos lanzas guarnecidas de bronce, agudas y relampagueantes, vistió Agamenón para volver al combate (XI.17-45); armas “terribles” vistieron Diómedes y Odiseo para ir a espiar el campamento troyano (X.254-271).

Finalmente, en la *Ilíada*, el cuerpo participa de las divisiones y unificaciones subjetivas. Paradigmático es el conocido pasaje en que a Aquiles “el corazón en su pecho velludo le dudó entre dos rumbos”, si retirar la espada del muslo y matar a Agamenón o hacer cesar la ira amarga *en su θυμός*, mientras él debatía esto *en sus φρένες* y *en su θυμός*, su espada permaneció a medio desenvainar, cuando decidió refrenarse y obedecer a Hera y Palas Atenea, “*la pesada mano* detuvo y remetiÓ en su vaina la gran hoja”, e injuriÓ a Agamenón (I.189-224, cursivas nuestras).³⁵ Menos dramática, quizá porque los tiempos de la batalla son otros, pero no menos ilustrativa, es la división de Odiseo: su corazón se agitó y debatiÓ ansiosamente *en sus φρένες* y *en su θυμός* si primero seguir a Sarpedón herido o matar a más licios; hacia éstos le volvió *el θυμός* Atenea y entonces él mató a Cerano, a Alástor, a Cromio, a Alcandro, a Alio, a Noemón y a Pritanis (V.669-78, cursivas nuestras). De igual modo, Diómedes se debatiÓ ansiosamente en dos rumbos: dar vuelta a los caballos y combatir “fuerza a fuerza”³⁶ con Héctor, que lo perseguía e injuriaba, u obedecer a Néstor que lo incitaba a huir del combate desventajoso; tres

³³ Menelao no cree que Aquiles, aún estando muy airado por la muerte de Patroclo, “venga ahora contra Héctor (...) pues estando desarmado [γυμνος significa aquí claramente, como dijimos en otra parte, desarmado] no combatirá a los troyanos (709-11).

³⁴ Vale la pena leer con detenimiento la descripción de esas armas (XVIII.470-613).

³⁵ Aquiles podría haber decidido matar a Agamenón y las consecuencias hubieran sido totalmente diferentes, pero no sus momentos de división y unificación. De todos modos, hay que considerar que Aquiles decidió en el marco de una sociedad y una cultura, en orden a sus creencias sobre lo que es justo y conveniente, etc.

³⁶ Obsérvese que la expresión homérica no es “cara a cara”, como diríamos nosotros, sino “fuerza a fuerza”.

veces lo debatió *en sus φρένες* y *en su θυμός* y tres veces tronó Zeus indicando la victoria de los troyanos (VIII.167-71, cursivas nuestras) y no dejando siquiera lugar a la decisión. También a Helena, la mensajera Iris “*infundió en su θυμός dulce deseo*” de Menelao, su primer esposo, de su ciudad y sus ancestros, cuando le dijeron que aquel y Alejandro combatirían por ella; y con llanto fugaz se *apresuró* desde su alcoba hacia las puertas Esceas (III.139-45). De ésto se concluye que el sujeto homérico no está unificado en la conciencia –antes bien es dividido por ésta-, sino que se unifica en la decisión que habilita la acción, la que puede ser más o menos deliberada, según el tiempo que la situación brinde (Aquiles, Odiseo), o indeliberada, sea por fuerza de las circunstancias, sea por la, de algún modo inconsciente, decisión de apartar un pensamiento.³⁷ De todos modos, la indivisión del hombre homérico en una instancia “física” y otra “psíquica” vuelve imposible una división únicamente subjetiva, así como la falta de una “unidad psicofísica” hace imposible un funcionamiento definitivamente unificado, y ambas imposibilidades se reflejan en el relato. Esto genera una relación particular entre la palabra y la acción: habiendo dicho que era preciso creer a Agamenón su sueño, propuso Néstor tratar de armar a los aqueos y fue el primero en irse del concejo (II.84); estando inactivo en su nave, pesaroso en el corazón y el θυμός por la huida del pueblo, tras la intervención de Atenea, Odiseo fue corriendo, recibió el cetro de Agamenón y, llevándolo, con palabras suaves detenía a cualquier rey u hombre ilustre que encontraba y a cualquier hombre del pueblo golpeaba con el cetro y con palabras increpaba (II.170-99); en vano altercamos con palabras y ninguna salida eficaz encontramos, estando aquí mucho tiempo, dijo Néstor a la asamblea (II.342-3) y pidió a Agamenón que, como antes, mandara a los argivos en las batallas (II.344-5) y separara a los hombres por tribus y por familias, para que familia a familia y tribu a tribu se asistieran, y así mostraran “quién de los jefes y quién del pueblo es cobarde y quién valeroso” (II.362-6). Ya hemos indicado, con Böhme, que en Homero “el

³⁷ La mayor o menor intervención de los dioses en el relato de Homero puede leerse, desde nosotros, como la mayor o menor incidencia de la acción deliberativa en la resolución de las situaciones. Incluso la forma de su intervención (Atenea habló o inclinó, Zeus tronó, Iris infundió) puede verse en el relato como indicadores del mayor o menor peso de la reflexión conciente en la decisión.

pensamiento tiende siempre a realizar lo que piensa”. Los pasajes citados son un ejemplo de ello.

Odisea

Jaeger ha dicho: “El *pathos* del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Ilíada*. El *ethos* de la cultura y la moral aristocrática halla el poema de su vida en la *Odisea*” (1967:51-2). Obviamente, Jaeger usa el término *pathos* en un sentido que difiere del que le damos actualmente (nosotros lo relacionamos con las enfermedades) y que está más cerca del *πάθος* griego, que significa pasión, afección, lo que se padece o afecta; del mismo modo, su uso del vocablo *ethos* no refiere a la interpretación actual, que ha identificado cada vez más lo ético con lo moral, sino, otra vez, a un significado más cercano al *ἦθος*, que para los griegos era un modo de ser que se traducía “en sus costumbres, su aspecto, su manera de caminar, la calma con que afrontaba los acontecimientos de la vida” (Castro, 2004:122).³⁸ Lo contrario no tendría sentido. El *πάθος* del héroe debe leerse como la consecuencia de un *ἦθος*. Pensemos, por ejemplo, en la decisión de Aquiles de matar a Héctor para vengar a Patroclo, aún sabiendo que ello significaba su propia muerte inmediata. El cuerpo de la *Odisea* es, entonces, el mismo cuerpo de la *Ilíada*, presentado ahora en los escenarios de la paz cortesana y en los de la aventura, y no en los de la guerra “perversa”, “lamentable” (*Il.*I.284;III.112, etc.). En la *Odisea*, la presencia del cuerpo vivo es tan constante como en la *Ilíada*, los modos de aparición son igualmente múltiples y las fórmulas con que se lo presenta, así como los comportamientos estereotípicos, los mismos en la mayoría de los casos. Igual que en la *Ilíada*, el cuerpo aparece, en general, en sus partes, internas y externas, con su nombre específico, tanto en las caracterizaciones –de trenzas hermosas (1.86), de ojos glaucos (1.80; 2.382; 3.25, etc.), de estrecha cintura (3.154)- como en las distintas situaciones. En estas últimas, la importancia y la significación que asumen las distintas partes del cuerpo son también similares en circunstancias similares. Sin embargo, las manos, aunque siempre fornidas en los hombres, aparecen más veces lavadas en los aguamaniles antes de las comidas y las rogativas (1.136; 3.338; 4.52-

³⁸ El mismo sentido que ha rescatado Foucault.

3/216; 7.172) que sosteniendo las lanzas o arrojándolas.³⁹ La cabeza aparece como signo particular de nobleza y belleza, generalmente en comparaciones: en la *cabeza* y en los bellos ojos ve Atenea a Telémaco igual a su padre Odiseo (1.208); en los pies y las manos, el mirar de los ojos, la *cabeza* y el pelo, encuentra Menelao esa igualdad (4.149-50); por su *cabeza* y su frente destaca Nausícaa de sus siervas, aunque ellas son hermosas (6.107);⁴⁰ el sentido se mantiene en otras situaciones: la *cabeza* y el rostro cubrió Odiseo con su túnica para que no lo vieran llorar los feacios (8.84-5); inclinando la *cabeza* marchaba Anfínomo por la casa tras el duro discurso que le dirigió Odiseo después de vencer con los puños al mendigo Iro (18.154); la *cabeza* y los hombros limpió Odiseo en el mar de la sal que los cubría, tras encontrarse con Nausícaa y sus esclavas al arribar al país de los feacios (6.226); sobre la *cabeza* y los hombros derrama gracia y encanto Atenea (6.235; 8.19, 23.156/162) y se vierte primero el agua en los baños (10.362).⁴¹ Las rodillas, por su parte, aparecen más veces abrazadas en las súplicas (3.92; 4.322; 6.142/147/169/311; 7.142; 9.266; 10.264) que sosteniendo la vida, aunque desfallecen las de los pretendientes (22.68), las de Odiseo (5.297; 22.147)⁴² y las de Laertes (24.345) y Penélope (23.205). Del mismo modo, los pies descansan en los escabeles que acompañan a los sillones en los palacios (1.131; 4.136; 10.315; 19.57), o bailan muy hábilmente, como los de los jóvenes feacios (8.265),⁴³ en lugar de saltar, esquivar, perseguir o huir.

Las demás partes del cuerpo que nosotros llamamos “físicas” aparecen en la *Odisea* del mismo modo y con las mismas formas que en la *Ilíada*. Así, los ojos, por ejemplo, son grandes y glaucos en las mujeres, brillantes,

³⁹ Telémaco se lava las manos incluso en el mar antes de rogar a Atenea (2.261).

⁴⁰ José Manuel Pabón, por ejemplo, vierte aquí rostro por μέτωπα; nosotros preferimos ser literales. En Homero, en general, más allá de la existencia de πρόσωπον [rostro, cara, gesto] el lugar del rostro, como el del tronco, es reemplazado por sus partes: ojos, boca, mentón, frente, mejillas, etc.

⁴¹ Como Sueño sobre la de Agamenón y la ψυχή de Patroclo sobre la de Aquiles en la *Ilíada*, en la *Odisea* se para Atenea sobre la cabeza de Penélope, transfigurada en su hermana Ítima (4.803) y sobre la de Nausicáa, transformada en una amiga querida (6.21).

⁴² Que también han perdido su vigor (8.233).

⁴³ Que también dicen ser veloces corredores (8.247) y piensan, según declara Laodamante cuando reta a Odiseo a medirse en los juegos [ἄεθλων], que “no existe gloria mayor para el hombre que aquello que realizan sus pies y sus manos” (8.147-8).

relampagueantes, de fuego en los hombres (4.662),⁴⁴ y miran de distintas maneras: severa, oscura, sombríamente (8.165; 19.70), derramando lágrimas (5.84), fijamente (8.459); así los hombros son anchos, el pecho y los brazos robustos, fornidos y grandes los muslos (18.68-9). Análogamente, los órganos “psíquicos”, o anímicos, no se distinguen fundamentalmente de los corporales y la evolución semántica del órgano a la función y al caso particular de la función se da, otra vez, en los términos que denotan los órganos corporales. Como la *Iliada*, la *Odisea* muestra interferencias y traslaciones entre θυμός y νόος: un mismo θυμός, un mismo pensamiento y consejo sagaz, discreto [ἓνα θυμον ἔχοντε νόω και ἐπίφροιν βουλῆ], tenían Néstor y Odiseo en el ágora y el consejo (3.128); entre θυμός y φρένες: en sus φρένες y en su θυμος manda Atenea a Telémaco a pensar cómo matar a los pretendientes de su madre si supiera que su padre ha muerto (1.294); y también entre φρένες y νόος: por su νόος reconoce Zeus a Odiseo (1.66) pero Atenea lo llama ταλασίφρονος [de mente paciente] (1.87), πολυμήχανός [lleno de ideas, recursos, dispositivos, ardidés; ingenioso, inventivo] (1.205); en sus φρένες desea fervientemente Telémaco (2.34) y en el νόος Penélope (2.92);⁴⁵ con el corazón triste y la imagen de su padre en las φρένες estaba Telémaco recostado entre los pretendientes (1.114-5). A su vez, hay en la *Odisea* relaciones de concurrencia, inclusión y división, igualmente reversibles, entre órganos y funciones “psíquicos” y “físicos”: el miedo (5.297: 22.68/147) y la emoción (23.205; 24.345) aflojan por igual y juntamente al corazón y las rodillas [λύτο γούνατα φίλον ἦτορ]. Según Antínoo, *pensando* en su θυμός [*φρονέουσ ἀνα θυμόν*, cursivas nuestras] Penélope aflige a los hijos de los aqueos que la pretenden (2.116); en su θυμός *piensa* y sabe [ἔγω θυμῶ νοέω και οἶδα] Telémaco muchas cosas buenas y malas (18.228, cursivas nuestras). También en la *Odisea* se elogia el cuerpo por sus formas pero tampoco es principal en la

⁴⁴ También “bellos”, como vimos en 1.208, calificación que no aparece o no aparece con fuerza en la *Iliada*.

⁴⁵ La palabra de Homero para ambos casos es μενοιναῖ. Μενοινάω significa “tener en la mente, ponderar”, μενοινή “desear con ansia”. Elegimos esta última acepción en orden a los contextos de referencia. De todos modos, entendemos que lo que intentamos mostrar se ve en ambos casos.

valoración de los hombres y las mujeres: θεοειδής [deiforme] es Telémaco (1.113), pero tanto Atenea como Néstor le dicen, “se te ve *bello* y *alto*, sé *valiente*”, para que los que nazcan en el futuro alaben tus hechos (1.301; 3.200, cursivas nuestras); entre los dones que, según Antínoo, Atenea concedió a Penélope no está sólo la belleza que hace flaquear las rodillas de los pretendientes y excita su θυμός (18.212), sino también su pericia en labores preciosas, entendimiento [ἐπίστασθαι] y buenas φρένες (2.117). En la *Odisea*, el cuerpo también participa de las divisiones y unificaciones subjetivas: en sus φρένες y en su θυμός. dudaba Odiseo si saltar sobre las siervas que se entendían con los pretendientes o dejar que se unieran a ellos por última vez, y a su corazón indignado increpó diciendo: soporta, que más duro sufriste cuando el Cíclope devoraba a mis compañeros (20.10-20); tan atónita e inmóvil quedó Penélope ante Odiseo, dudando si era o no él (23.93-95), que respondió a la reprensión de Telémaco diciendo: hijo mío, el θυμός en mi pecho está tan aturrido que no puedo dirigirle palabra ni hacerle pregunta ni alcanzo siquiera a mirarlo de frente (23.105-7), pero cuando oyó el preciso relato de Odiseo respecto del lecho que sólo ellos conocían, rompió a llorar, corrió hacia él con los brazos tendidos, estrechó su cuello, besó su cabeza y le habló (23.206-8). Finalmente, el comportamiento en el ágora es igual en la *Odisea* que en la *Ilíada*: en medio de la asamblea se levantó Telémaco, el heraldo Pisenor le puso el cetro en la mano y habló (2.37-9); previamente, igual que Agamenón en la *Ilíada*, Telémaco se había vestido con cuidado, calzado bellas sandalias, colgado del hombro la espada y tomado la lanza en su mano para ir al ágora seguido de dos perros (2.2-11), y tras su discurso, como Aquiles en la primera asamblea, irritado arrojó el cetro al suelo (2.80); más adelante, tras haber hablado, Telémaco se volvió a sentar y se levantó para hablar Mentor, amigo de Odiseo (2.224-5).

En contrapartida con los del ágora, en los que las palabras suelen ser duras, las miradas torvas, los gestos crispados e imprevistos –aunque, como hemos citado “los héroes de Homero reclaman, ya en vida, el honor debido y se hallan recíprocamente dispuestos a otorgar a cada cual la debida estimación” (Jaeger (1967:53)- los comportamientos cortesanos son afables,

ritualizados, generosos. La hospitalidad es regla aún con los pordioseros, por miserables que sean, “pues son de Zeus todos los forasteros y en particular los mendigos”, como dice Eumeo, el porquero fiel de Odiseo (14.55-58).⁴⁶ Debe darse, además, sin previa distinción ni conocimiento: muy airado increpó Menelao a su mayordomo Eteones, cuando éste le preguntó si debía dejar entrar a Telémaco y Pisístrato, recordándole que ellos mismos habían comido en su regreso a Esparta de lo que otros les habían dado generosamente (4.30-4). Siempre que se presenta un huésped, primero se lo atiende y después se le pregunta quién es y de dónde viene. Esa atención es siempre primeramente corporal. Es común que el anfitrión tome de la mano al huésped, si éste se queda en la puerta o es un suplicante, y lo conduzca a un asiento confortable: así hace Telémaco con Atenea, transfigurada en Mentis (1.121-30), los pilios con Telémaco y Atenea transformada en Mentor (3.35), y también Alcínoo con Odiseo, cuando el héroe, tras abrazar las rodillas de Arete, se sentó sobre las cenizas de la chimenea (7.168-9); en la corte de Menelao, en cambio, al ser recibidos por sirvientes, Telémaco y Pisístrato fueron primero bañados y ungidos con aceite por las esclavas, vestidos con túnica y manto y sentados al lado del rey (4.49-51). Una vez cómodamente sentado el huésped, se le trae el aguamanil y se le sirve la comida, y sólo después de que todos hayan comido y bebido cuanto hayan deseado, se le pregunta quién es y de dónde viene, entendiéndose siempre esta proveniencia en el doble sentido del lugar o la patria, y de la estirpe o linaje. Más allá de la referencia que hemos elegido, el baño, la unción y los vestidos tienen una importancia decisiva en el cuidado del cuerpo y aparecen en distintas circunstancias: procurando retener a Atenea, transfigurada en Mentis, Telémaco le ofreció que se bañara y recreara su corazón para que pudiera volver alegre a su nave (1.310-11);⁴⁷ tras la presentación de Odiseo a los feacios en el ágora y los juegos a que fue retado por los jóvenes, Alcínoo ordenó que lo bañaran y el héroe vió con agrado el baño caliente, porque no recibía esos cuidados desde que dejó la mansión de Calipso (8.426-7/450-2),⁴⁸ tras hablar con Odiseo disfrazado de pordiosero,

⁴⁶ Lo mismo dice Nausícaa cuando decide acoger a Odiseo en la tierra de los feacios (6.207-8).

⁴⁷ Tras su incursión al real de los troyanos, Diómedes y Odiseo lavaron su cuerpo en el mar y refrescaron su corazón (*Il.X.575*).

⁴⁸ Tras vencerlos en el lanzamiento del disco, retó a su vez a los jóvenes feacios a medirse con él con los puños, luchando o con los pies, excluyendo sólo a Laodamante, *por ser su anfitrión*,

Penélope manda que lo laven y le aparejen un lecho hasta la mañana, y que temprano lo bañen y lo unjan con aceite, para que coma sentado en la sala, al lado de Telémaco (19.317-22); justifica su decisión preguntando cómo llegaría a saber el huésped si aventaja a otras mujeres en discernimiento y prudencia, si ella dejara que sin lavarse y miserablemente vestido comiera de nuevo en el palacio (19.324-8). El cuidado personal, el aseo y las vestiduras son, de algún modo, parte del cuerpo mismo: feo le pareció Odiseo a Nausícaa cuando se presentó ante ella sucio de sal, y parecido a los dioses que ocupan el cielo luego de lavado y vestido (6.242-3); Odiseo comprende que Penélope dude que él es él al verle sucio y con tan malos vestidos (23.115). De igual modo, los comportamientos se relacionan con el cuerpo, de un modo u otro: tus φρένες no se corresponden con tu figura, dice Odiseo a Antínoo (17.454), y antes le había dicho Eumeo, el porquero, no hablas con verdad aunque seas bello y noble (17.381).

Acción

Del análisis de la *Ilíada* y de la *Odisea* resulta evidente que el hombre homérico no es la unidad del cuerpo y el alma sino, antes bien, lo opuesto de aquello que, desde el siglo V a.C. en adelante, se ha entendido con estos términos. Hemos visto como, en el hombre vivo, Homero no refiere sino a miembros, en plural y tanto articulados como dotados de fuerza, órganos “físicos” y “psíquicos” diversos, superpuestos, concurrentes, dando razón a Snell para plantear que, a primera vista,

Podría pensarse que θυμός y νόος no son más que las partes del alma humana de que habla Platón. Pero esto presupondría que Homero conoce el alma como unidad, cosa que Homero *no* conoce. θυμός y νόος [...] son órganos particulares que, si podemos hablar así, a sus tiempos tienen sus particulares funciones. Tales órganos anímicos no se distinguen fundamentalmente de los órganos corporales.

Sin embargo,

cuando queremos describir la concepción homérica del alma con los conceptos “órgano” y “función”, nos encontramos con dificultades de terminología en las que ha de tropezar necesariamente todo el que quiera describir con términos de su propia lengua peculiaridades que les son ajenas. Si yo digo: el θυμός es

y temiendo únicamente ser superado en la carrera, pues *el cuidado de cada jornada* le faltó en el barco (8.206/232).

un órgano del alma, es el órgano de las emociones anímicas, me entrego a expresiones que contienen una *contradictio in adiecto*, ya que en nuestra conciencia los conceptos de alma y de órgano no son mutuamente compatibles. Para hablar con exactitud debería yo decir: lo que nosotros interpretamos como alma el hombre homérico lo interpretaba como si constara de tres realidades concebidas de una manera análoga a los órganos corporales. La descripción de ψυχή, νόος y θυμός como “órganos” de la vida, del pensar y de las emociones anímicas es, pues, como una abreviatura, una inexactitud de expresión que resulta del hecho que el concepto de “alma” –y también el de “cuerpo”, como hemos dicho- *se da únicamente en una interpretación y a través de una lengua; tales interpretaciones pueden, por tanto, diferir notablemente en las diversas lenguas* (1965:34-6, cursivas nuestras).

Giovanni Reale (1999:93) señala que Snell habla de "tres entidades" [ψυχή, νόος y θυμός] y agrega otras cuatro [κράδιη (κῆρ, ἦτορ, φρένες, μενος y κεφαλή)]. Hemos comentado esta reducción y argumentado una posible razón para la opción de Snell, pero hemos trabajado todas las entidades que indica Reale, en tanto, en efecto, aparecen muy frecuentemente así en la *Iliada* como en la *Odisea*. Sin embargo, no nos parece que el hombre homérico, en sentido espiritual, sea un conjunto de κράδιη [κῆρ, ἦτορ], θυμός, φρένες, νόος, ψυχη y μενος, como propone Reale en el mismo párrafo. Para exponer mejor la representación homérica de lo que él llama *la naturaleza del hombre* (cursivas suyas), Reale recurre a algunas observaciones de Hermann Fränkel:⁴⁹

El hombre homérico no es una suma de cuerpo y alma, pero sí un *todo*. Sin embargo, en este todo siempre pueden sobresalir, en modo particular, determinadas *partes*, o, para decirlo mejor: *órganos*. Todo órgano singular resulta ser dependiente directamente de la persona. *Los brazos son definitivamente un órgano del hombre y no del cuerpo*, así como el θυμός (el órgano de la animación emocional) *es un órgano del hombre y no del alma*. Todo cuanto el hombre vivo es, en general, en toda su complejidad; *la actividad que nosotros llamamos “psíquica” puede ser atribuida a cada uno de sus miembros* (cursivas suyas).

Reale comenta, entonces: “La naturaleza del hombre homérico se manifiesta *mediante todos y cada uno de sus órganos*, y mediante toda la actividad de esos órganos, sean físicos o psíquicos, como en un juego caleidoscópico bien articulado” (ibíd., cursivas suyas). Pero, si bien es cierto que el hombre homérico no es una suma de cuerpo y alma, de los poemas no surge que sea un “todo” -más allá de una evidencia fáctica que Homero no niega pero

⁴⁹ *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Múnich 1962. Hay traducción española: *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid, 1993.

tampoco afirma, sencillamente, en nuestra lectura, porque su concepción del hombre (si se le puede adjudicar alguna) no pasa por el todo ni por la parte- ni que los órganos singulares dependan directamente de la persona. La lectura que hace Snell está, en este punto, mucho más cercana de lo que, de hecho, puede leerse en la *Ilíada* y la *Odisea*. Comentando que en Homero no se dan emociones parciales, que él no dice “medio voluntario, medio involuntario” sino “voluntariamente pero contra la voluntad del θυμός”, Snell observa que no hay en esto ninguna contradicción dentro de un mismo órgano, sino una contradicción entre el hombre y su órgano: que son dos seres o dos cosas distintas las que luchan entre sí y que, por esto mismo, tampoco se da en Homero “la reflexión propiamente dicha, el diálogo del alma consigo misma, etc.” (cf.1965:40).⁵⁰ Un poco más adelante, Snell advierte que “θυμός y νόος están hasta tal punto concebidos como meros órganos que no pueden constituir por sí mismos el origen de su propia actividad (cf.ibíd.42).⁵¹ El alma como primer motor, según la concepción aristotélica, o simplemente la idea de un elemento central que domine a todo el sistema orgánico es algo que Homero no conoce.⁵² Por otra parte, en las conclusiones de Fränkel, que Reale transcribe, la idea de un “todo” y la de una dependencia de los órganos singulares de la persona como “elemento central que domine a todo el sistema”, se desdibujan notablemente:

El hombre se identifica, por tanto, con sus acciones, y se deja comprender en modo completo y válido en sus acciones; él no tiene ninguna profundidad oculta [...] Los hombres homéricos no están encapsulados, aislados del exterior, su ser se irradia libremente en el mundo con sus acciones y con su destino (cursivas suyas).

El propio Reale, cuando hace suyo el dicho de Fränkel “el hombre homérico se entiende mejor en su actuar que en su ser”, agrega: “o sea, en sus órganos y

⁵⁰ En efecto, hemos visto que los héroes homéricos hablan con su θυμός, con su κραδίη, pero nunca con ellos mismos.

⁵¹ Hemos visto también cómo intervienen los dioses aún en los pasajes en los que los hombres deliberan y, en general, “siempre que un hombre hace o dice algo más allá de lo que podría esperarse de su situación precedente” (Snell, ibíd.41).

⁵² En verdad, no sólo la palabra organismo sino la propia palabra órgano [ὄργανον], con sentido genérico, que significa instrumento, herramienta para hacer algo y, por extensión, “portador de función”, falta en el vocabulario homérico. En su lugar, Homero utiliza nombres particulares de entidades que portan funciones particulares.

en sus acciones, en su vivir y en su morir y no en su φύσις [naturaleza] como, en cambio, se verificará en los filósofos” (ibíd.94).

En nuestra lectura de Homero, ambas aseveraciones son verdaderas siempre que se cumplan por lo menos cuatro condiciones. La primera es que no confundamos actuar con “hacer”, como ocurre corrientemente en nuestros días, habituados como estamos a considerar todo el “hacer” del hombre como *praxis*: los griegos distinguían claramente entre ποιεῖν [producir, en el sentido de llevar al ser] y πράττειν [hacer, en el sentido de actuar].⁵³ La segunda, que consideremos la acción acompañada de la palabra, porque en Homero la acción y la palabra se acompañan constantemente, complementándose (*Il.*1.77; *Od.*2.272/304; 11.346; 18.15), limitándose (*Il.*1.211/223; *Il.*84/342-3), coordinándose (*Od.*23.116-7), contraponiéndose (*Od.*18.168). Según Hannah Arendt (1997:12), “Es gracias a la acción y a la palabra que el mundo se revela como un espacio habitable, un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biológico (βίος)”⁵⁴ y la acción “sólo es política si va acompañada de la palabra (*lexis*), del discurso”; Homero parece haber comprendido esto muy tempranamente y con mucha claridad. La tercera, que entendamos que la acción cobra sentido, significado, en un contexto que la habilita y limita al mismo tiempo, y que el fin de la acción no es externo a la acción sino que está en la acción misma.⁵⁵ La cuarta, finalmente, que no pensemos que la acción, ni

⁵³ Respecto de la distinción entre ambos términos, y entre estos y trabajo, cf. Giorgio Agamben (1998), considerando la distancia entre el léxico aristotélico que analiza Agamben y el homérico. No obstante, en Homero, aunque en un sentido menos estricto, ποιεῖν se relaciona con “producir” (*Il.*1.608; V.735; VII.339/435; VIII.2; XII.168; XVIII.482; XX.147/490; *Od.* 2.126; 4.796; 5.251/259; 23.258) y πράττειν con “actuar” (*Il.*1.562; XI.552; XVIII.357; XXIII.501; XXIV.264; *Od.*2.191; 3.60/476; 9.491; 13.83; 15.47/219;16.88; 19.324.); πονος, por su parte, como bien han advertido *LSJ*, aparece vinculado con el trabajo, especialmente con el trabajo duro y, sobre todo, con las fatigas de la guerra, el estrés, la angustia, el sufrimiento y el dolor, especialmente físico (*Il.*1.467; II.291; VI.77/525; XIII.2; XVI.568; XVII.158; XIX.227; XXI.525; *Od.*12.117; 11.54). Cf., también, la distinción entre obra, acción y trabajo que está en el centro del análisis de la vida activa que condujo Hannah Arendt en el capítulo I de *La Condición Humana* (1958) y en *¿Qué es la política?* (1997)

⁵⁴ La vida que nosotros llamamos biológica se dice en griego ζωή [zoē].

⁵⁵ En la *Ética a Nicómaco* (1140b), Aristóteles dice que, a diferencia de la ποίησις [producción] cuyo fin es distinto de ella, el de la πράξις [acción] no puede serlo, pues una acción bien hecha es ella misma el fin. Según Agamben (1998), “la palabra πράξις viene de πείρω, cruce, y está etimológicamente conectada con πέρα (más allá), πόρος (pasaje, puerta) y πέρας (límite). Hay en ella el sentido de un atravesar, de un pasaje que va hasta el πέρας, el límite. Πέρας tiene aquí el sentido de fin, término, punto extremo [...] aquello hacia lo cual proceden el movimiento

el estatuto eminentemente activo del hombre homérico, remiten a una unidad de naturaleza o a un elemento central que domine a todo el sistema, cuya falta en Homero es evidente. Esta última condición reviste para nosotros la mayor importancia, dada la tendencia a la unidad y a la naturalización que es propia de nuestro pensamiento y a la que no escapan los estudiosos de Homero. La ambigüedad de Reale y, a partir de sus citas de Frankel, también la de Fränkel, nos parecen claras muestras de esa tendencia. Éste último plantea, como hemos visto, que el hombre se identifica con sus acciones, pero también que, más allá de “desplegar una energía propia”, cada órgano particular *“representa al mismo tiempo el conjunto de la persona*. Los órganos físicos y psíquicos están puestos uno al lado del otro, en un mismo plano, y se reportan al Yo de la misma manera” (Reale,1999:95, cursivas suyas). En el pasaje que Fränkel invoca en apoyo de su idea (II.XIII.73-81), habiendo sido ambos Ayantes colmados de μένος por el dios Poseidón, Ayante de Oileo dice que a él mismo el θυμός en el pecho le es instigado a guerrear y combatir, y así lo ansían abajo sus pies y arriba sus manos; y le responde Ayante Telamonio que en torno al asta de la lanza sus manos anhelan, se le agita el μένος, abajo por ambos pies es apremiado y desea, incluso solo, combatir a Héctor. Nuestra lectura del pasaje no encuentra que los órganos involucrados representen cada uno al mismo tiempo el conjunto de la persona ni que remitan a un Yo unificado o unificador; en cambio, interpretamos que *es la acción misma la que unifica al sujeto a los efectos de la acción y sólo a los efectos de la acción*.⁵⁶ Reale, por su parte, propone que “μέμος, a veces, *expresa incluso el carácter esencial de la persona y, por consiguiente, revela la naturaleza del hombre bajo cierta óptica*” (ibíd.96, cursivas suyas). En su opinión,

La figura del μέμος es aquella mayormente *conexa con la concepción dinámica de la naturaleza del hombre*, la cual se explica en las acciones del hombre

y la acción; y este término, como vimos, no es externo a la acción, sino que está en la acción misma”. En Homero (LSJ) significa el resultado o el problema de una acción, especialmente el buen resultado, el éxito; es decir, supone la acción y la atraviesa hasta el límite.

⁵⁶ En todo caso, “Yo” son, por turno, los Ayantes, en tanto Yo no significa, como sabía Benveniste, sino “la persona que enuncia la instancia presente de discurso que contiene yo” (Benveniste 1, 252).

mismo y se resuelve casi por entero en él.⁵⁷ Y bien se comprende, por tanto, cómo la ayuda más grande que los dioses dan a los héroes consiste en infundirles el μένος, de modo que ellos realicen sus propias acciones (ibíd.98, cursivas suyas).

Para validar su apreciación recurre a Böhme, para quien “μένος tiene un significado cercano a la vida psíquica” e “indica actividad, voluntad, impulso a actuar” (ibíd.96), y por el otro a algunos pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea*. Sin embargo, de todos ellos, salvo en el de los Ayantes que evoca Frankel y en el que Atenea infundió en Diómedes el μένος audaz de su padre Tideo (*Il.V.125*), en ningún otro el μένος es claramente imbuido en el acto por los dioses. Cuando Atenea dice a Telémaco que no será en adelante vil ni insensato si en verdad se ha inculcado en él el noble μένος de su padre Odiseo (*Od.2.270-1*), podría interpretarse que ella misma se lo infundió en el encuentro del día anterior,⁵⁸ pero también que es la adultez la que lo revelará.⁵⁹ Por lo demás: hijos de infelices llama Diómedes a los que se enfrentan a su μένος (*Il.VI.127*); “dolores del cuerpo” [ὀδύναι] penetraron el μένος de Agamenón cuando se enfrió la herida (*Il.XI.268*); rápidamente al suelo cayó el μένος de Héctor (*Il.XIV.418*) cuando Ayante Telamonio lo hirió en el pecho con una piedra.⁶⁰ En ninguno de estos pasajes μένος expresa un carácter esencial del hombre homérico ni revela su naturaleza. Es cierto que μένος no es una fuerza solamente corporal [que se dice σθένος]:⁶¹ Snell la define como “la fuerza que

⁵⁷ Nótese la ambigüedad que señalamos: en un pasaje el hombre homérico se entiende en su actuar y no en su naturaleza, y en otros el μένος revela la naturaleza del hombre, la cual es dinámica, se explica en sus acciones y se resuelve casi por entero en él.

⁵⁸ Homero utiliza ἐνέστακται [ἐνστάζω], que para este pasaje en particular *LSJ* traducen “*is instilled into thee*”: *está instilado* (o inculcado) *en tí*. Sin embargo, también utiliza σοῦ [σεύω] que introduce el mismo elemento de inmediatez que ἔσσυμαι [σεύω] en el pasaje de los Ayantes.

⁵⁹ Para Aristóteles (*Pol.1252b*), la naturaleza de cada ser es lo que cada ser es después de haberse cumplido su desarrollo, así *de un hombre*, un caballo o una casa (cursivas nuestras). Uno de los temas relevantes de la *Odisea* es, sin duda, el pasaje de Telémaco a la adultez.

⁶⁰ Por supuesto, también cayó al suelo el propio Héctor, desmayado. Pero el sentido es claro, puesto que inmediatamente los compañeros lo retiraron del combate, lo subieron a un carro, lo reanimaron en el río, volvió a desmayarse “y aún el proyectil su θυμός abatía” (439): lo que cayó fue esa fuerza que impele a lanzarse sobre algo.

⁶¹ Σθένος significa también “el poder del dominador”, ἀλκή “es la fuerza repulsiva que aleja los poderes hostiles”, κρατος “el poder o la fuerza superior”. Μένεος κρατεροῖο infundió Poseidón en los Ayantes.

uno adivina en sus propios miembros cuando se siente impelido a lanzarse sobre algo” (1965:42). Esta precisión parecería no cubrir los casos de un μένος audaz, como el de Tideo, o noble, como el de Odiseo. Sin embargo, hemos visto que en Homero el mismo nombre identifica el órgano, la función y el caso particular de la función, y que aún de las instancias como μένος se dice lo que puede decirse de los órganos corporales.

Tras sugerir que en varios pasajes (algunos de los cuales hemos analizado), aunque en sentido metafórico y de modo limitado, κεφαλή puede asimilarse a “persona”, en tanto en esos pasajes el término es usado como imagen del “entero”, del todo Reale plantea que “persona”, en un sentido más cercano al que nosotros le damos, es indicada en los poemas homéricos con el nombre propio del individuo:

Se trata, por tanto, de una “unidad” empírica y no conceptual. Sin embargo, en realidad, el nombre Aquiles, por ejemplo, incluye como imagen empírica unitaria la multiplicidad característica y los múltiples actos que distinguen al héroe: Aquiles es una unidad empírica viva y concreta que abraza la multiplicidad dinámica de todas las acciones que realiza. Los personajes (las “personas”) presentadas en la *Iliada* y en la *Odisea* coinciden de manera completamente emblemática *con sus acciones*, y el *epos* es narración de acciones por excelencia (ibid.99, cursivas y comillas suyas).⁶²

Aun si designa una “unidad empírica”, el nombre propio es, evidentemente, no sólo simbólico sino radicalmente impropio. El nombre Aquiles puede atribuirse a sus padres --nunca al propio Aquiles-- y sólo a condición de saber que ellos no hubieran podido pensar en Galahad o Rolando como nombre para su hijo, porque nada en su cultura se los hubiese inspirado. Por otra parte, la primera vez que el nombre Aquiles aparece en la *Iliada* (I.54), el lector (o el oyente de una recitación) sólo sabrá de él que convocó al pueblo al ágora incitado por la diosa Hera; la segunda (I.58) se enterará que es “de pies rápidos” [πόδας ὠκύς], epíteto que en adelante Homero asociará a ese nombre casi cada vez que lo cite, al tiempo que narra los múltiples actos que Aquiles realiza y que lo *van distinguiendo*. Sólo cuando haya terminado de leer (o de escuchar) el poema sabrá qué acciones ha realizado y, quizás, pueda caracterizarlo más

⁶² Nótese, otra vez, la ambigüedad que señalamos: ahora es la “unidad” empírica representada por el nombre propio la que incluye “la multiplicidad característica y los múltiples actos” que distinguen al personaje, mientras en pasajes anteriores cada órgano particular “*representa al mismo tiempo el conjunto de la persona*”.

allá de la velocidad de sus pies: ¿quién podría imaginar, por el sólo efecto de su nombre, al colérico Aquiles del ágora primera cantando “glorias de hombres” (*Il.IX*, 189), llorando y cubriendo sus cabellos y rostro de ceniza por la muerte de Patroclo (*Il.XVIII* 23-4) o, sobre todo, compadeciéndose del dolor de Príamo, el padre de Héctor (*Il.XXIV*.515-6)? ¿quién podría advertir en el Odiseo que, aturdido, miraba huir al pueblo desde su nave (*Il.II*.170-1), al resuelto heridor del Cíclope Polifemo (*Od.9*.383-8)? Lo mismo, sin duda, le ocurrirá con los demás personajes. No obstante, que los héroes homéricos no coincidan de manera completa y emblemática con sus acciones no significa que el ἔπος (literalmente: palabra) no sea, en efecto, narración de acciones por excelencia ni que el cuerpo homérico no se manifieste positivamente en esas acciones. Al cabo, es el modo de actuar de cada uno, la propia interpretación del ἦθος y la propia posición en relación a él, lo que termina delineando un cuerpo particular que, de todos modos, no puede contraponerse a un “alma” –a su vez inexistente como unidad- ni unificarse en una representación sintética.

Educación

Dice Platón (*Rep.*606e) que en su tiempo eran muchos los alabadores de Homero que decían que el poeta había sido “el educador de Grecia” y que era digno de ser estudiado y tomado como guía para la realización y el perfeccionamiento de la vida humana. La crítica filosófica de Platón, que trató de limitar el peso y la validez pedagógica de toda poesía, no logró alterar ese dominio. Werner Jaeger, que es una referencia insoslayable para cualquier instancia que trate de la educación griega, advierte que “para Platón la limitación del contenido de verdad de la poesía homérica lleva inmediatamente consigo una disminución de su valor” (1967:48). A su vez, Jaeger nos requiere

no estrechar nuestra comprensión de la poesía griega sustituyendo el juicio propio de los griegos por el dogma moderno de la autonomía puramente estética del arte⁶³ [...] Es característico del primitivo pensamiento griego el hecho de que la estética no se halla separada de la ética (ibíd.48).

E insiste

⁶³ Para un tratamiento interesante de la sacralización moderna del arte en tanto separación del mismo del “uso común de los hombres”, cf. Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación” en Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, pp.97-119.

Se imponen aquí algunas consideraciones sobre la acción educadora de la poesía griega en general y, muy en particular, de la de Homero. La poesía sólo puede ejercer esta acción si pone en vigor todas las fuerzas estéticas y éticas del hombre. Pero la relación entre el aspecto ético y estético no consiste solamente en el hecho de que lo ético nos sea dado como una “materia” accidental, ajena al designio esencial propiamente artístico, sino en que la forma normativa y la forma artística de la obra de arte se hallan en una acción recíproca y aún tienen, en lo más íntimo, una raíz común (ibíd.49).

Sobre esta reciprocidad y, aun, arraigo común, de lo ético y lo estético, en efecto verificables en los poemas homéricos, haremos recaer el peso de nuestra reflexión. Sin embargo no queremos olvidar un aspecto que molesta a Jaeger. Es comprensible que al idealismo jaegeriano le repugne (ibíd.40) “ver como la poética filosófica tardía del helenismo [...] de acuerdo con los sofistas, hace de la épica una enciclopedia de todas las artes y las ciencias”. Sin embargo, es igualmente verificable que los poemas enseñan, por ejemplo, cómo hacer una ofrenda (*Il.II* 421-9; *Od.3* 430-59), un arco (*Il.IV*.105-12), una balsa (*Od.5*.234-61), preparar y aplicar un remedio (*Il.XI*.638-41/829-32/844-8), fondear un barco en puerto (*Il.I*.432-37), y tantas otras cosas prácticas y técnicas. Nuestra lectura, que no reduce la épica a un compendio de estos elementos valora, en cambio, la virtuosa habilidad de Homero para esparcir estos saberes que algunas teorías modernas del *curriculum* llaman “procedimentales” en continuidad y contigüidad con los designios y conceptos más altos de la articulación ético-estética. Volvamos a ella. Surge en buena medida de la íntima conexión de la épica con el mito. Prueba de ello es que, en efecto, Homero usa

paradigmas míticos para todas las situaciones imaginables de la vida en que un hombre puede enfrentarse con otro para aconsejarle, advertirle, amonestarle, exhortarle, prohibirle u ordenarle algo. Tales ejemplos no se hallan ordinariamente en la narración, sino en los discursos de los personajes épicos. Los mitos sirven siempre de instancia normativa a la cual apela el orador (Jaeger, 1967:53).⁶⁴

Coincidimos con Jaeger en que este marco atraviesa y desborda aquellos pasajes que, como la Embajada a Aquiles (*Il.IX*) o la “Telemaquia” (*Od.1-4*), con las advertencias y estímulos de Fénix a Aquiles y de Atenea a Telémaco, evidencian una clara intención educadora. La fuerza educativa de Homero es

⁶⁴ Quizá el ejemplo más claro sea el relato de la cólera de Meleagro que hace Fénix en ocasión de la embajada a Aquiles [*Il.IX*.529-96], pero las invocaciones referenciales a la fuerza y el valor de los antiguos, las alabanzas a los héroes del pasado, son constantes en los poemas.

más amplia. “No se limita al planteamiento expreso de determinados problemas pedagógicos ni a algunos pasajes que aspiran a producir un determinado efecto ético” (Jaeger, *ibíd.*52). Hay en la epopeya una educación si se quiere positiva, independiente del propósito del poeta, que se funda en la épica misma, en la conservación y alabanza de las “glorias de los hombres”. Este enaltecimiento de los héroes conlleva la idea de su imitación. “*La ley no vale más allá de la alta poesía*” (*ibíd.*53, cursivas nuestras). He ahí una ética que se manifiesta en la señalada división de los personajes homéricos, sujetos a un ἦθος en el que hay que pensar y decidir la acción justa, más que a una moral que marca, legaliza, para siempre lo que está bien y lo que está mal. El ideal educativo de este período se concentraba, en su forma más pura, en la ἀρετή. Una vez más, las lenguas modernas no ofrecen un equivalente exacto de la palabra. Los griegos entendían por ἀρετή sobre todo una fuerza, una capacidad:

consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y ἀρετή se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra es la misma que la de ἄριστος, el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza [...] En general [ἀρετή] designa la fuerza y la destreza de los guerreros [...] y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza sino íntimamente unido a ella (Jaeger, *ibíd.*21-2).⁶⁵

Pero el viejo concepto guerrero de ἀρετή no fue suficiente para Homero, que lo amplió y ahondó en el mandato que Peleo, el padre de Aquiles, encargó a Fénix, su preceptor, y que éste recuerda al héroe en ocasión de la Embajada: “enseñarte esto todo, a ser orador de discursos y hacedor de acciones” (*Il.*IX.442-3). Los griegos posthoméricos vieron ya en este pasaje la más antigua formulación del ideal griego de educación y un esfuerzo por abrazar la totalidad de lo humano.⁶⁶ Nosotros lo llamamos sencillamente “primer *curriculum*”. La palabra no sólo persuade en el ágora o el concejo: vincula a los

⁶⁵ No obstante, la epopeya reconoce, al lado de la ἀρετή, otras medidas del valor. La *Odisea* ensalza, sobre todo en el propio Odiseo, por encima del valor, o por lo menos a su altura, la prudencia y la astucia. En realidad, si consideramos la centralidad de Néstor, y aun de Odiseo, la *Ilíada* también.

⁶⁶ Jaeger, a pie de la pág.24, cita la fuente griega de Cicerón, *De or.*, 3, 57, en la que, según él, “el verso (I.443), es citado en este sentido”.

hombres a su comunidad. Los héroes homéricos adquieren conciencia de su valor sólo por el reconocimiento de la sociedad a que pertenecen: eran un producto de su clase y medían su ἀρετή por la opinión que merecía a sus iguales (y por la que merecería a las generaciones futuras). En cambio, *el ulterior pensamiento filosófico situó la medida del valor en la propia intimidad y permitió así a los hombres posteriores prescindir en buena medida del reconocimiento exterior.*

Como también ha señalado Jaeger, la gran epopeya

otorga al poeta una posición completamente nueva, una función educadora en el más alto sentido de la palabra. No es ya simplemente un divulgador impersonal de la gloria del pasado y de sus hechos. Es un poeta en el pleno sentido de la palabra: intérprete creador de la tradición (ibíd.57).

Interpretación y creación son, en el fondo, una y la misma cosa, en tanto toda interpretación agrega algo a lo interpretado y constituye, por tanto, una producción en el sentido de la ποίησις griega. Algunos señalamientos de Jaeger resultan altamente fecundos –además de verosímiles si se los contrasta con los poemas- desde un punto de vista teórico-metodológico. En efecto, más que una historia de la guerra de Troya, o de la vida entera de Aquiles (o de Odiseo), Homero “ofrece sólo [...] algunos momentos de importancia representativa [...] Prescinde de lo meramente histórico para dar cuerpo a los acontecimientos y dejar que los problemas se desarrollen en virtud de su íntima necesidad” (ibíd.57-8). No es el lugar para hacer un análisis de los acontecimientos homéricos a partir del concepto foucaultiano de acontecimiento, pero es posible hacerlo.⁶⁷

La terrible cólera de Aquiles, el acontecimiento que desencadena la acción entera de la *Ilíada*, no obedece a un destino ni a una mecánica sino a la decisión de alguien que, sintiéndose deshonrado, adopta como estrategia de resarcimiento retirarse de la guerra. Cuando ya es demasiado tarde, se arrepiente infinitamente, maldice su encono que lo llevó a ser infiel, precisamente, a su destino heroico, a permanecer ocioso y hacer morir a Patroclo, el amigo querido. Aquiles y Agamenón han sido víctimas de ἄτη

⁶⁷ Cf., particularmente, *El orden del discurso, La arqueología del saber, Las palabras y las cosas, Dichos y Escritos y la Historia de la sexualidad*. Para una lectura introductoria: Edgardo Castro, 2004, “Acontecimiento”, pp.19-22.

[ajenación, ceguera, insanía],⁶⁸ y éste último lo reconoce en la reconciliación (Il.XIX.88). Pero si bien Homero concibe a ἄτη y a Μοῖρα [hado, destino] religiosamente, como fuerzas que el hombre apenas puede resistir, presenta a Aquiles, en especial en el canto noveno, si no como dueño, por lo menos como coautor inconsciente de su destino. El poema culmina con la insatisfactoria destrucción de Héctor, matador de Patroclo, la cual encierra la elección de una vida breve y heroica a una vida larga y sin honor, porque Aquiles sabe que tras la caída de Héctor le espera, a su vez, su propia muerte. Con todo esto da Homero a la *Ilíada* un claro designio ético. Pero él no lo considera como una experiencia o fenómeno de la conciencia humana. No toma a los hombres en abstracto y desde un punto de vista puramente interior, sino en el marco de su existencia concreta. Por la coherencia de su pensamiento y de su acción, los hombres de Homero se hallan en íntima relación con el mundo exterior, situados en las coordenadas de un espacio vital. Homero no es naturalista ni moralista. No se entrega a las experiencias de la vida sin tomar posición ni las domina desde fuera. Para él, las fuerzas anímicas son tan reales como las físicas. Comprende las pasiones humanas y conoce su potencia elemental, que arrastra a los hombres. Y aunque con frecuencia los desborden, se hallan, en último término, contenidas por un límite seguro: el límite último de la ética en tanto ley del ser y no convención del puro deber. Todo esto ha sido dicho por distintos estudiosos, y particularmente por Jaeger en su *Paideia*,⁶⁹ por lo que la hemos tomado hasta aquí como referencia principal, prescindiendo de su a veces marcado idealismo. Pero es preciso considerar las cuestiones del heroísmo y de la relación entre ética y estética también a partir de otros enfoques. En cuanto al heroísmo, ya vimos su significado griego en la elección de Aquiles. Para Jean-Pierre Vernant, ella ofrece “una solución para la condición humana [marcada por la mortalidad]: encontrar en la muerte el medio para superar esta condición, vencer la muerte con la muerte misma, dándole un sentido que ella no tiene, del que está absolutamente privada” (2008:81). En el Hades, sin embargo, Aquiles ya no es el mismo: dice que preferiría ser el último de los esclavos vivos y no Aquiles muerto (*Od.*11.488-91), mostrando que

⁶⁸ Agamenón en el canto I, Aquiles en el IX.

⁶⁹ No obstante, no ha sido tomado en el discurso educativo corriente, salvo excepciones, y en estos casos, generalmente en una dimensión más declamatoria que propositiva.

incluso la muerte del héroe es una cosa terrible. Vernant contrapone a Odiseo y Aquiles. Éste es el hombre de la vida corta y la muerte gloriosa; aquél el del retorno a casa, la vida larga, la fidelidad a sí mismo, a Ítaca, a Penélope, a su propia vida. Aquiles es la exacerbación del ideal heroico, Odiseo transita la linealidad, la continuación, la prolongación. En general, se entiende que Aquiles es el paradigma del héroe griego, pero la doble figura que propone Vernant se muestra más ajustada y completa el paradigma. En la corte de Alcínoo, Odiseo canta a los feacios su propia gloria (*Od.9.10.11.12*), la del que resiste, la del que ha soportado muchas pruebas. Él ha gozado y conocido (el amor de Circe, el canto de las Sirenas) resistiendo aun a sí mismo, a sus propias debilidades. Él quiere volver (a Ítaca, a Penélope, a Telémaco) vivo, y ha resistido, al mar, a Poseidón, a las Sirenas, a Circe; ha resistido a la muerte, incluso a la muerte heroica, y a la tentación del saber absoluto *que no está permitido a los hombres*.⁷⁰ Se expone, pero al amparo de su μητις, su astucia,⁷¹ que lo hace “capaz de salir de las situaciones más dramáticas mediante su ingenio [...] aptitud que es la del político, la del navegante y la de muchos otros en el mundo griego: todos los que, de hecho, se enfrentan con la esfera de influencia del mundo empírico” (Vernant, *ibíd.*89). Pero lo esencial no es esto. Odiseo tiene ese carácter y no sería Odiseo sin él pero el problema fundamental es el sí mismo, la identidad. Odiseo tematiza la identidad por la enunciación: es gracias a la lengua griega que Odiseo puede llamarse Οὔτις [Nadie], enunciar su identidad por la negación (*Od.9.366*). Pero apenas se aleja de la costa y aunque el Cíclope todavía puede alcanzarlo con sus peñascos lanzados ciegamente, reubica su persona, según el uso tradicional, en el seno de todas las relaciones que la definen y, por tanto, de todos los valores sociales que encarna: soy Odiseo, el asolador de ciudades, el hijo de Laertes, cuya casa está en Ítaca, etc. (*Od.9.504-5*).⁷² El heroísmo es, él mismo, una relación entre ética y estética de la vida. En el marco de la antigüedad griega, la

⁷⁰ Las Sirenas prometen el saber absoluto, del mundo y de sí mismo, pero los que cedieron a su seducción, a la tentación de saberlo todo, han quedado alrededor de la isla y sus cadáveres y su carne en descomposición son el alimento de los pájaros.

⁷¹ Y de un νόος πρακτικός, una διανοια πρακτική (pensamiento práctico, inteligencia práctica), que también lo distingue en ambos poemas.

⁷² Vernant concede a la palabra tanta importancia como nuestra propia lectura de los poemas homéricos.

individualidad, la identidad del hombre, se origina en el seno de su grupo social, de su comunidad: “como ha escrito Weber, para los griegos no hay religión extramundana; lo religioso y lo sagrado están en el mundo, los dioses forman parte del cosmos, es la vida la que es sagrada” (Vernant, *ibíd.*80). El pensamiento griego presenta la figura del héroe como lugar de individualidad, pero siempre dentro de un horizonte significativo perteneciente a una comunidad y a sus valores. Hoy, para nosotros, el sujeto se confunde frecuentemente con la intimidad del yo, lo esencial de uno refiere a lo que nadie puede ver. Los griegos, en cambio, no veían las cosas de este modo, no tenían ninguna dimensión de intimidad, de secreto, de singularidad radical e insondable. Por el contrario, la identidad no era independiente del reconocimiento de los otros. La identidad de Odiseo se reconstruye por él mismo y por los otros. Lo que pone en peligro esa identidad es el olvido de los hombres (incluidos los de las generaciones venideras) de su reputación, de su nombre, de su fama; no se trata, entonces, de su identidad psicológica sino de la de su personaje (cf. *ibíd.*:90-3). Vernant problematiza las nociones de ser y apariencia en relación con la visibilidad y propone pensar el ser y la apariencia en los poemas homéricos sin disociarlos: sostiene que no hay oposición entre ambos antes del siglo VI a.C., en el que tal oposición se dibuja claramente en los filósofos. Antes, el ser coincidía con la manera en que se ven las cosas; la gente era eso que se les veía hacer. Pueden disimular o engañar, pueden equivocarse, pero toda realidad, de un modo u otro, debe manifestarse por un “parecer”. La idea de que el verdadero ser es precisamente lo que no se ve es extraña a Homero (*ibíd.*94). En resumen: no es que las personas sean nada sino que “lo que son, su identidad, se construye y se deconstruye en función del vínculo social que mantienen y de lo que los otros ven de ellos”, de un “aparecer y no de un ‘núcleo interior’ que, por el contrario, no aparece entre los griegos homéricos” (*ibíd.*96). Vernant muestra, en el contraste entre la *Ilíada* y la *Odisea*, el contrapunto entre aquél que decide que para él no habrá retorno, que no volverá jamás junto a los suyos, que morirá joven en el campo de batalla, y aquél que sólo quiere regresar a los suyos. Recupera un heroísmo del *retorno* que es opuesto al heroísmo de aceptar de antemano que no se volverá (*ibíd.*102). Hay, entonces, dos modos del heroísmo. En el encuentro en el Hades, Aquiles y Odiseo constituyen dos figuras antitéticas, que adquieren

relieve en su confrontación con la otra, pero, mientras Odiseo, después de más de diez años, se empeña en sobrevivir y en regresar, Aquiles sólo dice que la muerte es aberrante. Sin embargo, en ambos casos se trata de la aceptación de la muerte y del acceso a la gloria, y en ambos casos “cada uno pone en juego lo que es esencial para un griego: la τιμή, el honor, ser el primero y permanecer fiel a sí mismo” (ibíd.105). Para Aquiles, eso implica ser fiel a Patroclo, a su reputación, no aceptar compromisos. Por eso no puede aceptar la compensación suntuosa, desproporcionada, que le ofrece Agamenon (III.IX.260-99), además de devolverle a Briseida intocada. Del mismo modo, Odiseo rechaza la inmortalidad y la eterna juventud que le ofrece Calipso (Od.5.209-20), no obstante haber visto lo que es la muerte, lo que son los muertos, devenidos en nada, sombras sin brío: en esas condiciones su rechazo de la vida eterna en plena juventud “es tan heroico como la aceptación de la muerte por parte de Aquiles”. También Odiseo acepta la muerte a su manera; no una muerte joven en el campo de batalla sino una muerte conquistada por la perseverancia de la memoria y la voluntad del regreso (Vernant, ibíd.102). Los griegos aceptan la muerte y la vida en un mundo perecedero, marcado por el límite y la fragilidad, sin ocultar lo que ella tiene de terrible. Al mismo tiempo, en esto ven la belleza del mundo, porque esta vida efímera es maravillosa y porque la eternidad es el tedio continuo que Odiseo experimentó junto a Calipso (cf.ibíd.111). Lo que es hermoso, en un caso y en otro, es estar vivo. Pero la vida merece ser vivida si le damos un sentido, y ese sentido no está en el más allá; los dioses están ahí, en el mundo, aunque ese mundo sea inaccesible, aunque haya una frontera. Sin embargo, la vida y la muerte de quienes han estado vivos son, fundamentalmente, un asunto sólo de los que están vivos:

Ésa es la continuidad en la civilización del canto de los poetas, de la gloria de Aquiles y de Odiseo; ahí se ve cuál es la apuesta de la muerte heroica, y no se trata, como tendemos a pensar y esperar, “del ingreso a otro mundo, a un más allá, ni de la recompensa de una especie de paraíso en el que seremos todavía nosotros mismos, pero bajo la forma de una individualidad sin vínculo con lo que éramos antes, seres vivientes” (ibíd.85).

La educación Heroica enseñaba, sobre el plano de la inteligencia del mundo, el carácter problemático de nuestra relación con el mundo. Como sabía Platón, a los ojos de los griegos los poemas homéricos contenían todo el saber.

No sólo los valores heroicos sino, como dijimos, también la manera de labrar, de navegar, de construir un barco, de fondearlo en un puerto, etc. Pero hay más. Vernant plantea cómo la ciudad, la πόλις, incluso la ciudad democrática, permanece enraizada en los valores aristocráticos. En su opinión, en los orígenes de la ciudad se encuentra la idea “sorprendente” y contraria a lo que encontramos en la mayoría de las antiguas civilizaciones orientales, de que un grupo humano no puede ser dirigido por un único personaje, un solo soberano que representa la autoridad y sirve de intermediario entre los dioses y los hombres, cuyo poder funda el orden social. Entre los griegos, en cambio, en un momento dado la comunidad decidió que el poder, el κράτος, no debía ser soberano, sino que debía depositarse en el centro de la comunidad y que cada uno de sus miembros debía tener la posibilidad de decidir asuntos comunes. En la *Ilíada*, el ejército griego no tiene un solo rey, sino reyes. El término técnico que designa al rey, βασιλεύς, admite un comparativo, βασιλεύτερος (más βασιλεύς que otros), y un superlativo, βασιλεύτατος (rey de reyes, el más rey de los reyes). El ejército griego es una coalición de reyes que se sienten βασιλεῖς y que tienen su propia gente. Cuando hay un problema importante, como la primera asamblea, o en otros casos a lo largo del poema, el ejército se dispone en círculo, es decir, delimita un espacio central, que es colectivo e impersonal y al cual todos los óptimos, los ἄριστοι, tienen derecho a ir, a tener en su mano el cetro, que en ese momento no es únicamente el símbolo de un poder real particular sino que se convierte en el signo de un derecho igual a la palabra. Quien quiera hablar, ocupa el centro y da su opinión a los demás. Eso refleja la idea de una comunidad guerrera que no quiere someterse a la autoridad de un solo soberano y que busca constituir en libertad una comunidad con un espacio central libre para que cada uno diga lo que quiera decir. Refleja también la idea de que se es un hombre, ἀνὴρ, sólo si se es libre de la sumisión a una autoridad soberana.

Capítulo V

La unificación del Cuerpo

Antropología

Hemos dicho algunas cosas generales del cuerpo según Platón cuando tratamos la gimnástica y el recorrido que llevó de lo Múltiple a lo Uno. Ya entonces se hizo evidente la imposibilidad de hablar del cuerpo sin hacer referencia a la instancia que en Occidente le hace de contrapunto: el alma o, para usar la palabra griega y socrática, la ψυχή; es decir, sin integrarlo, igual que al cuerpo homérico, en una antropología. Obviamente, en otra antropología. A propósito de nuestra tesis, retengamos la proposición de educar primero por la música y después por la gimnástica. No se trata, como en Aristóteles -que proponía educar antes por el hábito [ἔθος] que por el pensamiento [λόγος] y ocuparse del cuerpo [σῶμα] antes que de la inteligencia [διάνοια]-, de un razonamiento práctico o pedagógico; implica una reflexión de otra índole:

No es el cuerpo [...] por bien constituido que esté, el que por su propia virtud hace buena a la ψυχή; por el contrario, es la ψυχή buena la que por su virtud procura al cuerpo el mejor estado posible. [...]

Si, por tanto, después de haber atendido convenientemente a la inteligencia [διάνοια] le encargamos determinar con precisión lo conveniente al cuerpo, limitándonos a indicarle las direcciones generales, en lugar de hacer largos discursos, obraremos rectamente. (*Rep.*403d).

Para Platón, el problema no pasa por educar primero una cosa y después la otra, sino por educar lo educable, la virtud de la ψυχή, de modo tal que ella se encargue de procurar al cuerpo lo mejor para él. De aquí que pensara que la música y la gimnástica no tienen por fin, como se creía en su tiempo, cuidar la ψυχή y el cuerpo respectivamente, sino que ambas estaban destinadas a educar la ψυχή (ibíd.410c). No olvidamos, por supuesto, que Platón concibe al cuerpo no sólo -y no tanto- como un “instrumento” al servicio de la ψυχή, sin el cual ella no podría ejercer sus funciones, sino como su antítesis misma, que en algunos aspectos es un obstáculo para esas mismas funciones. En no pocos diálogos, el hombre aparece en dos dimensiones, o constituido por dos elementos en cierto sentido antitéticos. Esta concepción puede leerse particularmente en el *Fedón* pero también en otros diálogos, por ejemplo el

Gorgias, el *Crátilo* y el *Fedro*. También en el *Fedón*, Platón recurre a la conocida metáfora del cuerpo como cárcel de la ψυχή, diciendo que los hombres (entendiendo que el hombre es la ψυχή) están encerrados en una especie de prisión (ibíd.62b). En el *Crátilo*, a su vez, dice que hay quienes dicen que el cuerpo es la “tumba” [σῆμα] de la ψυχή, “como si ella estuviera enterrada en la vida presente”, y también su “signo”,¹ en tanto la ψυχή manifiesta lo que manifiesta a través del cuerpo. Si bien propone que fueron Orfeo y sus seguidores quienes lo llamaron de ese modo, en relación con la teoría de la expiación de la culpa, él mismo concluye que el σῶμα es la prisión de la ψυχή mientras ésta expía sus culpas (*Crát.*400c). La idea de cuerpo como sepulcro, en correspondencia con la de que estar vivo es estar muerto, aparece también en *Gorgias* (493a). En el *Fedro*, Platón usa la imagen de la ostra. Habiendo sido iniciados en las plenas y puras y serenas y felices visiones, vistas en la pura luz, siendo igualmente puros, “sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo”, prisioneros en él como una ostra en su concha (cf.*Fedro.*250c). Además de usar estas metáforas, Platón presenta el cuerpo como fuente de males y sufrimientos. Otra vez en el *Fedón*, destaca marcadamente el aspecto negativo del cuerpo, sosteniendo que los sentidos son impedimentos de la ψυχή tanto en lo que hace a la vida moral como a la cognoscitiva. El cuerpo es fuente de amores, deseos, temores y todo tipo de fantasmas y tonterías, de modo que es por culpa suya que no se puede pensar nada verdadero (ibíd.66c). Para conocer el ser y para emanciparse de todas las pasiones, para alcanzar lo que más deseamos -la verdad-, la ψυχή debe liberarse del cuerpo (y sólo la muerte la libera totalmente). El cuerpo se procura innumerables ocupaciones por la necesidad de sustento y por la enfermedad, impidiendo la búsqueda del ser (ibíd.66b-c). Y, aun si por un momento conseguimos que nos de una tregua para encaminarnos a la búsqueda de cualquier cosa, imprevistamente vuelve a

¹ La idea del cuerpo como tumba del alma es de Pitágoras (cf., también, *Gorgias* 493a), y el pasaje se asienta en la homofonía entre σῶμα [cuerpo] y σῆμα [tumba y signo]. σῆμα es una palabra de significado complejo: designa todo aquello que constituye un signo, una señal, una marca, un signo distintivo que permite el reconocimiento, un signo enviado por los dioses, el emblema de un escudo como lo que indica la presencia de un muerto; por ende, también es túmulo y monumento funerario (agradezco la precisión a Juan Tobías Nápoli).

entrometerse en nuestra investigación provocando por todas partes turbación y desorden, y aturdiéndonos de modo que no podemos ver la verdad (ibíd.66d). Ahora bien, si con el cuerpo no es posible conocer ninguna cosa en su pureza, quedan dos posibilidades: o no es posible de ningún modo alcanzar el saber, o sólo lo será cuando estemos muertos (ibíd.66e). Mientras estemos vivos, estaremos tanto más cerca del saber cuanto menos relación y comunión tengamos con el cuerpo, salvo estricta necesidad, cuanto menos nos contaminemos de su naturaleza y nos purifiquemos de ella, hasta que el dios nos libere (ibíd.67a). Incluso, Platón dice expresamente que la "purificación" consiste en separar la ψυχή del cuerpo (ibíd.67c). En consecuencia, la tarea de los filósofos es la de liberar y separar la ψυχή del cuerpo, y por lo mismo, los que filosofan de verdad se ejercitan en el morir (ibíd.67d). Ésta es la condición de la vida de la ψυχή. Sin embargo, nos interesa menos detenernos en el carácter lapidario y negativo reservado al cuerpo en estas formulaciones que señalar la índole unitaria de las metáforas elegidas: tumba, cárcel, caparazón, son significados prácticamente indivisibles. En cambio, las pasiones que en el *Fedón* se hacen surgir del cuerpo están conectadas en otros diálogos con las partes no racionales de la ψυχή, con la ψυχή "irascible" y con la "concupiscible". Esto, de un modo genérico pero inequívoco, es dicho ya en el *Gorgias*, que es anterior al *Fedón*. En él, las pasiones se hacen derivar de una cierta parte de la ψυχή, lo que nos obliga a exponer la composición que Platón atribuye a la ψυχή antes de seguir con nuestro análisis del tratamiento que hace del cuerpo.

Ψυχη

Cuando trata de la ψυχή, de su composición y naturaleza, Platón apela a un lenguaje quizás más metafórico aún que el que utiliza para referirse al cuerpo. Probablemente porque, según advierte en el *Fedro* hablando de su forma, decir cómo es ella requeriría toda una larga y divina explicación, pero decir *a qué se parece* está dentro del poder humano y, por supuesto, es más breve (ibid.246a, cursivas nuestras). Así introduce la que, para muchos, es la representación más bella y significativa que Platón ha dado de la ψυχή: una

fuerza compuesta por una yunta de caballos alados y un auriga, siendo el auriga y los caballos de los dioses todos buenos y de buena ascendencia, pero los de los otros géneros son mezclados, y el auriga de la ψυχή humana conduce dos caballos, uno de los cuales es bueno y hermoso, y de igual naturaleza, pero el otro es todo lo contrario tanto en una cosa como en la otra (ibíd.246a-b). Platón utiliza aún otra metáfora, la del dios marino Glauco, cuya primitiva naturaleza no era fácil de reconocer al verlo: los antiguos miembros de su cuerpo habían sido destrozados unos y consumidos y totalmente desfigurados otros por las olas, en tanto que otros nuevos le habían nacido, de conchas, algas y guijarros, de manera que se asemejaba más a un monstruo que a lo que era por naturaleza (*Rep.*611c-d). Así se ve la ψυχή, afectada por infinitos males y miserias, degradada por su unión con el cuerpo. No obstante, en relación con lo que nos interesa, podemos prescindir del análisis de estas imágenes y exponer directamente la estructura, o estructuras, que Platón atribuye a la ψυχή, volviendo a esas metáforas mediante referencias puntuales si se nos hiciera necesario. En el libro IV de la *República*, tras un largo razonamiento basado en el principio de no contradicción, que enuncia aquí por primera vez², Platón atribuye a la ψυχή una primera estructura bipartita, en la que rigen dos principios diferentes: uno que la impulsa a desear y se agita con los apetitos [hambre, sed, sexo], y otro que la retiene y contiene. Éste último es superior al primero y nace, cuando nace, del razonamiento, mientras que aquél proviene de los padecimientos y enfermedades. Llama al primero “lo irracional y concupiscible” y al segundo “lo racional de la ψυχή” (cf. ibíd.439d-e). Pero inmediatamente pregunta si la cólera y aquéllo con que nos encolerizamos

² “Es obvio que lo mismo no hará o padecerá opuestos en el mismo sentido, en relación con la misma cosa y al mismo tiempo; de modo que si alguna vez nos encontramos con estas contradicciones, sabremos que no hay un solo principio sino varios” (ibíd.436b-c). Es también la primera vez que el principio se enuncia en la historia de la filosofía (Antonio Gómez Robledo, 1971). En la extensa exposición que le sigue (436c-439d), en la que discurre sobre las posibilidades de que una misma cosa esté toda ella en reposo y en movimiento al mismo tiempo, de las relaciones entre las cosas (necesidades, conocimientos) generales y particulares con sus objetos generales y particulares, lo reitera todavía dos veces: una negando que “la misma cosa, al mismo tiempo, en la misma parte de sí misma y en relación con el mismo objeto, pueda sufrir, ser o hacer cosas contrarias” (ibíd.437a); la otra, recordando que “no es posible que lo mismo produzca efectos contrarios en la misma parte de sí mismo, con relación al mismo objeto y al mismo tiempo (ibíd.439b).

[θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα]³ será un tercer principio o compartirá la naturaleza con alguno de los otros dos. Muestra que, aunque parezca pertenecer a lo concupiscible, a veces la ira se enfrenta con los apetitos, “como siendo algo distinto de ellos”, y también que muchas otras veces, “cuando las pasiones hacen fuerza en alguien contra su razón [...] se reprende éste a sí mismo y entra en cólera contra la parte de él que le hace fuerza”, volviéndose en estos casos la cólera en aliada de la razón; en cambio, la ira nunca hace causa común con las pasiones cuando la razón decide que algo no debe hacerse. Del mismo modo, cuando alguien cree haber cometido injusticia, cuanto más noble es su condición, tanto menos puede irritarse de pasar hambre o frío, o de sufrir cosas semejantes, sino que lo entiende como justa represalia y su cólera se resiste a desatarse, mientras que, si cree que se le hace injusticia, hierve en él la cólera y se enoja y combate por lo que le parece justo, y pasa hambre y frío y demás padecimientos de esta especie con constancia y hasta triunfar, y no cede en su empeño hasta lograrlo o hasta dejarse amansar por la razón (ibíd.439e-440d). Establecido, entonces, que la cólera no es una variedad de lo concupiscible sino una aliada de la razón, pregunta si será algo distinto de ésta o una forma de la misma, para determinar si habrá en el alma dos principios, el racional y el concupiscible, o si, como en la ciudad, que es sostenida por tres clases –la que se dedica a los negocios, la que la protege y la que gobierna– habría en la ψυχή un tercer elemento, el irascible [θυμοειδές],⁴ auxiliar por naturaleza de la razón a menos que haya sido corrompido por una mala educación. Concluye que lo irascible constituye un tercer principio, dado que los niños se encolerizan mucho antes de acceder a la razón y citando el pasaje en que Odiseo reprende a su corazón (*Od.*20.17), en el que, interpreta Platón, Homero representa manifiestamente a la razón que reflexiona sobre el bien y el mal increpando a lo que sin razón se encoleriza.⁵ De modo que la ψυχή, como

³ Nótese el distinto significado que Platón adjudica a la palabra θυμός.

⁴ θυμοειδές significa también altivo, valiente, animoso.

⁵ Este verso parecería confirmar, en principio, lo que Platón procura demostrar. Sin embargo, hemos visto que en Homero no hay un conflicto entre dos partes o facultades de la ψυχή, en tanto falta en él un concepto unitario de ψυχή y de funciones específicas de la ψυχή con las articulaciones y la dinámica relacionadas con tales funciones. El pasaje de la *Odisea* representa, como explicamos, un conflicto entre Odiseo y su corazón como partes extrañas,

la ciudad, tiene una estructura tripartita, conformada en su caso por lo racional, lo irascible [valiente, animoso] y lo concupiscible (*Rep.*440e-441c).

En este punto, Platón enfrenta un problema lógico: la inmortalidad que él mismo niega a las cosas múltiples o compuestas entra en contradicción con la composición, sea bipartita o tripartita, de la ψυχή.⁶ En el último libro de la *República* dice que

no hay que creer que la ψυχή, en su naturaleza más verdadera, sea de tal condición que rebose diversidad, desigualdad y diferencia en sí misma y consigo misma. [...]

no es fácil que lo eterno sea algo compuesto de una pluralidad de elementos, ni siquiera dispuesta en la más perfecta síntesis, tal como ahora acaba de mostrárenos la ψυχή (611b).

Sostiene, no obstante, la inmortalidad del alma, en razón de los argumentos que ya ha dado y de otros: sólo que, para saber cómo es en verdad la ψυχή, habría que observarla

no degradada por su unión con el cuerpo y con otras miserias, como la vemos ahora, sino contemplarla atentamente con el entendimiento, tal cual es en su estado de pureza, y se la hallará entonces mucho más bella y se distinguirán nítidamente los rasgos de la justicia y la injusticia, y de todo lo demás que hemos discutido. Y por más que sea verdad lo que hemos dicho sobre ella, ha sido en relación con su apariencia en el presente, porque la hemos contemplado en un estado semejante al de Glauco, el dios marino, en el cual no sería fácil al verlo reconocer su verdadera naturaleza (ibíd.611c-d).

En el *Timeo*, de todos modos, resuelve la contradicción. El Demiurgo creó la ψυχή del mundo y la de los hombres (Platón da una gran importancia a la “ψυχή del mundo”, atribuyéndole una función mediadora determinante entre la esfera inteligible y la física). Así explica *Timeo* la composición de la ψυχή del hombre:

Después de que nacieran todos los dioses que marchan de manera visible y todos los que aparecen cuando quieren, el creador del universo les dijo:

Dioses, hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero [...] No sois en absoluto inmortales ni insolubles porque habeis nacido y por las causas que os han dado nacimiento; sin embargo, no sereis destruídos ni tendreis un

que Platón relee, interpreta a su manera, que de hecho es bien distinta de la de Homero, y en buena medida la invierte.

⁶ La inmortalidad del alma, perfectamente inteligible en el *Fedón*, en el que el alma es una sustancia simple, definida únicamente por el pensamiento, ya no es tan diáfana en la *República*, en la que prevalece la tesis de la composición.

destino mortal, porque habeis obtenido en suerte el vínculo de mi decisión [...] Ahora enteraos de lo que os he de mostrar. Hay tres géneros mortales más que aún no han sido engendrados. Si estos no llegan a ser el universo será imperfecto, pues no tendrá en él todos los géneros de seres vivientes y ha de tenerlos si ha de ser suficientemente perfecto. Pero si nacieran y participaran de la vida por mi intermedio se igualarían a los dioses. Entonces, para que sean mortales y este universo sea realmente un todo, aplicaos a la creación de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad mi poder en su generación. Comenzaré por plantar la simiente de lo que conviene que haya en ellos del mismo nombre que los inmortales, dado que es llamado divino [...] y os lo entregaré. Vosotros hareis el resto entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Engendrad seres vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos nuevamente cuando mueran.

Dijo ésto y vertió nuevamente en el recipiente en el que antes había mezclado la ψυχή del universo, los restos de la mezcla anterior y los mezcló de una manera que era en cierto sentido igual, aunque ya no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado (41a-d).

El Demiurgo, entonces, hizo a los dioses y les encargó la creación de los mortales a partir de un principio de ψυχή inmortal.⁷ Alrededor de éste, ellos tornearon un cuerpo mortal, imitando lo que él había hecho, y

Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de ψυχή, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la mayor incitación al mal, después los dolores, fugas de lo bueno, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y con el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad⁸ el alma mortal (ibíd.69c-d).

De este modo, la ψυχή concupiscible y la irascible no son inmortales sino mortales, en tanto no son obra del Demiurgo sino de los dioses creados por él. Las obras del Demiurgo son imperecederas, mientras que las de los dioses están destinadas a perecer. Estos pasajes del largo discurso de Timeo traen otra vez un problema que ya había aparecido en la *República*. En ese diálogo, Platón propone, por un lado, que la γυμναστική se ocupa también de la ψυχή y no del cuerpo (410c), y por el otro, que ella “parece aplicarse a lo que nace y perece, ya que se ocupa de lo concerniente al crecimiento y decadencia del cuerpo” (ibíd.521e). Erwin Mehl ha hecho ver, acertadamente a nuestro juicio, que “Según el concepto corriente [el que asimila γυμναστική a la mera práctica de ejercicios corporales] esta frase no tendría sentido”; pero él piensa

⁷ Se refiere al cerebro.

⁸ La necesidad es el segundo principio que interviene en la composición del mundo, contrario a la inteligencia.

que “como ‘arte médico-deportivo’, su contenido salta inmediatamente a la vista” (1986:166), cuestión que a nosotros no nos parece tan sencilla. Según Platón, a la razón (la ψυχή divina) le compete mandar, por ser sabia y tener a su cuidado toda la ψυχή, y a la cólera [θυμοειδής]⁹ escucharla y secundarla, siendo la mezcla de música y gimnástica [μουσική και γυμναστική κρᾶσις] la que establece el acuerdo entre ambas, para que juntas, instruidas y educadas cada una en su respectiva función, gobiernen sobre la parte concupiscible, que es la más extendida en cada ψυχή y por naturaleza insaciable (*Rep.*441e-442a). Por esto, para no mancillar el género divino de la ψυχή, los dioses implantaron su parte mortal en otra parte del cuerpo, separada de aquella -que está en la cabeza- por el cuello. Ligaron así el género mortal de la ψυχή al tronco y al tórax pero, puesto que hay una parte de esta ψυχή mortal que es por naturaleza mejor y otra que es peor, dividieron a su vez la cavidad del tórax mediante el diafragma, e implantaron

la parte belicosa de la ψυχή, que participa de la valentía y el coraje más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente la parte apetitiva, cuando ésta no se encuentre dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la “acrópolis de la razón” (*Tim.*70a) [y] Entre el diafragma y el ombligo hicieron habitar toda la parte del alma que está sujeta al apetito de comidas y bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza del cuerpo [...] lo más lejos posible de la parte deliberativa, de modo que cause el menor ruido y alboroto y permita reflexionar al elemento superior con tranquilidad acerca de lo que conviene a todas las partes, tanto desde la perspectiva común como desde la particular (ibíd.70d-71a).

El cuerpo (los huesos, la carne, etc.) se origina en la médula, ya que, mientras la ψυχή está atada al cuerpo, los vínculos vitales dan raíces firmes al género humano. *Pero la médula misma se origina en otros elementos* (ibíd.73b, cursivas nuestras). El dios confeccionó la médula e implantó y ató a ella las partes de la ψυχή, dividiendo

la médula misma en tantas y tales figuras cuantas y cuales especies de ψυχή iba a poseer. Hizo totalmente circular a la que [...] iba a albergar la simiente

⁹También coraje, valor, temperamento fogoso; ψυχή (o parte de la ψυχή) altiva, valerosa, “corajuda”, temperamental.

divina y llamó a esta parte de la médula cerebro¹⁰ porque el recipiente alrededor de ella sería la cabeza de todo ser viviente una vez terminado. Dividió, además, la parte que iba a retener el resto mortal de la ψυχή en figuras que eran al mismo tiempo esféricas y oblongadas, y llamó al conjunto médula. Después tendió de éstas, como de anclas, ataduras de toda la ψυχή y construyó todo nuestro cuerpo a su alrededor, para lo cual primero rodeó el conjunto con una cobertura ósea (73c-d).

Esta relación entre el cuerpo y la ψυχή, que Timeo expone en términos minuciosamente físicos, está prefigurada de modo más general, pero de algún modo también más contundente, en el *Alcíbiades I*. Sobre el final del diálogo, Sócrates pregunta a Alcibíades qué es “cuidar de sí mismo” y lo lleva, con los procedimientos usuales en él, a pensar que no puede uno saber cómo cuidar de sí mismo si no sabe qué es uno mismo en realidad (127e-128e). Luego le muestra que el que utiliza una cosa es distinto de la cosa que utiliza: por ende, en tanto el hombre se sirve de su cuerpo es distinto de él. Pero, entonces ¿qué es el hombre? En principio es por lo menos algo que utiliza el cuerpo, y no hay nada que utilice el cuerpo excepto la ψυχή, que lo utiliza mandando sobre él. Sin embargo, Sócrates baraja inmediatamente tres hipótesis: el hombre es la ψυχή, o es el cuerpo, o ambos constituyendo un todo. Pero el hombre manda en el cuerpo y el cuerpo no manda en sí mismo, ni el conjunto de cuerpo y ψυχή manda en el cuerpo, ya que, siguiendo el razonamiento, “si una de ambas partes no participa en el mando, es totalmente imposible que el conjunto lo ejerza” (ibíd.129c-130b). De todo esto “ocurre que el hombre no es otra cosa que la ψυχή” y que “no hay en nosotros nada más soberano” que ella (ibíd.130c-d). En este pasaje, Platón alude a la consideración de la cosa en sí y de cada cosa en particular. Juan Zaragoza anota,¹¹ acertadamente a nuestro juicio, que refiere a que habría que distinguir las distintas partes de la ψυχή, y sobre todo la razón, en vez de separar en el hombre únicamente el cuerpo y el

¹⁰ Nótese el cambio de significado de ἐγκέφαλος: de ser para Homero sólo lo que estaba dentro de la cabeza [κεφαλή], significa ahora el cerebro en tanto “simiente divina”, ψυχή propiamente dicha. Nótese, también, la distancia de este significado [simiente divina] con la idea de Alcmeon de Crotona, quien, según diversos testimonios (cf. Diels-Kranz, tomo I, 210-14), concebía el cerebro como la parte principal del hombre, sede de la actividad mental y al que están estrechamente vinculadas todas las percepciones. Platón incluye esta idea en su crítica de las causas mecanicistas (*Fed.*96b) sin nombrar al médico de Crotona, así como tampoco a los otros autores de teorías mecanicistas que critica.

¹¹ *Alcíbiades I*, Madrid, 1992, nota 16.

alma. En efecto, nos parece que las secesiones de tipo dualista en la filosofía de Platón son más complejas que la mera separación de σῶμα y ψυχή, del mismo modo que las uniones y “ataduras” que detalla en *Timeo* no autorizan la presunción de una “unidad” psicofísica o psicósomática.

Σῶμα

El *Timeo* ofrece, junto con la descripción de la estructura del alma, una minuciosa anatomía descriptiva, empezando por la cabeza como sede de la ψυχή divina (o de la parte o simiente divina de la ψυχή) y el tronco y las extremidades. Todo es obra de los dioses, que hicieron también el corazón, “nudo de las venas y fuente de la sangre que es distribuída impetuosamente por todos los miembros (70b); implantaron “el pulmón, débil y sin sangre, pero con cuevas interiores, agujereadas como esponjas” (70c); el hígado, “en su habitáculo [...], denso, suave, brillante y en posesión de dulzura y amargura” (ibíd.71b); “a su izquierda [...] el bazo (72c); “colocaron la cavidad llamada inferior como recipiente contenedor de la bebida y comida sobrante. Enrollaron los intestinos para que el alimento, con su rápida dispersión, no obligara al cuerpo a necesitar enseguida una nueva comida” (ibíd.73a); moldearon “vértebras óseas alrededor de la médula del cuello y de la espalda y las extendieron como pivotes desde la cabeza a lo largo de todo el tronco” (74a); como el tejido óseo era “más frágil y rígido de lo debido”, idearon “los tendones y la carne” (74b); protegieron “con muy poca carne las partes de los huesos que más ψυχή cobijan [por ejemplo, la cabeza] y las uniones de los huesos, en la que su razonamiento les mostró que no era necesario, y con mucha y densa las más inanimadas” (74e); extendieron los “tendones [...] hasta el extremo de la cabeza” y “alrededor del cuello” y ataron “a ellos las mandíbulas bajo el rostro”, y esparcieron el resto “en todos los miembros, uniendo articulación con articulación”; dispusieron las características de nuestra boca con dientes, lengua y labios (75d). De la carne no seca separaron una corteza excedente mayor, que ahora se llama piel, la cual “revistió la cabeza en círculo” (76a), y perforaron esa piel, lo que hizo que la humedad y el calor puros salieran y fueran repelidos al interior, y “por estos procesos” naciera “el pelo en la piel” (76b). “En el entretejido de los tendones, piel y huesos que rodea los dedos [...]

modelaron en los hombres que estaban naciendo en ese momento ‘ principios de uñas’” (76e). Después de esto, Timeo se ocupa de los sistemas que aseguran los procesos de la vida, de lo que posee

al menos la tercera especie de ψυχή [...] que se asienta entre el diafragma y el ombligo y no participa en nada de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia, sino de la percepción placentera o dolorosa acompañada de los apetitos, pues todo lo realiza por medio de la pasión y, cuando percibe algo de sí misma, su origen, por naturaleza, no le permite razonar como razona la ψυχή racional que gira sobre sí misma, rechaza el movimiento proveniente del exterior y utiliza el propio (ibíd.77b-c).

Considera, entonces, la irrigación: las dos venas dorsales que los dioses cortaron, “dado que el cuerpo es gemelo a la derecha y a la izquierda”, y “colocaron junto a la columna vertebral, con la médula generadora entre ellas”; la división en dos de “las venas que circulan alrededor de la cabeza”, a las que “entrelazaron entre sí” e “hicieron fluir en dirección contraria” (77d-e); “el sistema de irrigación que va de la cavidad del tronco hacia las venas, un tejido de aire y fuego [...] con ingresos dobles en la entrada,¹² de los que, a su vez, uno tiene una bifurcación”, y que fue colocado en el ser viviente con “la doble entrada en la boca” y haciendo “bajar una parte por los tubos bronquiales hacia el pulmón y la otra a lo largo de ellos a la cavidad del tronco, mientras que el otro acceso, dividido en dos, termina “conjuntamente en los conductos de la nariz, de modo que cuando no funciona el de la boca, desde esta entrada se pueden llenar todos sus flujos” (78b-c). Según Timeo, “el que da los nombres llamó a este proceso inspiración y expiración”, el cual “le sucede a nuestro cuerpo cuando se humedece y enfría para alimentarse y vivir” (ibíd.78e). Timeo explica minuciosamente los fenómenos que se dan en el interior de este proceso -los cuales suceden simultáneamente y, “por ello, el pecho y el pulmón, cuando exhalan el aire, se llenan nuevamente del que se encuentra alrededor del cuerpo, que es hundido y arrastrado a través de la carne porosa” (ibíd.79c)- por un conjunto de principios de filosofía de la naturaleza. Luego, de la misma manera, explica “el color de lo que fluye en el cuerpo [...] lo que

¹² Procuramos, en la medida en que nos es posible, evitar a los lectores, las complicadas explicaciones que refieren al dominio de la filosofía entera de Platón como, por ejemplo, la conformación del mundo y, consecuentemente, del cuerpo, a partir de los cuatro elementos – tierra, agua, aire y fuego-, las características de cada uno y las relaciones entre ellos, así como de otros aspectos que no están en relación directa con el asunto que nos interesa presentar. No siempre eso es posible. En el caso del *Timeo*, los interesados encontrarán una buena ayuda en la versión de Francisco Lisi, Madrid, 1997.

llamamos sangre, alimento de la carne y de todo el cuerpo, a partir de la cual las partes irrigadas llenan la base de lo que se vacía” (ibíd.80e).

Lo que nos interesa de esta descripción no es su cercanía o distancia con las descripciones científicas actuales, sino el régimen general de su verdad y sus condiciones de posibilidad. En ella, cada órgano, su estructura, su ubicación y su conformación, cumplen la función de servir, de un modo u otro, a la ψυχή y, fundamentalmente, a la ψυχή divina (o a la parte o simiente divina de la ψυχή). La cabeza, por ejemplo, es “un cuerpo esférico [...], el más divino y el que gobierna todo lo que hay en nosotros”, para imitar “la figura del universo circular” (cf.44d).¹³ Todas estas partes conforman el cuerpo, y éste le fue entregado a la cabeza

para que se sirviera de él porque [los dioses] habían decidido que debía poseer todos los movimientos que iba a haber. Se lo dieron como ágil vehículo para que, al rodar sobre tierra que tuviera variadas elevaciones y depresiones, no careciera de medios para superar las unas y salir de las otras, Por eso [...] cuando dios concibió su modo de traslado, le nacieron cuatro miembros extensibles y flexibles, con cuya ayuda y sostén llegó a ser capaz de marchar por todas partes *con la morada de lo más divino y sagrado encima* (44d-e, cursivas nuestras).

Los dioses concedieron el peso principal de la traslación a la parte anterior del cuerpo, porque la consideraron más valiosa y más digna de ejercer el mando que la posterior. Así, fue

necesario que la parte delantera del cuerpo humano se diferenciara de la trasera. Por ello, primero pusieron la cara en el recipiente de la cabeza, le ataron los instrumentos necesarios para la previsión de la ψυχή y dispusieron que lo anterior por naturaleza poseyera el mando. Los primeros instrumentos que construyeron fueron los ojos y los ataron al rostro... (45a-b).

Hicieron del corazón “la habitación de la guardia”,

para que, cuando bulle la furia de la parte volitiva porque la razón le comunica que desde el exterior los afecta alguna acción injusta o, también, alguna proveniente de los deseos internos, todo lo que es sensible en el cuerpo perciba rápidamente a través de los estrechos las recomendaciones y amenazas, las obedezca y cumpla totalmente y permita así que la parte más excelsa del alma los domine (70b).

El pulmón fue colocado “alrededor del corazón, como una almohadilla”, para que éste “lata sobre algo que cede”, y le dieron la conformación que describimos

¹³ La esfera es la figura perfecta en tanto incluye todas las figuras, es la más semejante a sí misma y tiene la misma distancia del centro a los extremos en todas partes (*Tim.33b*).

antes para que, “al recibir el aire y la bebida, lo enfríe y otorgue aliento y tranquilidad en el incendio”, porque previeron que “el fuego era el origen de la fermentación de los encolerizados” ante la expectativa de peligros y cuando el coraje se excita. Con todo esto procuraron que el corazón “sufra menos y pueda servir más a la razón con coraje” (cf.70c-d). Y el hígado fue hecho denso, suave, brillante y en posesión de dulzura y amargura, “para que la fuerza de los pensamientos proveniente de la inteligencia,¹⁴ reflejada en él como en un espejo [...] atemorice a la ψυχή apetitiva” (ibíd.71b); de allí que el bazo tenga su estructura y asiento en la vecindad, “para mantener al hígado en toda ocasión brillante y limpio [...]. Por ello, cuando a causa de algunas enfermedades corporales se originan algunas impurezas alrededor del hígado, puesto que el bazo es hueco y sin sangre, su porosidad las asimila y purifica completamente” (72c-d). Los intestinos fueron enrollados, como se dijo, para que una rápida dispersión del alimento no obligara al cuerpo a necesitar inmediatamente más comida, porque esto “produciría una insaciabilidad que haría que por su glotonería la especie humana *no amara la sabiduría ni la ciencia ni obedeciera las indicaciones de lo que hay de más divino en nosotros*” (ibíd.73a, cursivas nuestras). Las vértebras óseas alrededor de la médula del cuello y de la espalda fueron hechas “con el fin de preservar toda la simiente”, protegiéndola “con un cercado pétreo al que puso articulaciones, insertando entre ellas la fuerza de lo diferente para el movimiento y la flexión” (ibíd.74a). Los tendones fueron ideados para contrarrestar la fragilidad y rigidez del tejido óseo, “para lograr un cuerpo flexible y extensible por medio de la unión de todos los miembros”; la carne, en cambio, “serviría de protección contra las quemaduras [...], los fríos [...] las caídas [...] puesto que cede a los cuerpos blanda y suavemente y posee una humedad cálida” que proporciona al cuerpo un frío apropiado en el verano y lo rechaza durante el invierno (74b-c). Las

¹⁴ Según Platón, la parte de la ψυχή que habita en el hígado tiene el don de adivinación durante el sueño, ya que éste no participa ni de la razón ni de la inteligencia, para que, siguiendo el mandato del dios creador de hacer el género mortal lo mejor posible, nuestra parte innoble entre de alguna manera en contacto con la verdad. De todos modos, en tanto “nadie entra en contacto con la adivinación inspirada y verdadera en estado consciente [...] corresponde al prudente entender, cuando se recuerda, lo que dijo en sueños o en vigilia la naturaleza adivinatoria o la frenética y analizar con el entendimiento las eventuales visiones: de qué manera indican algo y a quién, en caso de que haya sucedido, suceda o vaya a suceder un mal o un bien” (ibíd.71d-72a).

partes de los huesos que más ψυχή cobijan y las uniones de los huesos en las que no es necesaria tienen muy poca carne, para que no entorpezca el traslado del cuerpo al obstaculizar las flexiones ni haga que éste se mueva con dificultad, ni ocasione insensibilidad y vuelva la inteligencia torpe (74e). Por ello, llenaron de carne

los muslos y las piernas, las caderas y los huesos de brazos y antebrazos y todos los que en nosotros son inarticulados y por la poca cantidad de ψυχή en la médula están vacíos de inteligencia. Rodearon con menor cantidad de carne todo lo que tiene inteligencia –excepto algún órgano que hicieron totalmente de carne por la percepción, como la lengua-[...]. Pues la naturaleza nacida de y criada por la necesidad no admite en absoluto una estructura ósea densa y mucha carne junto con una percepción aguda (74e-75b).

Los tendones fueron extendidos hasta el extremo de la cabeza y alrededor del cuello porque los creadores decidieron que debían hacer un género que viviera menos tiempo pero mejor, y no uno que viviera más pero peor. “Por tanto, cubrieron la cabeza con hueso poroso pero, puesto que no tiene puntos de flexión, no la rodearon de carne y tendones”, con lo que agregaron “al cuerpo de todo hombre una cabeza más sensible e inteligente, pero también mucho más débil” (75b-c). Nuestra boca está dispuesta con dientes, lengua y labios “a causa de lo necesario y lo mejor, ya que la idearon para entrada de lo necesario y como salida de lo mejor [...] Pues todo lo que entra para dar alimento al cuerpo es necesario y la corriente de palabras, cuando fluye hacia afuera y obedece a la inteligencia, es la más bella y mejor de todas las corrientes” (75d-e). El hacedor hizo la cabeza pilosa para darle “una cobertura liviana alrededor del cerebro, en vez de carne para su seguridad, que proporcionara en verano y en invierno suficiente sombra y cubrimiento, sin convertirse en un impedimento de la buena percepción” (76c-d). Las uñas se hicieron “por todos los que iban a nacer en el futuro”, las mujeres y las restantes bestias, y los que nos construyeron “se percataron de que muchos animales también necesitarían usar las uñas a menudo” (76e). En cuanto a los sistemas que aseguran los procesos de la vida –de los que describe fundamentalmente la respiración y la alimentación-, Timeo los refiere expresamente a lo que “posee al menos la tercera especie de ψυχή”, la cual, según él, no participa en nada de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia (77b). Si atendemos a que antepone a esta exposición una breve

reflexión sobre la creación de “los árboles, las plantas y simientes” (77a) y recordamos el tenor de las descripciones, nos resulta claro que estos sistemas (y esta especie de ψυχή) están relacionados con el mantenimiento de la vida que los griegos llamaban ζωή y que se corresponde, esquemáticamente, con la que nosotros llamamos vegetativa. No obstante, para ellos, o al menos para Platón, esa vida participaba de “la revolución de todo lo que existe en el universo, que mueve todo lo afín hacia sí mismo” (*Tim.*81a), es decir, de alguna manera, de la “inteligencia” del mundo.

Uno

Dividimos la exposición de Timeo para hacer ver más claramente que el cuerpo, el organismo -término que ahora corresponde puesto que cada parte refiere a las otras y todas a la unidad- no sólo está “torneado” alrededor de la ψυχή sino en dependencia de ella, y nos referimos a la ψυχή inmortal o divina (o principio inmortal de la ψυχή), que es la que los dioses recibieron del Demiurgo, que tiene su lugar en la cabeza, más propiamente en el encéfalo, y de la que el cuerpo es una “extensión”, o un “vehículo”. Todo está dispuesto, en el organismo, para que la razón piense y gobierne, porque la razón es lo propio de la ψυχή (cf.30b).¹⁵ Esa ψυχή en que la razón se genera es, en sí misma, una y simple (indivisible), y participa de la ψυχή del mundo, que también es “Uno, si es que ha de estar fabricado según su modelo” (32a).¹⁶ Tal como se la presenta en el *Fedón*, la ψυχή es “lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble, y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo” (80b), cuando se la contempla atentamente con el entendimiento, tal cual es en su estado de pureza, no degradada por su unión con el cuerpo y con otras miserias (cf.*Rep.*611c) y más allá de los hábiles nexos estructurales con que Timeo la articula a la ψυχή “irascible” y a la concupiscible (las cuales no participan de la ψυχή del mundo ni son inmortales). Giovanni Reale sostiene que, particularmente

¹⁵ Y lo que no, como las uñas, tiene de todos modos una razón de ser.

¹⁶ Se refiere al modelo del dios, el modelo eterno (cf.*Tim.*29a).

allí donde habla propiamente de la ψυχή, Platon pone en juego ese estilo suyo de “decir y no decir”, ese modo de hablar de algunos aspectos a los “más” y de otros sólo a quien era capaz de entender su mensaje porque había adquirido por otra vía (en las lecciones en la Academia) los instrumentos que lo hacían capaz de entender (1999:239).

Según él, Platón efectúa allí “un juego irónico-poético, mediante el cual *comunicaba mensajes a diferentes niveles*”. En ese juego el discurso no se agota en sí mismo sino que apunta también a otro. Así, en no pocos casos Platón introduce, en el conjunto de imágenes que comunican su mensaje a los “más”, una serie de referencias a ese “otro”, de ideas que él comunicaba y desarrollaba en sus lecciones, es decir, en su doctrina “no escrita” (cf. *ibíd*:240). Reale insiste en que, siendo el eje del pensamiento filosófico platónico el concepto de Bien, “Por una precisa elección axiológica, Platón se negó a presentar la definición del Bien mismo en sus escritos publicados, reservándola para las lecciones dentro de la Academia, en la convicción de que ella era comunicable de modo adecuado solamente en la dimensión de la oralidad dialéctica” (1999:275-6). El autor remite a dos obras suyas a las que no hemos tenido acceso.¹⁷ Es cierto que, en la *República*, Platón propone dejar de lado “el problema de lo que puede ser el bien en sí mismo”, pues le parece “demasiado elevado” para que puedan llegar en ese momento a la concepción que de él se ha formado, pero acepta hablar de lo que le parece “ser la prole del bien y lo que más se le asemeja” (506d-e).¹⁸ De hecho, hasta el final del libro VI sigue una larga exposición sobre lo que llama “fruto y retoño del bien” (507a), que son el saber y la verdad (509a), pero no sobre el bien. En esa exposición, aun sin presentar una definición precisa, provee una serie de indicaciones alusivas que permiten extraer algunas conclusiones. Mediante la abstracción dialéctica, Platón pasa de las cosas sensibles, que son vistas pero no pensadas, a las ideas, que son pensadas pero no vistas (507 b-c), luego de recordar y convenir en que hay muchas cosas bellas y muchas cosas buenas “cuya existencia afirmamos de cada una en singular y distinguimos en el lenguaje”; que existe, “por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí”; y que para todas las cosas múltiples “postulamos la existencia [...] de una idea única,

¹⁷ *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, y *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano, 1998.

¹⁸ Reale interpreta en este pasaje que Platón se niega a comunicar su definición del Bien “por escrito” (1999:276), cosa que nosotros no leemos.

a la cual [...] llamamos su esencia” (507b). Más adelante, siguiendo el procedimiento, compara el sol, a quien dice él “designaba como el fruto vital del bien, engendrado por éste a su semejanza, [...] en la región visible, con relación a la vista y a los objetos visibles [con] lo que es el bien en la región inteligible, en relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles” (508b-c). Así como los objetos iluminados por el sol se ven distintamente y muestran que “los ojos mismos tienen la vista pura” (508d), así es “la idea del bien” la que “comunica la verdad a los objetos de conocimiento y confiere al cognoscente la facultad de conocer” (508e). Sin embargo, la idea del bien es distinta del saber y la verdad.

Y así como en el mundo visible hay razón para creer que la luz y la vista tienen analogía con el sol, pero sería incorrecto pensar que son el sol, del mismo modo en el mundo inteligible puede creerse con razón que el saber y la verdad son semejantes al bien, pero no sería acertado pensar que uno u otra sean el bien (509a).

El sol “no sólo confiere a los objetos visibles la aptitud de ser vistos, sino también la generación, el crecimiento y el alimento, pero él mismo no es generación”. Del mismo modo, los objetos inteligibles “reciben del bien no solamente su inteligibilidad sino [...] también la existencia y la esencia; y, con todo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder” (509b). De acuerdo a Reale, Platón llega así a operar la abstracción última, aprehendiendo de este modo *la Idea suprema del Bien*. Según él, en la *República*,

en varios pasajes y con referencias cruzadas muy complejas, Platón provee las connotaciones de la definición del Bien de modo exhaustivo. Pero sólo de los testimonios recibidos en la “doctrina no escrita” obtenemos la definición de modo realmente exacto: *el Bien es el Uno, Medida suprema de todas las cosas*. Naturalmente, se habla de Uno y de Medida en sentido *metamatemático*, o sea ontológico y axiológico. En este sentido, el Uno resulta ser lo que *uni-ficando* a varios niveles la multiplicidad desordenada, *produce el ser, el orden y la armonía de las cosas*. El Bien como Uno y Medida suprema, en consecuencia, es el fundamento de la “justa medida”, *principio de mediación entre el demasiado y el demasiado poco, que por tanto resulta ser una especie de unidad en la multiplicidad* (1999:277, cursivas suyas).

En un pasaje del final del *Filebo*, Sócrates exhorta a Protarco a proclamar que el placer no es el primer bien ni el segundo, y que el primero, de algún modo, “refiere a la medida, lo medurado y oportuno” y a todo cuanto hay que pensar que tiene la naturaleza de lo eterno (66a). Reale interpreta que en este pasaje Platón revela, mediante “fuertes signos alusivos”, su definición del Bien,

poniendo en el vértice, como valor supremo y, por tanto, como Bien, propiamente la “Medida” (1999:278). Pohlenz, por su parte, aún antes de que se difundiese e impusiese el conocimiento de la “doctrina no escrita” de Platón, ya planteaba que en este texto la Medida era indicada por el filósofo como Bien absoluto, y subrayaba:

Puede pareceros extraña la importancia atribuída a la medida, puesta en el vértice de la escala de valores: pero por Medida Platón entiende en realidad lo Absoluto, y escoge esta denominación porque lo absoluto incluye en sí no sólo el bien entendido en sentido teleológico, sino también lo bello, y por tanto un principio de orden y de proporción, y constituye la causa primera de su existencia concreta y la norma de su mezcla exacta (1962:422).

De todo esto retenemos, para nuestra tesis, el arraigo de la idea de unidad, de Uno, en la obra de Platón. Más allá de las conclusiones de Reale a partir de la “doctrina no escrita”, muchísimos pasajes revelan este arraigo, aun si, como piensa Luis Farré, ninguno de los diálogos aclarara la idea platónica del bien y “el bien de Platón” siguiera aludiendo a “asuntos difíciles o desconocidos”.¹⁹ Aun si se objetara la tajante afirmación de Reale, “el Bien es el Uno”, no podría negarse que en Platón todo lo que es bueno y verdadero tiende al Uno. Por ejemplo, el citado pasaje de la *República* en el que invita a no creer que la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, “en su naturaleza más verdadera”, rebose diversidad, desigualdad y diferencia en sí misma y consigo misma, porque lo eterno no es algo compuesto de una pluralidad de elementos, “ni siquiera dispuesta en la más perfecta síntesis” (611b).

En el *Timeo* se habla acerca del universo o cosmos, diciendo, entre otras cosas, que el creador lo hizo contemplando el modelo “que es permanente e inmutable [es decir] el modelo eterno [y que] engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia...” (29a). “El dios [...] tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél” (30a). Y “no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que éste, generado como un universo único, existe y existirá solo” (31b). Construyó el cuerpo de este mundo a partir del

¹⁹ *República*, Buenos Aires, 2003, libro VI, nota 29, p.426. De todos modos, remite a los pasajes 65 y 66 del *Filebo*, en los que “parecería que [Platón] lo identifica con la concepción de la Idea suprema o divinidad”.

fuego y de la tierra, y necesitó un vínculo que los uniera. “El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos vinculados por él alcancen el mayor grado posible de *unidad*. La *proporción* es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta” (31b-c, cursivas nuestras). Timeo explica la proporción mediante una relación entre números que le permite identificar el término medio con los extremos y viceversa, de modo que “sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al convertirse en idénticos unos a otros, todos serán *uno*” (32a, cursivas nuestras). Luego aplica el ejemplo obtenido a la composición del universo “visible y tangible”, pero agregando un término, porque “los sólidos nunca son conectados por un término medio, sino siempre por dos”, y poniendo a los cuatro “en la medida de lo posible, en la misma relación *proporcional mutua*” (32b, cursivas nuestras). La composición del mundo se hizo con

todo el fuego, el agua, el aire y la tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad [porque el creador se propuso] que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo *completo de partes completas* [...] *único*, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante [...] que no *envejeciera* ni *enfermara* [...] esférico [...] circular, la más perfecta y *semejante a sí misma* de todas las figuras, porque consideró muchísimo *más bello lo semejante que lo disimil* (32c-33b, cursivas nuestras).

El hacedor “culminó su obra alisando toda la superficie externa del universo”,

Pues no necesitaba ojos ya que no había dejado nada visible en el exterior, ni oídos, porque nada había que se pudiera oír. Como no estaba rodeado de aire no necesitaba respiración, ni le hacía falta ningún órgano por el que recibir alimentos ni para expulsar luego la alimentación digerida. Nada salía ni entraba en él por ningún lado –tampoco había nada–, pues nació del arte de modo que se alimenta a sí mismo de su propia corrupción y *es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí*.²⁰ El hacedor pensó que *si era independiente sería mejor que si necesitaba de otro*. [...] le proporcionó el movimiento propio de su cuerpo, el más cercano al *intelecto* [νόος] y a la *inteligencia* [φρόνησις] de los siete. [...] le imprimió un movimiento giratorio circular, lo privó de los seis movimientos restantes [arriba, abajo, adelante, atrás, derecha, izquierda] y lo hizo inmóvil con respecto a ellos.

El dios eterno [...] colocó la *ψυχή* en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo circular, que gira en círculo, *único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo* [...] el demiurgo hizo la *ψυχή* primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó *dueña y gobernante del gobernado* a partir de los siguientes elementos (33c-34c, cursivas nuestras).

²⁰ El orden del mundo es producto de una inteligencia técnica y no del azar. En el libro X de las *Leyes* lleva adelante una discusión contra las tesis materialistas.

A continuación, Timeo explica cómo el dios compuso la ψυχή del mundo a partir de una serie de divisiones y mezclas que resultan en series geométricas y mezclas proporcionales mediadas cada una por medios proporcionales y numéricos (cf.35a-36b), de las que aquí sólo diremos que, como ha mostrado Cornford, no hacen sino resaltar la estructura geométrico-musical del mundo, en la que el orden que impera en los cuerpos celestes es una forma de la armonía musical cuyo modelo es el del monocordio.²¹ Inmediatamente, describe un conjunto de operaciones: particiones, dobleces, uniones, cortes, atribuciones, distribuciones, cuyo resultado fue la adquisición por la ψυχή de una forma totalmente racional, dentro de la cual su hacedor entramó todo lo corpóreo, reuniendo el centro del cuerpo con el de la ψυχή (cf.36d-e).

Después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente. Mientras el cuerpo del universo nació visible, ella fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos (36e-37a).

Nos hemos detenido en esta especulación cosmogónica debido a la semejanza entre el cuerpo y la ψυχή del mundo y el cuerpo y la ψυχή del hombre, tanto en cuanto a los respectivos procesos de construcción como a los roles de cada uno en sus relaciones intrínsecas y extrínsecas. La ψυχή del mundo es al cuerpo del mundo lo que la ψυχή del hombre al cuerpo del hombre. En ambos casos la ψυχή gobierna y el cuerpo es gobernado y en ambos casos la ψυχή es invisible y el cuerpo visible. Timeo expone una analogía, que es también una “connaturalidad”,²² por la cual, “cuando el razonamiento es acerca de lo

²¹ Cf. M.F. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Londres, 1937, pp.59-72, citado por Francisco Lisi en *Timeo*, Madrid, 1997, nota 29.

²² Es una analogía porque la ψυχή del mundo y la ψυχή del hombre son distintas, dado que el demiurgo hizo la ψυχή del hombre mezclando los restos de la mezcla con que había hecho la ψυχή del mundo de una manera “en cierto sentido igual, aunque ya no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado” (*Tim.41d*); el Diccionario de la Lengua Española, en su Vigésima segunda edición, define *analogía* como “Relación de semejanza entre cosas distintas”. Y es una “connaturalidad” porque el mundo es para Timeo un “ser viviente”, y el mismo Diccionario, aunque no incluye la expresión que usamos, define *connatural* como “Propio o conforme a la naturaleza del ser viviente”.

inteligible [...] resultan necesariamente el conocimiento noético²³ y la ciencia” (37c) y “la ψυχή es el único ser al que le corresponde tener inteligencia –pues ésta es invisible mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles–” (46d).²⁴ El cuerpo, en cambio, no participa en nada de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia, pero sí de “la revolución de todo lo que existe en el universo, que mueve todo lo afín hacia sí mismo”. Los dioses creados por el demiurgo, siguiendo su orden e imitándolo, tomaron “prestadas del universo porciones de fuego y tierra, agua y aire [...] y las unieron y pegaron [...] con numerosos nexos invisibles por su pequeñez. Hicieron de todo un cuerpo *individual* y [le] ataron las revoluciones de la ψυχή inmortal” (42e-43a).

Tanto ahora como al comienzo,²⁵ cuando la ψυχή es atada al cuerpo mortal en un primer momento se vuelve irracional. Pero cuando la afluencia de crecimiento y de alimentación es menor y, al pasar el tiempo, las revoluciones, tranquilizadas, retoman y restablecen su camino, las órbitas que se han corregido y reinsertado en el curso que recorre cada uno de los círculos y anuncian correctamente lo igual y lo diferente, hacen que se vuelva prudente el que ha llegado a poseerlas. En caso de que se reciba, además una correcta educación, se llegará a ser completamente sano, puesto que se habra evitado la enfermedad más grave²⁶ (44b).

Brevemente, lo expuesto muestra que en el κόσμος [orden] platónico gobiernan, en el nivel del mundo y en el nivel del hombre, la unidad, la conciencia y la constancia. De esta última dan cuenta tanto las repetidas alusiones a lo inmutable como la referencia al “modelo [...] como [...] un ser viviente eterno”, cuya naturaleza sempiterna “no se le puede otorgar completamente a lo generado”, pero sí “realizar una cierta imagen móvil de la eternidad” (37d). La eternidad del devenir, por otra parte, queda claramente expresada al comienzo del segundo relato creacional (47e-48e), puesto que el devenir propio del universo nació, como hemos visto, de “la combinación de

²³ El grado más alto de conocimiento, que se caracteriza por su percepción inmediata y unitaria del objeto noético, ya sea la idea o el principio trascendente a ellas, la mónada, es decir, el uno. La palabra mónada proviene de la conjunción de μονάς (“unidad”) y el sufijo -άδος (“relacionado a”)

²⁴ En el primer pasaje *Timeo* está hablando del mundo, mientras que en el segundo se refiere al hombre.

²⁵ Alude tanto al momento de la creación como a aquel en que cada vez una ψυχή encarna en un cuerpo.

²⁶ Se refiere a la ignorancia. Volveremos sobre ella.

necesidad e inteligencia”. De la unidad y la conciencia entendemos que no hay más que agregar aquí, al menos por ahora.

Salud

Dos pasajes, en la obra de Platón, definen paradigmáticamente, a nuestro juicio, su idea de salud. El primero afirma que

producir la salud, es disponer los elementos del cuerpo en una relación de dominio y subordinación recíproca conforme a su naturaleza; y producir la enfermedad, a su vez, hacer que unos manden y otros obedezcan contrariamente a la naturaleza [...] Y del mismo modo, producir la justicia será disponer entre sí los elementos de la ψυχή en una relación de dominio y subordinación conforme a su naturaleza; y producir la injusticia, hacer que unos manden y otros obedezcan contrariamente a la naturaleza [...] La virtud, en consecuencia, será, a lo que parece, la salud, la belleza y el bienestar de la ψυχή; y el vicio, a su vez, su enfermedad, fealdad y flaqueza (*Rep.*444d-e).

El segundo parte de suponer que “un ser viviente que ha de ser bello será proporcionado” y que

para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, ninguna proporción o desproporción es mayor que la de la ψυχή respecto del cuerpo [...] cuando una figura más débil e inferior transporta una ψυχή más fuerte y en todo sentido grande, o cuando ambas están ensambladas en la relación contraria, el conjunto del ser viviente no es bello —pues es desproporcionado en las proporciones más importantes—, pero el que es de la manera contraria es el más bello y más amable de todos los objetos de contemplación para el que sabe mirar (*Tim.*87c-d).

Ambos pasajes contienen tres referencias que nos interesa destacar: la naturaleza; el orden, la justa medida o la proporción; y el dominio de la ψυχή sobre el cuerpo. Es evidente para quien lo lea que Platón se plegó desde el primer momento a la medicina. Jaeger, que ha estudiado a fondo la problemática de la medicina en sí y en relación con la cultura griega, ve “perfectamente lógico que Platón, al fundar su ciencia ético-política [...] tomase por modelo, como nos dice en el *Gorgias* y en otros muchos lugares, el arte médica” (1967.IV:803-4). El médico es, según Platón, el que porque sabe de la naturaleza del hombre sano, conoce también al hombre enfermo, y sabe entonces encontrar los medios y los caminos para restituirlo a su estado normal. El filósofo está llamado a hacer otro tanto con la ψυχή del hombre y su salud. Dos cosas que ambas ciencias tienen en común hacen posible y fecundo el paralelo que Platón establece entre su ciencia y la del médico: uno y

otro saber derivan sus enseñanzas del conocimiento objetivo de la naturaleza misma, el médico de su conocimiento de la *naturaleza del cuerpo*, el filósofo de su comprensión de la *naturaleza de la ψυχή*, ambos investigan el campo de la naturaleza a la que se consagran para descubrir en la estructura natural del cuerpo o de la ψυχή el principio normativo que prescribe la conducta del médico y la del filósofo y educador. El médico llama salud a esta norma de la existencia física y en términos de salud abordan la ética y la política platónicas la ψυχή del hombre. En este punto es preciso aclarar (aunque los lectores avisados ya lo sabrán) que la naturaleza a la que Platón refiere no es aquella de la filosofía de la naturaleza que ya había decepcionado a Sócrates (Plat. *Fed.* 98b-c), sino la naturaleza de las cosas, en este caso, del cuerpo y de la ψυχή.

También la habilidad para estimar la justa medida, la proporción conveniente en cada caso, integra el núcleo alrededor del cual se despliega el concepto platónico de salud, basado en el método de la medicina de los siglos V y IV a.C., y traspuesto y desarrollado en el campo de la ética y en el de toda su ontología. Jaeger lo ilustra claramente:

El médico está llamado a restaurar la medida oculta cuando viene a alterarla la enfermedad. En estado de salud es la propia naturaleza la que se encarga de implantarla, o bien es ella misma la medida justa. El concepto de “mezcla”, tan importante y que representa en realidad una especie de equilibrio justo entre las diversas fuerzas del organismo, se halla estrechamente ligado con el de la “medida” y el de la “simetría” (ibíd. 810)

La naturaleza opera de acuerdo con esta “norma” y Platón alude a ella en *Fedón* (93e), *Leyes* (773a), *Gorgias* (504c) con su definición de la salud como orden [τάξις] del cuerpo. También Aristóteles refiere a la simetría como causa de la salud, la fuerza y la belleza del cuerpo. Los conceptos de “proporción”, de “simetría”, así como el de “más” y el de “menos”, se conectan estrechamente con el de “medida” -mejor aún, con el de “justa medida”-, concepto clave de la metafísica platónica, del que depende, a su vez, el de salud. Ahora bien, el “más” y el “menos”, el “exceso” y el “defecto” pueden establecerse en función de dos relaciones diferentes y, por ende, colocarse en dos planos distintos. Procediendo según un criterio aritmético, pueden relacionarse entre sí recíprocamente. Pero Platón asume un modo más complejo, de índole

ontológica y axiológica, relacionándolos en función del “justo medio”. El primer tipo de relación es de carácter “cuantitativo” mientras que el segundo es de carácter “cualitativo” o, mejor aún, como dijimos, axiológico: esto es, implica una relación de valor. Es en función de este segundo tipo de relación que se estructura la realidad y los hombres distinguen lo que es bueno y lo que es malo, lo que vale y lo que no, lo que es conveniente y lo que es debido. Consecuentemente, la salud es la “justa proporción”, la “armonía natural”, el intrínseco acuerdo del organismo consigo mismo y con lo que lo rodea. Hans-Georg Gadamer lo expresa de esta manera:

Platón distingue dos medidas: la primera se obtiene cuando se mide un objeto desde el exterior, la otra, en cambio, es inherente a la cosa misma. Las voces griegas suenan así: *metron*, que significa medida, y *metrion*, que indica lo que es medido,²⁷ adecuado. Pero ¿qué quiere decir “adecuado”? Evidentemente designa la medida interior de una totalidad viviente. Por lo tanto, consideramos la salud como una armonía, como la justa medida, así como también la consideraron los griegos. Al contrario, en caso de enfermedad se percibe la interrupción de la cooperación, del equilibrio entre el sentirse bien y el abrirse al mundo exterior. Poniendo el problema en estos términos el *metrion*, la justa medida, sólo parcialmente es accesible a la simple medición (1994:109).

En las interpretaciones de Jaeger y de Gadamer, a nuestro juicio correctas, las expresiones “restaurar la medida oculta” (que en estado de salud la propia naturaleza se encarga de implantar), “medida inherente a la cosa misma”, “medida interior de una totalidad viviente”, articulan las dos primeras referencias a que aludimos antes: el orden y la naturaleza.

Al final del *Fedro*, Sócrates plantea que, en cierto sentido, la medicina tiene las mismas características que la retórica, puesto que

En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en el otro la del alma, si se pretende, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le traen salud y le hacen fuerte, y a la otra palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la ἀρετή [excelencia/virtud] (270b).

Inmediatamente, pregunta si será “posible comprender adecuadamente la naturaleza de la ψυχή sin conocer la naturaleza del todo” y propone examinar con independencia de la autoridad de Hipócrates lo que él ha dicho respecto de la naturaleza y la verdadera razón de su discurso

²⁷ En el sentido de lo que es “justo”, lo que está “dentro de la medida” [μέτρος].

¿No es así como hay que discurrir sobre la naturaleza de cualquier cosa? Primero de todo hay que ver si es simple o presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos y hacer que otros puedan serlo. Después, si fuera simple, examinar su poder, es decir, cuál es su capacidad de actuar y sobre qué, o de padecer algo y por qué; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se ven las que son simples, y qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer y por qué (ibíd.270d).

Sobre este pasaje, Jaeger señala:

No hace falta conocer a fondo los diálogos platónicos para comprender que el método que Platón caracteriza aquí como el propio y particular de la medicina no es otro que el que ha seguido él mismo, sobre todo en las obras de su última época. Leyendo la literatura médica se asombra uno de ver hasta qué punto se refleja en ella el criterio metódico de “Sócrates” tal como Platón lo expone. Ya hemos visto que la medicina empírica, obligada por la práctica, empieza a “enfocar conjuntamente”, agrupándolos en tipos o formas (εἶδη), para decirlo con las palabras de Platón, los casos concretos de las mismas características comprobadas por ella en una larga observación. Cuando se distingue una variedad de estos tipos se habla en medicina de εἶδη, pero cuando se trata simplemente de la unidad dentro de la variedad, se emplea el concepto de “una idea” (μία ἰδέα), es decir, de un aspecto o de una faz. La investigación de las expresiones *eidos* [εἶδη] e *idea* [ἰδέα] y del modo como las emplea Platón ha llegado, sin traer a colación a los médicos, a idéntico resultado. Estos conceptos metódicos, que los médicos empiezan desarrollando con relación al cuerpo y sus funciones, son transplantados más tarde por Platón al campo de problemas en que se concentraban sus investigaciones, al campo de la ética y, partiendo de él, al de toda su ontología (1967:806).

Por su parte, respecto del mismo pasaje, Gadamer comenta:

La naturaleza del todo, de la que se discute en este diálogo, no indica sólo la totalidad unitaria del organismo. Poseemos una vasta colección de material, proveniente de la medicina griega, que ilustra como el tiempo atmosférico, la estación, la temperatura, el agua y la alimentación, en suma como todos los factores ambientales y climáticos convergen en la determinación de la concreta condición existencial del que necesita ser cuidado (1994:49)

Hemos dicho antes que no debe confundirse el concepto platónico de naturaleza con el de los filósofos de la naturaleza presocráticos. Jaeger observa que ya Sócrates, al revés que los filósofos naturalistas, adopta en la consideración de la naturaleza “un punto de vista antropocéntrico: el punto de partida de sus conclusiones es el hombre y la estructura del cuerpo humano” (1967:408). Y si sus disquisiciones sobre la estructura técnicamente perfecta de los órganos del cuerpo están tomadas, como parece, de la obra de filosofía de la naturaleza de Diógenes de Apolonia, tienen el interés de que éste era, además, un médico famoso; por lo que, al igual que en algunos otros jóvenes

filósofos de la naturaleza, por ejemplo Empédocles, la fisiología humana ocupa en él un lugar mayor que en ninguna de las antiguas teorías presocráticas de la naturaleza. Sin embargo, esto no implica una desconsideración de la cosmología. Jaeger subraya con acierto que para “los griegos fue siempre evidente que lo que consideraban como principio del orden humano debían buscarlo también en el cosmos y derivarlo de él” (ibíd.). Giovanni Reale, a su vez, encuentra igualmente evidente que “para Platón, la ‘parte’ del cuerpo no se puede curar sino en función de ‘todo’ el cuerpo, y el cuerpo no se puede curar sin la ‘ψυχή’ (o sea, el ‘todo’ del hombre), en la óptica de la unidad del Todo” (1999:233). En el *Timeo* (precisamente un tratado de cosmología), después de tratar de la estructura del cuerpo humano, Platón distingue tres tipos de enfermedades fundamentales, de los cuales el primero proviene de distintas formas de perturbaciones que tienen lugar en la disposición misma de los cuatro elementos de que se compone también el cuerpo humano (tierra, agua, aire y fuego).

Su exceso o carencia *contra la naturaleza* y el *cambio* de la región propia a una ajena producen guerras internas y enfermedades y, además, como los tipos de fuego y demás elementos son más de uno, también el hecho de que cada uno reciba lo que no le es conveniente y todas las causas semejantes. Cuando algo surge o cambia de lugar *contra la naturaleza* [...] sufre todo tipo de *cambios*. Pues sólo aquello, afirmamos, que es *igual* a una sustancia desde todo punto de vista, añadido o quitado en la correcta relación y de la misma manera, permitirá que ésta siga siendo *idéntica a sí misma* y permanezca sana e íntegra. Lo que eventualmente infrinja alguno de estos principios, ya sea que salga o entre del exterior, ocasionará *cambios múltiples* y, por tanto, enfermedades y corrupciones infinitas (82a-b, cursivas nuestras).

El segundo tipo de enfermedades proviene de las perturbaciones en las “estructuras secundarias *por naturaleza*”, que se componen de los cuatro elementos: la médula y los huesos, la carne y los tendones, y aun la sangre, que, aunque de manera diferente, también proviene de ellos. Estas perturbaciones aparecen cuando las estructuras secundarias “Al no poseer ya el *orden natural* de las revoluciones, enemigas entre sí [...], en guerra con lo estructurado del cuerpo y lo que permanece en el sitio que le corresponde, destruyen y disuelven lo que encuentran a su paso” (83a, cursivas nuestras). El caso más extremo de este tipo de enfermedades se da “cuando la médula enferma por alguna carencia o algún exceso”, ya que entonces, “produce las enfermedades más graves e importantes en cuanto a la muerte, porque toda la

naturaleza corporal necesariamente fluye en sentido inverso” (84c, cursivas nuestras). El tercer tipo de enfermedades se relaciona con el aire, la flema y la bilis. Depende, precisamente, del aire, que “unas veces no llega y otras entra más de lo conveniente”; de la retención de la “flema blanca”, su “ventilación exterior” o su mezcla “con bilis negra” y su dispersión “por las revoluciones más divinas de la cabeza”; y, finalmente, de la bilis, que “cuando alcanza una salida al exterior, se pone a hervir y produce erupciones variadas, pero cuando está encerrada dentro causa muchas enfermedades inflamatorias” (cf.84d-85c). Reale destaca el papel que juega en las tres clases de enfermedades la “justa medida”, mejor dicho, su quebranto. Sin desmerecer este señalamiento (también nosotros aludimos a la “justa medida” al principio de este apartado) nos parece más interesante volver a resaltar, en relación a esta parte, el papel asignado al orden de la naturaleza.

Resta considerar la tercera referencia, es decir, la relación de dominio de la ψυχή sobre el cuerpo. Una vez tratadas las enfermedades de éste, Timeo dice que las de la ψυχή son “consecuencia del *estado del cuerpo*”. La demencia es una enfermedad de la ψυχή y hay dos clases de ella: “la locura y la ignorancia”. Entiende que, por ende, debe llamarse enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados y que

para la ψυχή los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ni ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento. Quien posee el esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula,²⁸ como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado, sufre muchos dolores en cada cosa y también goza de muchos placeres en los deseos y en las acciones que ellos producen, de modo que enloquece la mayor parte de la vida por los grandes placeres y dolores. Como su ψυχή es insensata y está enferma *a causa de su cuerpo*, parece malo, no como si estuviera enfermo, sino como si lo fuera voluntariamente. Pero, en realidad, el desenfreno sexual es una enfermedad de la ψυχή en gran parte *porque una única sustancia se encuentra en estado de gran fluidez en el cuerpo* y lo irriga a causa de la porosidad de sus huesos (86b-d, cursivas nuestras).

²⁸ Para un análisis del papel del esperma y del modelo biológico de la cosmología platónica, cf. Alicia García Fernández (Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política “Lucio Anneo Séneca”), “La mónada pitagórica y el cosmos de Platón”, en *Ontology Studies* 9, 2009:155-163.

Sostiene que casi toda la crítica a la incontinencia en los placeres -que cree que los malos lo son intencionalmente- es incorrecta pues

nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal *por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada* [...]. Y también en lo que concierne a los dolores, la ψυχή recibe mucho daño *a causa del cuerpo*. Pues si las flemas ácidas y saladas de éste o sus humores amargos y biliosos vagan por el cuerpo sin encontrar salida al exterior, ruedan de un lado a otro dentro y mezclan el vapor que expiden con la revolución de la ψυχή, de modo que dan lugar a múltiples enfermedades –en mayor y menor número, de menor o mayor importancia- al trasladarse a los tres asientos de aquélla [y] atacada una, multiplica las varias formas de desenfreno y desgana, o las de osadía y cobardía, y también el olvido y la dificultad de aprendizaje (86d-87a, cursivas nuestras).

En cuanto al cuidado del cuerpo y de la inteligencia, y a los principios con los que se conservan, parte de suponer, como hemos visto, que un ser viviente que ha de ser bello será proporcionado, tal como está dicho en el segundo pasaje que citamos para mostrar la idea platónica de salud. Timeo desarrolla más detalladamente esta idea explicando que

cuando la ψυχή, por ser mejor que el cuerpo, es demasiado osada, convulsiona todo en el interior y lo llena de enfermedades, cuando se embarca intensamente en algún aprendizaje o investigación, lo desgasta, y también cuando enseña o lucha con palabras [...] lo enciende y agita [...]. A su vez, cuando un cuerpo grande y altivo nace unido a una inteligencia pequeña y débil, dado que *por naturaleza* los deseos de los hombres son de dos tipos, por el cuerpo, de alimentación y, *por lo más divino que hay en nosotros, de conocimiento*, los movimientos del elemento más fuerte, al imponerse y hacer prosperar su parte, hacen la ψυχή estólida, con dificultades de aprendizaje y olvidadiza, de modo tal que ocasionan *la enfermedad más grave, la ignorancia* (88a-b, cursivas nuestras).

Para ambos desequilibrios propone el mismo “método de salvación: no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos”.²⁹ Así,

El matemático o el que realiza alguna otra práctica intelectual intensa debe también ejecutar movimientos corporales, por medio de la gimnástica, y, por otra parte, el que cultiva adecuadamente su cuerpo debe dedicar los movimientos correspondientes a la ψυχή a través de la música y toda la filosofía, si ha de ser llamado con justicia y corrección bello y bueno simultáneamente. De ese modo debe cuidar el cuerpo, la ψυχή y sus partes imitando al universo [...] El movimiento óptimo es el que el cuerpo mismo hace en sí, pues es el más afín al movimiento inteligente y al del universo³⁰ [...] Por

²⁹ Cf. *Leyes* 728e.

³⁰ Esto es así porque el orden de los elementos según su afinidad, de acuerdo con el discurso acerca del universo, hace que lo enemigo colocado junto a lo enemigo provoque guerras y

ello, ciertamente, de las purificaciones y acumulaciones del cuerpo, la mejor es la que se da a través de la gimnasia,³¹ en segundo lugar, el balanceo en los viajes por agua o de cualquier manera en la que el medio de transporte no cause fatiga. La tercera clase de movimientos es útil si alguien se encuentra en alguna ocasión muy necesitado; de otra manera, no la debe aceptar en absoluto el que tenga un poco de inteligencia: el movimiento médico, producto de la purificación con drogas (88b-89b).

Como Timeo piensa que en nosotros habitan tres especies de la ψυχή en tres lugares, cada una con sus movimientos propios, no duda en afirmar

que lo que de ellas vive en ocio y descansa de sus movimientos propios se vuelve necesariamente lo más débil, y lo que se ejercita, lo más fuerte. Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de ψυχή tengan movimientos proporcionales entre sí. *Debemos pensar que el dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación de la ψυχή, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz³² y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta* (89e-90b, cursivas nuestras).

Estos pasajes aluden a la relación entre la ψυχή y el cuerpo. La primera es “la especie más importante en nosotros”; tanto que nuestro cuerpo no se alza de la tierra desde nuestros pies sino que nuestra cabeza y raíz cuelgan del cielo y él es erguido tras ellas. Las enfermedades de la ψυχή son consecuencia del estado del cuerpo, de modo que nadie es malo voluntariamente sino que se hace malo por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada; y si la ψυχή, por ser mejor que el cuerpo lo convulsiona y lo llena de enfermedades, lo desgasta, lo enciende y lo agita, en cambio, cuando un cuerpo grande y altivo nace unido a una inteligencia pequeña y débil, hace a la ψυχή estólida, con dificultades de aprendizaje y olvidadiza, ocasionando la *enfermedad más grave, la ignorancia*. De allí que la salida sea siempre una

enfermedades del cuerpo, a la vez que hace que lo afín, colocado junto a lo afín, produzca salud (cf. *Tim.*88e).

³¹ Nótese que Platón utiliza la palabra γυμναστική para referirse a la τέχνη que se ocupa del cuidado del cuerpo (aun cuando se refiere, en este caso, a movimientos corporales) pero usa γυμνάσιον para referirse específicamente a los movimientos corporales.

³² Del cielo, es decir, del demiurgo, del creador, de lo divino mismo, que dió a cada ψυχή “una primera y única generación” (*Tim.*41e). En las siguientes generaciones todos los animales “se convierten unos en otros y se transforman según la pérdida o adquisición de razón y sinrazón [νοῦ και ἀνοίας]” (*Tim.*92c). Refiere a la teoría platónica de la reencarnación, que hemos evitado expresamente tratar aquí. Los lectores interesados encontrarán sus líneas fundamentales en el *Timeo*.

educación que no mueva la ψυχή sin el cuerpo ni el cuerpo sin la ψυχή, pero cuyo fin es que las diferentes clases de ésta tengan movimientos proporcionales entre sí, puesto que lo que descansa de sus movimientos propios se vuelve más débil y lo que se ejercita más fuerte. Pero, además, si las enfermedades atacan una de ellas, se multiplican las varias formas de desenfreno y desgana, de osadía y cobardía, de olvido y dificultad de aprendizaje. Esta afirmación concuerda con la de Sócrates, cuando dice que el hombre de mayor musicalidad y más perfecta armonía es aquel que mezcla “música y gimnástica en la más bella proporción y las aplica a su ψυχη con la mejor medida” (Plat. *Rep.*412a, cursivas nuestras). Ya hemos visto que, según Platón, a la razón (la ψυχή divina) le compete mandar, por ser sabia y tener a su cuidado toda la ψυχή, y a la cólera [θυμοειδής] escucharla y secundarla, siendo la mezcla de música y gimnástica [μουσική και γυμναστική κρᾶσις] la que establece el acuerdo entre ambas, para que juntas, instruidas y educadas cada una en su respectiva función, gobiernen sobre la parte concupiscible, que es la más extendida en cada ψυχή (*Rep.*441e-442a). De modo que los que realizan prácticas intelectuales intensas deben también ejercitar sus cuerpos por medio de la γυμναστική, y los que cultivan adecuadamente sus cuerpos deben realizar movimientos correspondientes a la ψυχή a través de la música y la filosofía, siempre en función de la ψυχή: de la ψυχή irascible [θυμοειδής] en el primer caso, de la racional en el segundo. De modo que se debe cuidar el cuerpo, la ψυχη y sus partes imitando al universo, con el movimiento hecho por el cuerpo mismo, que es el más afín al movimiento inteligente y al del universo. Por ello, el mejor es el que se da en la gimnasia. En cierto sentido, Platón opone γυμναστική a medicina, aun cuando en otro sentido hizo de la primera una especie de la segunda, y no obstante ser un gran admirador de ésta. El motivo es que Platón concibe la salud como un asunto de la filosofía y sólo la enfermedad como propia de la medicina -aunque hiciera aquélla con el método de ésta-, y en ese esquema, la γυμναστική “previene” la enfermedad (como se dice hoy; en realidad, mantiene la salud) mientras que la medicina interviene sólo después que la enfermedad se ha

declarado.³³ Para Platón, el hombre debe ocuparse mucho más de mantener la salud que de curar la enfermedad; porque las enfermedades aparecen cuando se descuida la salud que se obtiene mediante la práctica de la γυμναστική, la música y la filosofía, es decir, mediante un régimen de vida que atienda al “complejo” [συναμφοτέροι] atribuyendo “a cada parte los alimentos y movimientos que les son propios” (Plat. *Tim.*90c). Así como no se puede curar una parte del cuerpo si no en función de todo el cuerpo, y el cuerpo no se puede curar sin la ψυχή -el todo del hombre-, ni ésta sin relación a la unidad del Todo, tampoco la salud verdadera puede mantenerse de otro modo.

Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir, por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo, los circuitos de la cabeza destruidos al nacer,³⁴ cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado,³⁵ de acuerdo con la naturaleza originaria (ibíd.90c-d).

Todo el *Timeo* concentra la idea platónica de connaturalidad entre el mundo y los hombres, desde el pasaje en que se declara que el universo no será suficientemente perfecto si le faltan los tres géneros de seres vivientes (hombres, animales y vegetales) que aún no han sido engendrados (41b-c) hasta el pasaje final que confirma “que este mundo, tras recibir los animales mortales e inmortales [...] llegó a ser el mayor y mejor, el más bello y perfecto, porque este universo es uno y único” (92c), pasando por el que cambia la posición homérica frente a la muerte, al sostener que cuando se

desatan los vínculos del alma [...] ésta, liberada *naturalmente*, parte con placer en vuelo, pues todo lo que sucede *contra la naturaleza es doloroso*, pero lo que *se da como es natural produce placer*. Así, la muerte que se produce por enfermedad o heridas es dolorosa y violenta, pero *la que llega al fin de manera natural con la edad* es la menos penosa de las muertes y sucede más con placer que con dolor (81d-e).

³³ Por eso, *Timeo* sostiene que “La tercera clase de movimientos es útil si alguien se encuentra en alguna ocasión muy necesitado; de otra manera no la debe aceptar en absoluto el que tenga un poco de inteligencia: el movimiento médico, producto de la purificación con drogas” (89a-b).

³⁴ Por un conjunto de fenómenos relacionados con la creación de los seres humanos (*Tim.*43a-44a) “cuando la ψυχή es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional” (ibid.44b).

³⁵ Es decir, como bien anota Francisco Lisi (Madrid,1997), la parte superior de la ψυχή a su objeto de pensamiento, las revoluciones ordenadas del cosmos.

Capítulo VI

Oralidad y escritura en la educación corporal. Problemática y perspectivas contemporáneas

Naturaleza, Cultura

Tratar la ecuación oralidad-escritura, tal como la reencontramos en la actualidad en nuestras sociedades, en relación con las perspectivas presentes de la educación corporal y con el objeto particular de nuestra tesis, requiere plantear previamente el lugar del lenguaje humano en la producción de lo humano. Para Havelock (1996:135-6), el lenguaje humano

llama a la existencia la clase de sociedad de la que disfruta específicamente el hombre. Con la sociedad adviene la cultura en todas sus manifestaciones. Aunque muchas de éstas son materiales (el arte y la arquitectura, por ejemplo), el acto de comunicación que expresan indirectamente depende a su vez de la actividad de comunicación lingüística. *El lenguaje humano es la base; el logro material es la superestructura* (cursivas nuestras).

Esta proposición es correcta a nuestro juicio, pero, si se la sigue hasta el final, no es con la sociedad que adviene la cultura sino, al contrario, es con el lenguaje que adviene la sociedad. Por otra parte, si se piensa el lenguaje humano como una “capacidad” o “actividad” comunicacional, no se tienen herramientas para distinguir claramente las sociedades humanas de las “sociedades” de abejas, hormigas, y otras similares, en las que se verifica el intercambio de mensajes, la diferenciación de funciones entre sus miembros, etc.. Siguiendo a Lacan, Alfredo Eidelsztein critica la oposición naturaleza-cultura y propone un sistema triádico que permite inscribir como naturaleza a la sustancia viva y como sociedad a cualquier tipo de articulación entre socios (vg. el panal de abejas), y distinguir “netamente estas sociedades de la cultura, que implica la estructura del lenguaje y la operación del significante” (2001:12). En este sentido, el significante, aunque no es observable -no es un “fenómeno”- incide y opera de manera fundamental en la realidad del hablante humano. “La estructura del significante no es un objeto real ni un modelo teórico, es más bien una máquina que determina la realidad del sujeto hablante” (Eidelsztein, 2001:53). Para advertir los efectos que la combinatoria pura y simple del significante determina en la realidad en la que se produce, es preciso desligarlo de la cristalización de significado que arrastra ilusoriamente:

debemos abandonar la idea que sostiene que a cada significante se le asocia un significado (tal como lo representa el algoritmo saussureano del signo lingüístico) y sustituirla por otra que afirma que entre significante y significado “hay una barrera resistente a la significación, que impide que haya una relación biunívoca entre ellos” (Eidelsztein, 2001:55). En otros términos, debemos prescindir de la idea de *signo* en tanto vínculo entre orden simbólico y real, entre mundo y universo.¹ De todo esto se sigue que la percepción inmediata (no mediada) del mundo, incluido nuestro cuerpo, es imposible: en el mismo movimiento en que identifica la *cosa* y la dispone para nosotros, el significante borra para siempre la cosa prelingüística, embargando cualquier posibilidad de saber qué era ella antes de ser nombrada.

Toda tesis de esta índole ha sido tenazmente rechazada por la Educación Física, que ha permanecido tan fiel a la idea de *naturaleza* que el segundo término de su nombre incrusta en ella, como renuente a cualquier señal de dualismo: las invectivas contra Descartes inauguran prácticamente cada texto teórico de la Educación Físico-deportiva, Pedagógica o Psicomotriz.² Sin embargo, sólo una perspectiva dualista permitirá a la educación corporal operar en la articulación del significante y el cuerpo, que no es el cuerpo significante, como muchos quieren entender, sino que implica la particularidad del sujeto y la relación con el cuerpo. La relación del significante con el cuerpo que hay que señalar es de *mortificación*, lo que quiere decir que hay una pérdida de satisfacción “física” por efecto de la cultura. Pero, además, Freud mostró que toda satisfacción que se incrementa se vuelve displacentera en algún momento, así como, pasado cierto nivel, toda insatisfacción se torna en cierta medida placentera: es decir, hay una pérdida de satisfacción en el organismo biológico por efecto de la cultura y, además, falta en el ser humano la posibilidad de una satisfacción o insatisfacción completas. De todos modos,

¹ Cf. nuestra ponencia *De una semiótica a una hermenéutica en la investigación de las prácticas corporales*, presentada en el 7mo. Congreso Argentino y 2do. Latinoamericano de Educación Física, La Plata, mayo de 2007, así como la ponencia de Michel Foucault *Nietzsche, Freud, Marx*, presentada en el VII coloquio filosófico internacional de Royamount dedicado a Nietzsche, Paris, julio de 1964, publicada en Buenos Aires con el mismo título por Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.

² Cf., en general, las obras de Alejandro Amavet (Argentina), José María Cagigal (España), Ommo Gruppe (Alemania), Jean Le Boulch, Pierre Parlebás (Francia), Rubiela Arboleda (Colombia).

en un sentido inverso, no todo el cuerpo biológico se incluye en el orden simbólico. Lacan ha llamado *goce* a esa parte o dimensión del cuerpo que resiste a la mortificación impuesta por el significante; sus seguidores, salvo excepciones, han entendido que se trataba de una dimensión “de la carne y el hueso”. Pero en el campo de las prácticas corporales puede verse que, como interpretan otros, se trata de la ilusión del conocimiento inmediato y total (no mediado, como dijimos), de traspasar la barrera que resiste a la significación, de esquivar la palabra que se interpone entre la percepción y lo “real” prelingüístico: los juegos de vértigo (*ilinx* en la clasificación de Roger Caillois), el *puenting*, el *parcours*, los juegos y deportes extremos, el deporte y las actividades de aventura en general,³ son manifestaciones de este anhelo de “tocar lo real”, como suele decirse. Una ponencia presentada en un congreso internacional caracteriza el deporte aventura como “la búsqueda *instintiva* de nuestra *naturaleza esencial*” (cursivas nuestras).⁴

Tras apuntar que en nuestra cultura el hombre ha sido pensado siempre como “la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y un *logos*, de un elemento natural (o animal) y un elemento sobrenatural, social o divino”, Giorgio Agamben propone que “Ahora tenemos que aprender a pensar, muy de otro modo, al hombre como lo que resulta de la desconexión de esos dos elementos, e investigar no el misterio metafísico de la conjunción sino el misterio práctico y político de la separación” (2005:28). El aislamiento de una vida *vegetativa* resultó un hecho fundamental en todo sentido para la ciencia occidental. Sobre esta base, Xavier Bichat distinguió en 1800 una vida *orgánica*, que no es sino una “sucesión habitual de asimilaciones y excreciones” (61) de la vida *animal*, que define por la relación con un mundo

³ El *Puenting* consiste en arrojarse al vacío desde un puente, amarrado por los pies a una soga elástica; el *Parcours* (en Argentina parkour) es un recorrido urbano en búsqueda de situaciones más o menos riesgosas que permitan ejecutar habilidades puramente corporales; los juegos y deportes extremos (*x-games*) son, en general, exhibiciones de habilidades riesgosas y espectaculares. Todas estas formas comparten la reducción de las reglas (es decir, de lo simbólico) al mínimo posible, el individualismo (aunque se hagan en grupos), el puro goce físico, no relacionado con el placer sino con el aumento de adrenalina (hormona vasoactiva secretada en situaciones de alerta por las glándulas suprarrenales). Cuando estamos terminando esta tesis, los medios informan la muerte de un joven de 16 años, al caer de su skateboard lanzado por la pendiente pronunciada de una avenida de la ciudad de Santa Fe (Argentina). La noticia, que no pregunta *por qué*, comunica que no llevaba casco

⁴ XXI Congreso Panamericano de Educación Física, Bogotá, Colombia, 3 al 7 de octubre de 2010. La ponencia figura en actas.

exterior. Para Bichat, es como si en cada organismo superior conviviesen “dos animales”: el animal *que existe en el interior*, cuya vida, “orgánica”, no es más que la repetición de una serie de funciones ciegas y privadas de conciencia (como la circulación de la sangre, la respiración, la asimilación, la excreción, etc.) y el animal *que vive en el exterior*, cuya vida –la única que para él merece el nombre de *animal*- se define por la relación con el medio exterior. Todavía hoy estos dos animales conviven en el hombre sin coincidir: la vida orgánica del animal interior comienza en el feto antes que la propiamente animal y, en el envejecimiento y la agonía, sobrevive a la muerte del animal exterior. Según Agamben, aun en Bichat es “la vida nutritiva de Aristóteles la que establece el oscuro fondo sobre el que destaca la vida de los animales superiores” (2005:27); nosotros mostramos que la partición entre una esfera de algún modo animal y otra divina, una parte mortal y otra inmortal, está ya en Platón, particularmente en el *Timeo*. Foucault, por su parte, hizo ver que cuando los estados modernos incluyeron entre sus tareas primarias el cuidado de la vida de la población, transformando su política en biopolítica, lo hicieron principalmente mediante la progresiva generalización y redefinición del concepto de vida vegetativa, hasta hacerlo coincidir con el patrimonio biológico de la nación; en el capítulo segundo expusimos cómo la Educación Física se formó en esa matriz, que en la actualidad se expresa en un marcado *naturalismo*, en la concepción del *talento genético*, del aprendizaje *por la experiencia*, de que hay *mente* en los seres humanos desde que hay un aparato sensorial que permite la adaptación al medio, de que el sistema percepción-consciencia tiene su sede en el organismo y es un instrumento natural -susceptible de aprendizajes pero natural- para aprehender la realidad, del rechazo o la omisión, en fin, de la mediación del lenguaje que Jean Le Boulch sintetizó como sigue: “[el individuo] va a intentar adaptarse permanentemente a ese medio ambiente y su *primer medio de adaptación es el movimiento*, que precede por lo menos en dos años al lenguaje” (1993:49, cursivas suyas). Sostenemos que todas estas ideas son posibles merced a la escritura, son operaciones propias de un pensamiento alfabetizado. Obviamente, no podemos desarrollar aquí ninguna teoría general o especial de las relaciones entre oralidad y escritura. Por otra parte, esas relaciones y los términos que las componen han sido estudiadas con solvencia por distintos

autores, como Walter Ong y, muy particularmente, Eric Havelock, a quienes remitimos especialmente a los lectores interesados.

Escritura

La escritura produjo cambios decisivos en la configuración de la sociedad humana. Los cambios que surgieron con la invención de la imprenta llamaron la atención de los estudiosos e historiadores modernos, pero la “transformación fundamental se inició con la invención de la escritura misma y alcanzó un punto crítico con la introducción del alfabeto griego”. La adaptación que provocó fue en parte social, pero el mayor efecto “se hizo notar en la mente y su manera de pensar mientras habla. La crisis se hizo griega [...] a causa de la eficiencia superior del alfabeto. La fluidez había caracterizado siempre la comunicación formada oralmente. Conseguir un traslado completo a un sistema de reconocimiento visual requería una fluidez visual comparable” (cf. Havelock, 1996:137). Los griegos lograron esa fluidez no agregando las vocales (es un error frecuente, advierte Havelock, atribuir las vocales a los griegos; en realidad, los signos vocálicos habían aparecido ya en el cuneiforme mesopotámico y en el Lineal B) sino inventando la consonante (pura).

Y con ello proporcionaron por primera vez una representación visual del ruido lingüístico que era a la vez económica y exhaustiva: una tabla de elementos atómicos que agrupándose en una variedad inagotable de combinaciones pueden representar con exactitud razonable cualquier ruido lingüístico efectivo (Havelock, 1996:92).

El invento suministró un instrumento perfectamente capaz de reproducir todo el alcance de la oralidad previa: una innovación tecnológica radical si se la compara con los sistemas de escritura semíticos septentrionales, incluido el fenicio (del que el alfabeto griego tomó prestados algunos signos). Al agregar la vista a la memoria del lector (ofreciendo, incluso, la posibilidad de leer y releer) y depositar los contenidos que se querían conservar fuera de la memoria del compositor, la escritura erradicó, aunque no de golpe, la función de la memoria acústicamente entrenada y la necesidad de un lenguaje de almacenamiento especialmente elaborado para su memorización. A medida que la función mnemónica disminuyó, las energías psíquicas hasta entonces empleadas para ese fin quedaron liberadas para otros usos. La desaparición paulatina de la necesidad de memorizar tuvo como primer efecto una disminución de la

necesidad de “narrativizar” todo enunciado que se quisiera conservar. Esto permitió al compositor elegir para un discurso sujetos que no necesariamente fueran agentes, es decir, personas. Con el tiempo se transformaron en nombres de entes impersonales, ideas, abstracciones, “entidades”. Según Havelock, Hesíodo constituyó un primer ejemplo cuando eligió el término δίκη, que suele traducirse por justicia, como tema formal de un discurso; sin embargo, no fue capaz de decir qué era la justicia sino solamente qué hacía y qué padecía. Hesíodo dio un paso decisivo hacia la formación de una nueva mentalidad, “inventando el tema que ocupa el sitio de la persona”, pero no supo dar a su tema una sintaxis descriptiva.

El tema todavía se dedica más a comportarse que a ser [...] la justicia, en singular o en plural, aparece como sujeto que actúa o como objeto sobre el cual actúan otros [...] Las diversas “justicias” que actúan una tras otra en el relato de Hesíodo se hacen eco acústicamente hasta cierto punto, pero también tienen todas un “aspecto parecido”. El ojo lector ha sido capaz de percibir las como situadas en un fluir oralista que ha quedado fijado por escrito mediante el alfabeto; se lo puede mirar, leer y “escudriñar hacia atrás”. (cf. Havelock, 1996:139-40)

Los primeros inicios de la revolución alfabética se dan con la creación de un *tema como sujeto de un discurso*, hecha posible por la transformación del habla memorizada y conservada acústicamente en “artefectos” visibles conservados materialmente y susceptibles de reajuste.

De modo similar, el coro del genio del hombre en la *Antígona* de Sófocles contiene un tema extenso, presentado en cadencias muy memorizables; sin embargo, aunque se propone y se describe un tema llamado *hombre*, no se dice qué es él o ello, sino únicamente lo que *hace*. Havelock presenta el contraste con un fragmento de las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles, “en la cual escuchamos un eco posterior de la misma antropología” (ibíd.:142-3):

Por lo tanto, está claro que la ciudad es por naturaleza, y que el hombre, por naturaleza, es un animal-de-ciudad, y que el hombre sin-ciudad por naturaleza y no por alguna vicisitud es ciertamente o bien un ser sin valor o más que un hombre, como aquel vilipendiado por Homero: “Sin clan, sin ley, sin hogar” [...]. Entre todos los animales sólo el hombre posee el discurso [...]. Así como el hombre es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y la justicia es el peor de todos (1253a, cursivas nuestras)

Un texto de mediados del siglo V a.C, y otro de finales del siglo IV a.C, comparten el *hombre* como nombre general, pero se expresan en dos sintaxis muy diferentes. Cuando se escribió el pasaje aristotélico ya era posible describir al *hombre* no narrando lo que hace sino vinculándolo como *sujeto* a una serie de predicados que connotan un objeto de pensamiento: el predicado describe una clase o una propiedad y no una acción.

Los estáticos “hechos del caso” empezaron a reemplazar a los dinámicos “acontecimientos”; o en el lenguaje de la filosofía, el “ser” (como forma de sintaxis) empezó a reemplazar al “devenir”.

Una vez más se trata de un cambio originado en la capacidad de leer el lenguaje visualmente en su forma alfabetizada en lugar de oírlo pronunciar acústicamente (Havelock, 1996:142).

El uso narrativizado se transformó en un uso lógico. El verbo *ser* comenzó a enlazar a un sujeto con su propiedad en un nexo intemporal. No es artificioso atribuir el pasaje a un lenguaje conceptual a la escritura alfabética, no tenemos otras evidencias a las que imputar ese movimiento. Es evidente que el discurso alfabetizado ofrece –y ofreció a los griegos- otras formas de libertad. La prosa constituyó un alivio para el pensamiento y para el lenguaje, y se convirtió en el vehículo de todo un nuevo mundo de hechos y teorías. Primero permitió crear una historia básicamente prosaica, distinta de la historia oral.⁵ La oralidad primaria había favorecido lo tradicional, lo familiar, tanto en el contenido como en el estilo, dada la economía que exige la necesidad de conservar el recuerdo en la memoria. Los recursos de la documentación, en cambio, abrían un almacén material, externo a la memoria, que se podía ampliar y cuyos contenidos no tenían que referirse únicamente a lo que era familiar y, por tanto, fácil de recordar. El discurso alfabetizado, dada su fluidez inmediata, permitió un lenguaje innovador y enunciados innovadores que el lector podía reconocer con tranquilidad, asimilarlos, meditarlos. Gradualmente, el verbo *ser* empezó a aparecer como el nexo requerido para un hecho histórico constatado, reemplazando a la poderosa y móvil presencia asignada a las personalidades de la narrativa oral. Esa apertura a lo innovador, a lo no tradicional, que dio nacimiento a la historia, creó también la filosofía y la ciencia. El nuevo lenguaje de los hechos se fue acompañando del igualmente nuevo lenguaje de la teoría,

⁵ Los primeros historiadores fueron los jonios Hecateo y Herodoto. Tucídides fue el primer historiador ático.

basada en grado aún mayor en los recursos del verbo ser. Las palabras que elige Aristóteles para describir su empresa intelectual son θεωρία y el verbo correspondiente θεωρεῖν, que refieren al acto de mirar. Havelock sugiere que esta elección de la visión como metáfora de una operación intelectual estuvo guiada por el reconocimiento inconsciente de que la operación había surgido a partir de la posibilidad de *ver* la palabra en lugar de sólo oírla. Según él, la escritura hizo posible también la producción literaria de Platón, “el primer conjunto extenso y coherente de pensamiento especulativo escrito en la historia de la humanidad” (cf.1996:150).

El cambio paulatino de la oralidad a la escritura tuvo efectos amplios y diversos que, como dijimos, fueron registrados por Havelock y Ong, particularmente. A nuestro propósito nos interesa tratar aquí especialmente algunos que han llegado a nuestros días. El primero fue la posibilidad de pensar todo lenguaje como lenguaje escrito, de hacer equivaler el texto leído y la palabra hablada. Dado que desde entonces los eruditos y especialistas trabajaron casi exclusivamente con textos, se asumió el supuesto de que la escritura es idéntica al lenguaje, o que ella es *el* lenguaje y no sólo un dispositivo visual que sirve para desencadenar, por asociación simbólica, el recuerdo de una serie de ruidos lingüísticos. La ciencia lingüística suele tratar el lenguaje textualizado como si fuese todo el lenguaje. La confusión es comprensible, pues el lenguaje escrito hace posible pensar en él, mientras que su no visibilidad dificulta el reconocimiento del medio acústico como un fenómeno enteramente separable de quien lo usa. Los documentos escritos *objetivan* el medio comunicativo. El alfabeto reproduce un todo, no una imagen parcial ni una función de un hablante sino un documento dotado de existencia independiente. Así, la sensación del lenguaje hablado como un río que fluye (Hesíodo) fue reemplazada por la visión de una fila de letras fijas y la palabra, aislada en tanto escrita, separada de la locución que la contenía. Sin embargo, como advierte Havelock, probablemente no haya en griego ningún caso demostrable en el que el término λόγος denote una palabra aislada, aunque a menudo se lo traduce como si éste fuese su significado.

Parece que la primera “palabra para palabra” en los antiguos filósofos fue ὄνομα, es decir, “nombre”. Reconocían que en el discurso oralmente

conservado que tuvieron que utilizar (mientras se esforzaban por corregirlo) los sujetos de enunciados significativos no eran cosas ni ideas sino siempre personas con “nombres” (Havelock, 1996:152).

Cuando el lenguaje se separó de la persona para depositarse en lo escrito, también ella, fuente del lenguaje, adquirió contornos más nítidos y nació el concepto de *individualidad*. Si bien muchas veces los historiadores de la literatura griega escriben como si la individualidad hubiera existido ya en Homero, interpretando incluso a los poetas líricos arcaicos como voces de un individualismo característico de la cultura griega clásica, en sentido estricto esto es verdad sólo desde la época de Platón. La “personalidad”, señala Havelock

fue un descubrimiento socrático, o quizá deberíamos decir un invento del vocabulario socrático. El método lingüístico usado para identificarla y examinarla fue originalmente oral, en lo que a Sócrates se refiere. Luego fue “textualizado” por Platón [...]. Pero aun siendo oral, la dialéctica socrática dependió del aislamiento previo del lenguaje, en su forma escrita, como algo separado de la persona que lo pronunciaba. La persona que usaba el lenguaje pero que ahora estaba separada de él se convirtió en la “personalidad” que podía descubrir la existencia del lenguaje. El lenguaje así descubierto se convirtió en el nivel de discurso teórico denotado por la palabra λόγος (1996:152-3).

Dentro del λόγος empezó a residir el conocimiento separado del conocedor particular, que podía no obstante estudiarlo. La palabra elegida para “personalidad” fue ψυχή, erróneamente traducida por “alma”. Para Havelock, esa elección delata la asociación prolongada de oralidad y escritura. En efecto, hemos visto que en la epopeya oral ψυχη era el *espíritu* sin habla y sin pensamiento, capaz de discurso y de razón sólo después de beber sangre caliente; el uso socrático le dio el sentido de “espíritu interior” que al hablar también pensaba y a través de la razón accedía a la única vida completa en el hombre.

Se puede decir que toda la “Ilustración” ática, que los historiadores sitúan en la segunda mitad del siglo V a.C., “giró en torno al descubrimiento del intelectualismo y del intelecto en cuanto representó un nuevo nivel de la conciencia humana” (Havelock, 1996:154). El abandono radical del oralismo, que desde entonces marcó a toda la conciencia europea y, por tanto, también a la nuestra, se mostró en una proliferación de términos para *pensamiento*,

pensar, conocimiento, conocer, comprender, investigar, indagar. Havelock interpreta que para Sócrates toda esa terminología “simbolizaba el nivel de energía psíquica que se requería para realizar un pensamiento de lo que era ‘verdadero’ permanentemente, como opuesto al fugaz acontecer del panorama oral vivo” (1996:154). Lo cierto es que la forma en que esta nueva conciencia fue enunciada implicó la preferencia por el *ser* frente al *hacer*, fórmula que instaló “Una relación estática entre el enunciado ‘verdadero’ y su conocedor [en] el lugar de la relación móvil entre el sonido lingüístico y su receptor” (Havelock, 1996:154). Sin embargo, muy pocos términos del creciente vocabulario “intelectualista” fueron creaciones enteramente nuevas: los héroes homéricos sabían intuir, conocer, reflexionar y buscar, sólo que estas actividades “intelectuales” apuntaban a la elección entre actos específicos o expresaban determinada sensibilidad ante acontecimientos igualmente específicos. En el vocabulario filosófico posterior, los mismos sustantivos y verbos se convirtieron primero en símbolos de operaciones mentales aisladas, y se usaron luego en contextos en los que los objetos de los verbos y los predicados de los sustantivos se hicieron *abstractos*. El alfabeto griego, con su poder de transcribir exhaustivamente el habla, separa a ésta enteramente del hablante, la deposita en textos, la almacena en documentos, la dota de existencia independiente. Curiosamente, o no tanto, este separar, objetivar, poner la lengua fuera de quienes hablan, dio lugar al concepto de *individualidad* y, sobre todo, al de *interior*. La suposición de una individualidad interior que piensa y habla permite suponer, a la vez, que la lengua brota del interior de cada uno, idea impensable para Homero pero que ha marcado la deriva del pensamiento occidental, particularmente en la llamada modernidad. Hemos mostrado en otros capítulos que fue este *alma* socrático-platónica, individual y unificada, la que dio unidad al cuerpo volviéndolo un organismo, y no una supuesta evolución de la percepción. En su “conferencia de Baltimore” (1966), Jacques Lacan señalaba que los pensadores e investigadores interesados “en el tema de la mente” por largo tiempo habían presentado la idea de unidad como algo que ya estaba en la realidad del organismo. Ahora bien,

El organismo, cuando es maduro, es una unidad y funciona como tal. El asunto se vuelve más difícil cuando se aplica esta idea de unidad a la función de la mente porque la mente no es una totalidad en sí misma, pero estas nociones

bajo la forma de la unidad intencional fueron la base [...] de todo el así llamado movimiento fenomenológico.

La cita es doblemente pertinente, porque el cuerpo tampoco es una totalidad unificada y porque los planteamientos fenomenológicos tienen hoy una vigencia creciente en los *currícula* argentinos y latinoamericanos.

Oralidad

Desde el punto de vista histórico, hubiéramos debido tratar primero la oralidad, dado que ella es cronológicamente anterior a la escritura, tanto en el mundo como en Grecia. Pero nuestro planteamiento apunta a la actualidad y, en ella, la ecuación se presenta invertida: la escritura se ha vuelto lógicamente anterior y la oralidad es un fenómeno redescubierto en la segunda mitad del siglo XX. De igual modo, en tanto nuestro trabajo se limita a la educación del cuerpo en Occidente, obviaremos la presentación de la oralidad primaria en general para tratar únicamente algunos aspectos de la oralidad griega. La función fundamental de la poesía épica griega, a saber, la conservación de la tradición en la memoria viva, ha sido suficientemente probada (particularmente a partir de los trabajos de Parry y Lord, seguidos por los de Havelock y Ong). “La herencia ancestral, conmemorada genealógicamente en el verso oral, se usaba para dotar a una persona (con frecuencia un guerrero) de una identidad propia, indicando su estatus social y su papel en la comunidad”, asegura Havelock (1996:113). Hay en esta aserción un primer elemento para pensar la identidad: la palabra separada, depositada en un texto, *individualiza* (de “adentro hacia afuera”); la palabra común, comunitaria e históricamente elaborada, dota de identidad, *identifica* (“de afuera hacia adentro”). Al cabo de un siglo o más, quizás dos, la extensión del uso del alfabeto habría de transferir la custodia de la memoria de la oralidad a la escritura, del habla almacenada a las letras enfiladas, volviéndola reconocible como memoria precisamente porque las letras en cuanto artefactos la objetivan, la hacen visible. Sólo entonces la poesía fue despojada de su finalidad funcional y relegada a un papel secundario de entretenimiento que siempre tuvo pero que entonces se convirtió en su única finalidad. Para nuestras tesis es preciso reconocer la potencia de la oralidad griega, sus logros, su vigor creativo, su trabajo incesante; pero, por lo mismo, es significativo determinar sus alcances. Otra

vez Havelock ofrece los argumentos más razonables. En efecto, sería una simplificación excesiva entender la oralidad y la escritura en una situación de oposición recíproca en la que la última reemplazó sin más a la primera. El célebre “vaso de Dipilón”, cuya fabricación se ha datado en distintas fechas entre los años 740 y 690 a.C. (siendo esta última u otra próxima la que resulta más aceptable), se acepta unánimemente como la pieza griega escrita más antigua, junto con otros cuatro objetos cuya aparición se estima en torno al año 700. Esto sugiere que el alfabeto se inventó alrededor de esta fecha, o después.⁶ Un argumento a favor de una invención más temprana del alfabeto que, según Havelock, se ha usado y se repite frecuentemente, es que los griegos databan su historia desde el año 776, fecha supuesta de los primeros juegos olímpicos. Si bien suele argüirse que la información provendría de una compilación de listas cronológicas confeccionada por un sofista griego a principios del siglo IV a.C., la fuente efectiva que se conserva es un texto de Eusebio escrito en el siglo III o IV de nuestra era, más de mil años después del acontecimiento que pretende referir. En el primer capítulo vimos como, de un modo similar, el olimpismo moderno procura establecer la instauración de la costumbre de desnudarse para realizar ejercicios corporales a partir del año 720 a.C., con base en un texto de Pausanias escrito en el siglo II de nuestra era. Tampoco en este caso hay la menor prueba de que los griegos de la edad clásica “dataran su historia” de esta manera; en cambio, una inscripción da cuenta de que todavía en el siglo VI a.C. existían unos funcionarios civiles llamados *μνήμονες* [memorizadores], de los que hay que suponer que prestaban su servicio a una sociedad ágrafa, que tenía la necesidad de conservar no sólo decisiones oficiales y precedentes sino también cierta cronología del pasado, y que consideraba que esa conservación y transmisión sólo eran eficientes y fiables si se encargaban a profesionales entrenados con este fin o que se entrenaban ellos mismos. Havelock concluye: “Si las listas olímpicas disponibles en el siglo IV a.C. se remontaban realmente al primer cuarto del siglo VIII, su fuente no era la notación alfabética sino la transmisión oral” (1996:119).

⁶ En este caso, el vaso de Dipilón se habría usado como olla durante algún tiempo antes de que alguien grabara en él las letras griegas, lo cual es una suposición razonable (Havelock, 1996:117).

La tendencia general a fijar el advenimiento de la escritura griega en fechas más tempranas que tardías, así como el de la desnudez en los ejercicios corporales, nos parece un efecto de la prolongación generalizada de nuestra propia civilización -o de las cosas materiales y simbólicas que la caracterizan, entre ellas la escritura, la autoridad de los documentos, las propias tradiciones y modos de pensar- hacia un supuesto origen.⁷ Según Havelock, sobre la base de la analogía con las sociedades modernas, una sociedad ágrafa “se considera indigna del honor de haber creado la civilización griega”, así como la “escritura” de los poemas homéricos en el siglo VIII y no más tarde, “se considera más acorde con su contenido tradicional y su herencia micénica” (1996:118). La analogía con nuestras sociedades hace que, aun cuando se admite que la invención del alfabeto griego fue posterior al año 700 a.C., al mismo tiempo se sostenga que su uso fue inmediato y prácticamente automático. Puede leerse a menudo que el invento se difundió con gran rapidez y que desde fechas muy tempranas una proporción elevada del pueblo griego estaba plenamente alfabetizada. Sin embargo, la persistencia de las formas y reglas de la composición oral desde Arquíloco de Paros hasta Homero y Hesíodo, el hecho de que Sócrates no haya escrito una palabra y de que Platón, “que escribía en el momento crucial de la transición”, se viera obligado “a reafirmar –incluso escribiendo- la primacía del hablar y del oír en la respuesta oral personal” (Havelock, 1996:150), además de la forma aparentemente hablada de sus diálogos, atestiguan la asociación prolongada de oralidad y escritura, la lenta adaptación del alfabeto a la transcripción masiva. La circulación de textos –por lo menos de los que se han conservado o podemos saber algo— fue exigua hasta el siglo V a.C. En los que hemos estudiado, entre los siglos VII y VI a.C., sólo catorce pasajes contienen la raíz - $\gamma\upsilon\mu\nu$ más el infijo - α , contra más de doscientos cincuenta que se registran en el siglo V a.C. Es probable, además, que la enseñanza organizada de las letras en la escuela primaria no se introdujera en Atenas hasta el último tercio del siglo V a.C.. Platón testimonia su existencia por primera vez a principios del

⁷ En el debate sobre el derecho a dirigir las sociedades modernas, la nobleza alegó la antigüedad de su origen, apoyándose en la historia documentada (es decir, escrita); los historiadores y olimpistas no cesan de establecer analogías entre los *agones* griegos y los deportes modernos ni de hacer devenir estos de aquellos.

siglo IV a.C. Pero lo que distingue al caso griego, y a partir de él a toda la cultura occidental, es la eficiencia de su alfabeto para

transcribir fluidamente y sin ambigüedades toda la gama del discurso oralmente conservado. Cualquier cosa, cualquier significado acústicamente articulado y pronunciado, cualquier emoción o expresión, se podía consignar por escrito, una vez se había escuchado, como decimos nosotros, “sin omitir nada” (Havelock, 1996:126).

La transcripción alfabética de la oralidad griega fue un acontecimiento históricamente único que encierra una paradoja: la primera tarea histórica que se le asignó al alfabeto que estaba destinado a sustituir la oralidad por la escritura, fue la de dar cuenta de la misma oralidad que iba a ser sustituida. La eficiencia fonética del alfabeto hizo que lo que era una revolución sin precedentes fuera percibido en su momento como una continuación “natural” de la práctica oral, “de la que se esperaba accidentalmente que ofreciera una orientación didáctica para su cultura. Lo que nosotros consideramos ‘literatura’ era también un instrumento para enseñar la μουσική” (Havelock, 1996:124).⁸ Los griegos del siglo VI y V a.C. usaban los nombres de Homero y Hesíodo asociados a una empresa común, la cual, según las noticias de Jenófanes, Heráclito, Herodoto, Alcídamente, “era de instrucción más que de entretenimiento” (Havelock, 1996:125).

Los sistemas de escritura pre-griegos no lograron una visibilidad completa de la lengua, lo que dificultó su interpretación y limitó su uso. Por lo mismo, registraron versiones simplificadas de la oralidad de sus sociedades, pero la plenitud de los originales se perdió irremediablemente. No pudieron “oir” la riqueza de la tradición oral. En su forma escrita, esos vocabularios muestran su tendencia a economizar y a simplificar tanto el pensamiento como la acción; omiten la movilidad y la viveza que son el rasgo quizás más prominente de la escritura homérica. La oralidad griega controlaba y guiaba a su sociedad de una manera flexible e intuitiva y su versión alfabetizada conservó esa flexibilidad. A esto se debió, probablemente, la lentitud del proceso de sustitución: a la tenacidad con que la oralidad sobrevivió en las obras maestras

⁸ La Música, en el sentido griego, refiere a todas las “artes presididas por las Musas”, particularmente la poesía, la danza, el teatro: todas ellas orales, obviamente.

de la composición épica, didáctica, lírica, coral y dramática que reconocemos como la literatura de la Grecia clásica. Havelock entiende que

La persistencia de la oralidad explica también por qué la literatura griega, hasta Eurípides, está compuesta como actuación y en el lenguaje de la actuación. El público controla al artista en tanto que éste debe componer todavía de tal manera que los oyentes puedan no sólo memorizar lo que han escuchado sino también hacerse eco de ello en el habla cotidiana. *El lenguaje del teatro clásico griego no sólo entretenía a su sociedad sino que la sostenía*. Su lenguaje es testimonio elocuente de las finalidades funcionales a las que sirve, un medio para proporcionar una comunicación compartida: una comunicación que no es accidental sino histórica, ética y políticamente significativa [...]

La función didáctica se ilumina de la manera más nítida en los coros griegos, que son una representación continua del lado legal de la vida griega, o de meditaciones sobre él, a veces sólo tangencialmente relacionado con la trama. Los coros eran el corazón de la obra; en las modernas adaptaciones escritas se los ha tratado con demasiada frecuencia como partes periféricas de la pieza, pero eso jamás sucedió en la Grecia clásica (1996:129, cursivas nuestras).

Las representaciones dramáticas eran práctica habitual en la época de Platón, según lo atestigua él mismo (*República V,475d*). *Los griegos necesitaban su teatro*, porque los festivales dramáticos atesoraban el medio por el cual la elocución repetida de información almacenada se conservaba en la memoria de la gente. De todo esto nos interesa resaltar particularmente cómo el sentido de la oralidad primaria sobrevivió en la lengua griega escrita. Inicialmente, *la escritura griega no transcribió la oralidad primaria, la llevo con ella*. Como observa, una vez más, Havelock, la tragedia griega no ofrece proposiciones, creencias o doctrinas programadas al estilo de un Dante o de un Milton, sino un extraordinario dinamismo expresivo, tanto en las palabras como en el pensamiento.

Es difícil encontrar en algún pasaje de las piezas un caso de un sujeto conceptual vinculado a un predicado conceptual mediante la cópula. El verbo “ser”, cuando se usa, funciona todavía preferentemente en su dimensión dinámica y oral, significando presencia, poder, estatus de situación y cosas parecidas (ibíd.:130)

La traducción del lenguaje clásico a los idiomas alfabetizados modernos hace ver, cuando se compara el resultado con el original, la dinámica del lenguaje oral y el efecto de su traslado a una sintaxis alfabetizada. Demuestran que la

oralidad clásica es intraducible.⁹ En cambio, el lenguaje proposicional, con la cópula, es más fácil, es eso en lo que Platón quiso convertir a la lengua griega y a lo que dedicó toda su vida de escritor. Cuando él ataca la poesía, lo que rechaza es precisamente su dinamismo, su fluidez, su concreción, su particularidad, lo que no podría haber hecho si no hubiese aprendido a leer y escribir. Desde entonces, muchas cosas le han sucedido al discurso de la mente y a la mente misma. Acierta otra vez Havelock cuando dice que “La Grecia oral no sabía qué era un objeto de pensamiento” (ibíd.:133)

Escritura, Oralidad

Otra vez escribimos primero Escritura y después Oralidad, para dar cuenta de la condición de partida: una sociedad de escritura que redescubre la oralidad, una circunstancia en la que la oralidad convive con la escritura. Nos interesa particularmente esta situación de contemporaneidad: ¿cuál es la relación entre la palabra hablada y el texto escrito en nuestras sociedades? ¿implica la oralidad un tipo de inteligencia de la realidad distinta de la que introduce la escritura? Es preciso responder estas preguntas si se quieren conocer los efectos de estas diferencias, si las hay, en la percepción y concepción del cuerpo y en su educación. Las observaciones sobre el papel del lenguaje hablado en oposición al lenguaje escrito se remontan al siglo XVIII, pero sólo en la segunda mitad del siglo XX se estudiaron exhaustivamente las relaciones entre uno y otro, en el marco de una revalorización del papel del lenguaje en general. De los trabajos pioneros (sin considerar los que estaban en desarrollo) pueden mencionarse el del último Wittgenstein, (*Investigaciones filosóficas*, 1953) y los de Lévi-Strauss (*Antropología Estructural*, 1958; *El pensamiento salvaje*, 1962; *Mitológicas*, 1964-1966), entre otros. Sin embargo, a propósito de nuestras tesis, de momento preferimos comentar brevemente dos obras que tratan el tema de modo tangencial. *Animal Species and Evolution* (1963), de Ernst Mayr, fue quizá el primer texto de ascendencia cabalmente darwiniana que, aunque trata de la cultura humana sólo a modo de apéndice a la evolución biológica, señaló que la clave de la humanidad es el lenguaje (pp. 634-637). También *La Galaxia Gutenberg* (1963), de Marshall

⁹ Es muy ilustrativo el breve estudio comparativo que hace Havelock del discurso público con que Edipo inicia la tragedia que lleva su nombre y su traducción al inglés (1966:131-3) y que, lamentablemente, no podemos reproducir aquí.

McLuhan, plantea la ecuación oralidad-escritura indirectamente. La obra no se centra en ella sino en la transformación cultural que produjo, según el autor, la invención de la imprenta de tipos móviles. La tesis de McLuhan fue que este acontecimiento dividió la historia de la cultura humana en escritura y texto (antes y después de Gutenberg), e impuso a la mentalidad europea un modo de conciencia marcado por la imprenta, que él juzgaba limitado y hasta regresivo. La valoración negativa de la imprenta se acentúa en el libro por el permanente contraste con los medios de comunicación modernos, en particular con la radio. McLuhan argumentó que la tecnología electrónica, decididamente acústica, reintroducía una forma de comunicación (y tal vez de experiencia) no lineal y más rica, reviviendo formas que habían existido antes de que la comunicación humana se debilitara a manos de la imprenta. Afirmaba (y apoyaba su afirmación con buenos ejemplos) que las cambiantes tecnologías de la comunicación ejercen un grado considerable de control sobre el contenido de lo comunicado [“El medio es el mensaje”, concluye McLuhan]. Además planteaba, aunque indirectamente, la cuestión de si la mente humana representa una constante o está sujeta a cambios históricos: ¿pensaban los seres humanos en otros tiempos de manera diferente de como pensamos ahora, y pensamos ahora de manera diferente de como quizá pensemos en el futuro? En estas comparaciones y planteos, McLuhan tocaba la ecuación oralidad-escritura, aunque no se tratara más que de implicaciones que descubrimos ahora, en una obra centrada en un momento de crisis cultural de la Europa moderna, a la que atribuía efectos psicológicos (una alteración de la relación proporcional entre los sentidos) y sociales (papel y dominio del libro impreso) complejos e interrelacionados. Brevemente: detrás de la conciencia “lineal” de la modernidad, derivada de la linealidad de la tipografía, se podía distinguir una inteligencia oral que sigue unas reglas propias y distintas para pensar y sentir, una inteligencia que existió en el pasado histórico y que la tecnología moderna revive en el presente.

No sabemos si el libro de Mayr inspiró el artículo “El animal humano”, de C.H. Waddington (1975), o los libros de Humberto Maturana *El sentido de lo humano* (cuya primera edición apareció en 1991) y *Emociones y Lenguaje en educación y Política* (cuya décima edición es de 2001). Lo cierto es que existen

y son posteriores al trabajo de Mayr, sostienen que el lenguaje *hace* a la humanidad y muestran que aun en el campo de la biología se puede pensar una vida humana por fuera de la mera animalidad, una vida calificada, que se construye. En el otro extremo es necesario señalar, más allá de su carácter pionero y su comprensión aguda, los límites de la visión de McLuhan. En efecto, como advirtió Havelock,

Recorre su obra una vena de misticismo o, cuando menos, de nostalgia romántica de la naturaleza directa y unitaria, la fluidez y la sinceridad de un sistema de comunicación de ideas que tuvo que someterse a los límites más restrictivos que le impuso el invento de Gutenberg. La ecuación oralidad-escritura no es tan simple (1996:59).

A mediados del siglo XVIII, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Jean-Jacques Rousseau se esforzó en mostrar la existencia de un lenguaje *natural*, un lenguaje de las pasiones -opuesto a la razón- del que supuestamente disponían los “salvajes” de su imaginación. El valor romántico y extravagante que atribuyó a ese habla natural, salvaje (que hoy interpretaríamos como un habla sencillamente oral), parece haber ejercido una influencia profunda hasta nuestros días. Sin embargo, quizá McLuhan no haya hecho sino seguir una propensión generalizada, que tiende a asignar al habla un estatus más “natural” que a la escritura, más cercano a la verdad o la sinceridad, a la “espontaneidad” o la “autenticidad”. El mismo Walter Ong, cuyo trabajo ostenta un carácter más erudito que el de McLuhan, sostiene que el habla es natural y la escritura completamente artificial, aunque, como hicimos notar en el capítulo tres, inmediatamente atenúe el peso de su afirmación diciendo que el habla “oral” es “natural” en el sentido de que, en toda cultura, todo ser humano que no esté física o psíquicamente afectado aprende a hablar, o señalando que lo artificial es natural para los seres humanos. En el marco de un conjunto de tesis que compartimos,¹⁰ no podemos no observar cierta imprecisión en estas formulaciones. En primer lugar el *habla*, desde Saussure, se distingue de la *lengua* en tanto uso particular que hace de ella un hablante: oral y escrito no son sino modos de ese uso. La lengua es el producto social de la facultad humana del lenguaje, existe independientemente de los individuos que la

¹⁰ Si bien aquí, por razones de economía, las hemos trabajado más de la mano de Havelock. De todos modos, Ong y Havelock se han citado y felicitado recíprocamente, y no se han objetado en ningún momento.

hablan y, si no es ninguna realidad fuera de la suma de todos los hablantes, es exterior a cada uno (lo que se demuestra por el hecho de que ninguno de ellos puede cambiarla). Por lo tanto, en toda cultura alfabetizada, quien no esté física o psíquicamente impedido, aprenderá a escribir siempre que se le enseñe, es decir, del mismo modo que a hablar: cómo llamaremos, si no, al trabajo de transmisión de la lengua que realiza generalmente la madre, o quien ocupe su lugar, junto a otros parentales o próximos. El problema de Ong es que cree que el habla asciende hasta la conciencia “desde profundidades inconcientes” (aunque agregue, una vez más, “con la cooperación voluntaria e involuntaria de la sociedad”). Si en lugar del concepto de inconciente de la filosofía tradicional, o el de Freud, pensamos el inconciente como el “discurso del Otro”, como propone Lacan, cualquier idea de profundidad e interioridad se disuelve inmediatamente y se explica por qué, como advierte Ong, las reglas gramaticales están en el inconciente y es posible aplicarlas correctamente, e incluso establecer otras nuevas, sin poder explicar qué son. Porque son *del Otro*, es decir, de la lengua, de la cultura. La escritura o grafía no difiere, entonces, del habla en ningún sentido relacionado con el inconciente o la conciencia. Si el proceso de poner por escrito una lengua hablada fuera regido por reglas ideadas conscientemente, como sostiene Ong, no sólo sabríamos por qué cierto pictograma representa una palabra específica y no otra, por qué la letra “a” representa el fonema “a” y la letra “b” el fonema “b”, sino qué reglas rigen la composición de este escrito (y no sabemos nada de todo esto). No se trata de si considerar la escritura como artificial la condena o elogia, sino de cómo se la sitúa, a ella y a la oralidad, en relación con el sistema de la lengua, y de cómo se explican los efectos prácticos que cada una surte en la conciencia y el inconciente. Finalmente, Ong acepta que, paradójicamente, en los seres humanos lo artificial es natural.

Sin embargo, la paradoja se resuelve o se disuelve si se admite que no hay algo como la naturaleza humana, o que, en todo caso, ella sólo manda organizar la experiencia en términos de cultura (lo que implica desnaturalizarse). Giorgio Agamben sostiene que “el acontecimiento que produjo lo humano” constituye para el viviente “algo así como una escisión que lo separa de él mismo y de la relación inmediata con su entorno”. La

interrupción de esa relación ocasiona en el viviente el tedio y lo Abierto, esto es, la posibilidad de construir un mundo. Ese acontecimiento no pudo ser sino el lenguaje, que para Agamben es “quizás el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años atrás un primate –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que se seguirían– tuvo la inconciencia de dejarse capturar.¹¹ Obviamente, el dispositivo inicial fue enteramente oral, pero esta primacía temporal no hace a la oralidad más natural ni la acerca más a una supuesta verdad originaria. En todo caso muestra cuán dificultosas resultan, para los seres humanos (por lo menos los occidentales) las operaciones de abstracción, de formalización. Piénsese, por ejemplo, en los veinte siglos que separan, aun en un contexto alfabetizado, a la geometría axiomática de la topología, a Euclides de Euler y Gauss. Sin embargo, la escritura es el instrumento de la formalización en tanto, por un lado, distancia al pensamiento de su objeto y, por el otro, lo libera de la tarea de conservar lo pensado. Un efecto de ese distanciamiento y de esa libertad fue la sustitución de “hacer” por “ser”. De este modo, una relación estática entre el pensamiento “verdadero” y su pensador vino a ocupar el lugar de la relación móvil entre la palabra y su receptor.¹² Generalizada paulatinamente por la imprenta a partir del siglo XVI y por la alfabetización de las masas europeas en el XIX, la palabra escrita se volvió cada vez más dominante hasta convertirse en el único medio de transmisión de la cultura erudita y de portación del conocimiento. Mientras esto fue así, mientras leer y escribir fueron las operaciones normales, “naturales”, para intercambiar conocimientos, hubo poco interés en los estudiosos por el estudio de la oralidad y por pensar si el pensamiento oral era acaso diferente del pensamiento textual. Obviamente, las prácticas orales continuaron rigiendo los intercambios domésticos y sociales cotidianos, pero se trataba de una oralidad secundaria, articulada en un contexto de escritura y, por tanto, formulada en términos prosaicos. Puede ser que el advenimiento de la radiofonía, primero, y de la televisión después, haya contribuido a cambiar el interés de los estudiosos. Por cierto, el control social creciente ejercido por los medios electrónicos de comunicación, esencialmente orales, puede haber

¹¹ “¿Qué es un dispositivo?”. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, xxx de 2005/6.

¹² Éste es un efecto histórico reconocido. Queda por ver si es inevitable.

ayudado a crear cierta sensibilidad respecto de las tensiones entre la palabra hablada y la escrita. Se trata de un fenómeno propio de nuestro tiempo, que responde a la evidencia de un control inédito sobre la audiencia,¹³ que se extiende más allá de lo que cualquier discurso anterior pudo esperar. Los medios electrónicos no nos han devuelto, sin embargo, a aquella oralidad primaria ni podrían hacerlo. Su discurso es, en parte, obra de una oralidad genuina; pero se apoya en preparaciones escritas y hay, habitualmente, soportes (guiones, textos, grabaciones, videos) que lo mantienen disponible, una vez pronunciado, con el fin de conservarlo en la memoria. La propia tecnología de la transmisión es hija del alfabeto, de la escritura, de las definiciones documentadas y los manuales impresos. Lo que ocurrió no fue un retorno a un pasado primitivo sino, como dice Havelock

un matrimonio forzado o unas segundas nupcias de los recursos de la palabra escrita y la hablada, matrimonio que reforzó las energías latentes de ambas partes. Los medios acústicos, sea la radio, la televisión, los discos o las cintas magnetofónicas, no pueden llevar ellos solos la carga, ni tan siquiera la mayor parte de ella, de la comunicación en el mundo moderno. Se podría argüir, de hecho, que la tecnología que ha reavivado el uso del oído ha reforzado, al mismo tiempo, el poder del ojo y de la palabra escrita que es vista y leída (1996:58).

Si recurrimos a la historia de la oralidad y la escritura no es con un interés histórico, sino para indagar los efectos de una y otra en nosotros, particularmente cuando, como ahora, actúan articuladamente.

Escritura, Oralidad y Educación

Eric Havelock pone como causa del interés moderno por averiguar la naturaleza y la significación del acto de hablar, su papel en la historia del hombre, las diferencias y relaciones entre la palabra hablada y la escrita (cf.1996:61), lo que llama la experiencia provocada por la colisión cultural entre el acto oral y el acto de escribir. Remonta esas experiencias por lo menos al siglo XVIII, en particular a las especulaciones de Rousseau. El descubrimiento de América reveló a la conciencia europea “la existencia de sociedades tribales que se regían por unas pautas que se suponía que Europa había dejado atrás desde los tiempos de los griegos” (ibíd.:62) y, de seguido, hizo ver a los intelectuales europeos “su propio uso de la escritura alfabética, que durante

¹³ Término que se usa indistintamente para la audiencia radiofónica y televisiva.

tanto tiempo se habla dado por sentada como una facultad humana natural e innata, aunque dependiera de la educación” (ibíd.:63). Otro caso de colisión entre oralidad y escritura se dio en 1923 cuando, en “El problema del significado en las lenguas primitivas”, Malinowski publicó su observación de que en los pueblos *primitivos* el lenguaje es generalmente un *modo de acción*, “aunque le costaba explicar qué quería decir con eso” (Ong,1987:30), y en 1925 cuando Jousse, basándose en su absorción de la cultura oral en Medio Oriente, estableció una clara diferencia entre las composiciones escritas y las producciones orales de esas culturas, a las que llamó *verbomoteur*, igual que a las estructuras de personalidad que producían (cf.Ong, 1987:31). Finalmente, durante los años 1931y 1932, por sugerencia de Vygotsky, Alexander Luria realizó un extenso trabajo de campo con analfabetos (es decir, orales) y personas con cierto conocimiento de la escritura en Uzbekistán y Kirghizia. Los resultados fueron publicados recién en 1974 en la edición rusa original y en 1976 en inglés con el título *Cognitive Development: Its Cultured and Social Foundations*. En *Oralidad y Escritura*, Walter Ong reseña el trabajo con bastante detalle. Luria aporta consideraciones más adecuadas en cuanto al pensamiento propio de la oralidad que las teorías que consideran "prélógico" y mágico al pensamiento "primitivo" (de hecho oral), o que las proposiciones que sostienen que es igual al nuestro pero que utiliza marcos de categorías distintos.¹⁴ Aunque Luria no codificó sus descubrimientos de modo sistemático y explícito en orden a las diferencias entre oralidad y conocimiento de la escritura, establece claramente las diferencias entre una y otra instancia, sobre todo porque se preocupó de efectuar comparaciones con miembros de la misma comunidad con diversos niveles de conocimiento de la escritura. Sus datos encajan claramente en las distintas clases de procesos intelectuales de base oral en oposición a los que funcionan con base en la escritura. Los contrastes que se revelaron entre los iletrados (con mucho la mayoría de los entrevistados) y los que sabían leer fueron notables y significativos, y muestran que cierto grado de conocimiento de la escritura obra una enorme diferencia en

¹⁴ Por ejemplo, Lucien Lévy-Bruhl y Franz Boas, respectivamente.

los procesos de pensamiento.¹⁵ Brevemente, Luria y sus colaboradores reunieron datos sobre algunas cuestiones de especial interés para nosotros. Por ejemplo: a) los individuos analfabetos (orales) identificaban las figuras geométricas asignándoles nombres de objetos y nunca de manera abstracta (es decir, como círculos, cuadrados, etc.); al círculo podían llamarlo plato, cernedor, reloj o luna, y a un cuadrado espejo, puerta o casa, o sea, como representaciones de objetos concretos que conocían. En cambio, los estudiantes de la escuela de maestros, que tenían ciertos conocimientos de la escritura, identificaban las figuras geométricas con palabras de geometría (círculos, cuadrados, triángulos). “Se les había enseñado a dar respuestas de salón de clases, no a dar respuestas de la vida real” (Ong, 2000:59); b) cuando se les solicitó clasificar series de cuatro objetos, tres de los cuales pertenecían a una categoría y el cuarto a otra, los analfabetos ordenaron invariablemente los objetos de acuerdo con situaciones prácticas (*pensamiento situacional*) y no con agrupamientos categoriales: una sierra corta un tronco, una hachuela lo parte en pedazos (y la sierra es más eficaz), por lo que todos los objetos se parecen en lugar de pertenecer a categorías diferentes; c) los analfabetos entrevistados no operaban con procedimientos deductivos formales, pero eso no significaba que no podían pensar o que su pensamiento no estaba regido por la lógica, sino que no adecuaban su razonamiento a la lógica formal, a la que aparentemente consideraban *poco interesante*, d) los analfabetos entrevistados por Luria se resistían a definir incluso los objetos más concretos porque “todo el mundo sabe lo que es un árbol, no hace falta que yo se lo diga”: cuando se le pidió a un entrevistado que definiera un árbol en dos palabras, respondió “¿en dos palabras? Manzano. Olmo. Álamo” (Ong,2000:62); e) los analfabetos tuvieron dificultades para articular un autoanálisis: ante la pregunta ¿que piensa de sí mismo?, las respuestas siempre refirieron a factores externos, por ejemplo, “vine aquí de Urch-Kurgan, era muy pobre, ahora estoy casado y tengo hijos”, “nos portamos bien, si fuéramos gente mala nadie nos respetaría” (Ong,2000:63).

¹⁵ Es importante destacar que los entrevistados no eran personajes principales en sus sociedades, pero todo indicaba que tenían una inteligencia normal y eran bastante representativos de su cultura.

La tecnología electrónica, la radio, la televisión y los medios de conservación del habla en estado oral han producido la colisión entre la palabra oral y la impresa. La tecnología instaló la colisión dentro de nuestra cultura, dentro de nosotros mismos, desde las primeras décadas del siglo XX, al instalar la oralidad en el espacio público, político. Sin embargo, la colisión no se reflejó en la producción de los estudiosos hasta bastante más tarde. Las reflexiones de Wittgenstein sobre el lenguaje ordinario se conocieron en 1953, las de Austin en 1962. Entre ese año y la primavera de 1963 sitúa Havelock el punto de inflexión que marca el interés por el estudio de la oralidad (1996:48). Apenas tres años más tarde, en mayo de 1966, Michel Foucault daba cuenta de otras investigaciones sobre la cuestión de los efectos del lenguaje en la producción de subjetividad y de relaciones de saber, poder, ética, y las vinculaba dramáticamente con el campo educativo. En una entrevista a propósito de *Las palabras y las cosas*,¹⁶ decía a Madeleine Chapsal que la importancia de Lacan estribaba en haber mostrado “cómo son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje –y no el sujeto- quienes hablan”. E, inmediatamente: “¿Quién piensa? El ‘yo’ ha estallado [...] estamos ante el descubrimiento del ‘hay’. Hay un *se*” (cursivas tuyas). Proponía que lo verdaderamente característico de las búsquedas de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumezil, es que “borran no sólo la imagen tradicional que se tenía del hombre, sino que, a mi juicio, tienden todas a convertir en inútil, para la investigación y para el pensamiento, la idea misma del hombre”. Y, finalmente, ante la inquietud de la entrevistadora por el desborde del “hombre corriente”

Lo que se ha visto condenado no es el hombre corriente sino nuestra enseñanza secundaria (gobernada por el humanismo). No adquirimos en absoluto conocimiento de las disciplinas fundamentales que nos permitirían comprender lo que ocurre entre nosotros y sobre todo lo que ocurre fuera [...] ello se debe simplemente a un hecho: nuestro sistema de educación data del siglo XIX y en él vemos reinar aún la psicología más desabrida, el humanismo más anticuado [...] ¡es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real [...] ¿En nombre de qué? ¡Del hombre! ¡Quién se atrevería a hablar mal del hombre! Pues bien, el esfuerzo que realizan actualmente personas de nuestra generación no consiste en reivindicar al hombre *contra* el saber y *contra* la técnica, sino que consiste precisamente en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma de ser más cotidiana, forman parte de la misma

¹⁶ “A propósito de *Las palabras y las cosas*”, *La Quinzaine Littéraire*, nro. 5, mayo 1966:14-15.

organización sistemática y por tanto entran de lleno en las *mismas* categorías que el mundo científico y técnico (cursivas suyas).

La crítica puede parecernos inclemente, pero cuarenta años después no se ha dado en la educación, por lo menos en nuestro país, un debate sobre los efectos del lenguaje y de la ecuación oralidad-escritura en la producción de subjetividad y de relaciones de saber, poder, ética (lo que ocurre entre nosotros y lo que ocurre fuera). De modo general, el discurso pedagógico y las sucesivas transformaciones educativas no han cuestionado la referencia al hombre,¹⁷ o a un sujeto “con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad” (Esposito, 2007:22). En los *curricula*, en general, se encuentra que el hombre, primero que nada, es: y es antes persona individual que integrante de una comunidad; ser singular¹⁸ y luego comunitario. Claramente, no es un sujeto unido a la comunidad por “un ‘deber’ [...] –en el sentido de ‘te debo algo’ pero no ‘me debes algo’- que hace que no sea enteramente dueño de sí mismo” (Esposito, 2007:30). No hay lugar para que a este sujeto la comunidad le expropie, “en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (Esposito, 2007:31). Lo que en verdad une a las filosofías comunitarias (que a su vez orientan las concepciones educativas) es

el presupuesto no meditado de que la comunidad es una ‘propiedad’ de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto [...] En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que se *agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. *Más* sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene su origen en esta y, en definitiva, le es especular” (Esposito, 2007:22-3).

Según Esposito, estas filosofías comunitarias presuponen la sinonimia común-propio en lugar de pensar que “no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y

¹⁷ Pueden consultarse los *curricula* jurisdiccionales elaborados en el marco de la reforma promovida por la Ley Federal de Educación 24.195. Como hemos mostrado en una investigación anterior (*CBC: del análisis a la instrumentación*, 2003-2006) esa reforma, aunque no las contuviera en su propio discurso, abría las puertas para formulaciones de este tipo. En este sentido es paradigmático el Marco General de la Transformación Educativa propuesta para la provincia de Buenos Aires en 1999.

¹⁸ La primera acepción de singular es “solo, único en su especie, que está sin otra cosa o *que se mira separado de ella* (cursivas nuestras).

descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse” (Esposito, 2007:31, cursivas nuestras). Incluso cuando se propone como sujeto pedagógico el vínculo entre el docente y el alumno, la relación que se produce entre ambos mediada por el currículum, y se concibe que éste otorga al vínculo su especificidad pedagógica, lo que implicaría una descentración de maestros y alumnos, se los vuelve a centrar en seguida, cuando se concibe que los alumnos y docentes que conforman el sujeto pedagógico son (cada uno de ellos) *sujetos sociales* complejos, cuando se defiende la inserción creativa *de los sujetos* en las culturas, la posición activa y constructiva *del sujeto*, cuando se habla de la conformación identitaria *del sujeto* docente y se lo considera como *agente* activo; cuando se admite que *cada sujeto* construye su *identidad* en relación con otros y a partir de múltiples experiencias.¹⁹

Consecuentemente con este sujeto-hombre unificado, absoluto e interior (como advierte Esposito), pensado también como unidad en la multiplicidad o totalidad compleja, cuyo origen y estatus analizamos en otros capítulos, en el discurso de la educación²⁰ y en los *currícula* escolares el cuerpo aparece tridimensional y unificado: indisociable del movimiento en la vida del hombre, dimensión significativa en la construcción de la *identidad personal*, cuyas experiencias sensoperceptivas, afectivas y motrices (inmediatas, es decir, no mediadas por el lenguaje) constituyen la base del conjunto de conocimientos, vivencias y actitudes que una persona tiene sobre su propio cuerpo; enlace fundamental de la persona con el medio sociocultural y natural con el que interactúa; medio por el que el sujeto exterioriza sus necesidades, *instintos*, motivaciones, y se comunica, expresa, relaciona, *conoce y se conoce, aprende a hacer y a ser*.²¹ En la última década del siglo pasado, las referencias más fuertes provenían todavía de la educación físico-deportiva y de la educación psicomotriz; en la primera de éste cobró impulso una matriz pedagógica. Sin

¹⁹ Cf. el Marco General de Política Curricular para la Provincia de Buenos Aires, elaborado en el marco de la Ley de Educación Nacional 26.206 y la Ley de Educación Provincial 13.688, aprobado en octubre de 2007.

²⁰ Incluimos en el discurso de la educación, en primer lugar, el de la Educación Física en sus distintas versiones (físico-deportiva, psicomotriz, pedagógica), en tanto ella es la voz “oficial” de la educación en lo que respecta al cuerpo.

²¹ Extrajimos las referencias principales del Marco General de la Transformación Educativa propuesta para la provincia de Buenos Aires en 1999 pero, como hemos dicho, formulaciones similares se encuentran en prácticamente todos los *currícula* jurisdiccionales elaborados en el marco de la reforma promovida por la Ley Federal de Educación 24.195.

embargo, el sujeto continúa caracterizándose principalmente a partir de su *singularidad* (ya apuntamos qué significa singular) y su *integridad* (que implica totalidad, completud, que no carece de ninguna de sus partes); el cuerpo, antes unificado por el esquema o la imagen corporal, lo es ahora por la idea de corporeidad, que halla su fundamento en un esquema corpóreo. Los cambios curriculares no dan cuenta de cambios significativos en el sujeto y el cuerpo porque no cambian las ideas de unidad, identidad (constancia) y conciencia que la escritura posibilita. Como se desprende de trabajos respecto del desarrollo tan distantes como los de Vigotsky y Luria y el de Emilia Ferreiro, separados por cincuenta años, culturas diferentes y posiciones teóricas opuestas, la escritura no es un código de transcripción de la lengua oral sino un sistema de representación de la realidad. Igual que Vigotsky, Ferreiro plantea que los niños inmersos en las sociedades alfabetizadas están expuestos a las características, funciones y modos de utilización de la lengua escrita. Sin embargo, los niños de las sociedades letradas no se manifiestan espontáneamente como personas alfabetizadas; el aprendizaje de un objeto cultural tan complejo como la escritura depende de procesos deliberados de enseñanza. Así como, obviamente, no existe “maduración espontánea” (los miembros de grupos no alfabetizados nunca llegan a ser personas letradas), el mero contacto con ella no garantiza el aprendizaje de la escritura. Un error frecuente consiste en suponer que, en cambio, el habla sí se aprende por mero contacto; si bien puede observarse que todo individuo incluido en un medio oralizado aprende a hablar, si se presta atención se hace evidente que la calidad del aprendizaje está en relación directa con la calidad del habla que se habla en el medio de que se trate. En otro orden, Vigotsky ha señalado que el mundo cultural se presenta al sujeto como el *otro*, la referencia externa que permite al ser humano constituirse como tal. Oliveira lo explica acertadamente: “Si el proceso de internalización del material cultural moldea al individuo, definiendo límites y posibilidades de su construcción personal, es exactamente ese mismo proceso lo que le permite ser auténticamente humano: en ausencia de otro, el hombre no se construye como hombre” (1992:68). No obstante, la falta de un modelo triádico impide a uno y otra diferenciar el otro (semejante) del Otro (cultura). La evidencia de que, en las sociedades alfabetizadas, “la escuela trabaja explícita y sistemáticamente con la lengua escrita y con el

conocimiento científico, actuando en una esfera de desarrollo que sugiere discontinuidad en relación con lo cotidiano”, da pertinencia a la pregunta de Oliveira: “¿existe o no ruptura entre la cultura letrada y la iletrada, entre conocimiento científico y no científico, entre lo que pasa en la escuela y lo que ocurre fuera de ella?” (1996:62). El trabajo de Luria reseñado por Ong avala la discontinuidad entre el pensamiento oral y el pensamiento alfabetizado, así como las constataciones de Jousse y lo que hemos expuesto a lo largo de este trabajo; pero, por otra parte, es claro que “el desarrollo humano consiste en la historia del perfeccionamiento de sus órganos artificiales [...] esto es, no en la línea de perfeccionamiento de órganos naturales sino en la línea de perfeccionamiento de instrumentos artificiales” (Vigotsky y Luria, 1993:77). En efecto, “Conquistas como la escritura, los conocimientos científicos, las teorías, por su carácter de mediadores semióticos entre sujeto y objeto de conocimiento, podrían ser postulados como posibles promotoras de nuevas transformaciones radicales en el hombre, de nuevas rupturas” (Oliveira, 1996:64), aunque nosotros hablemos de mediadores hermenéuticos en lugar de semióticos y no los refiramos a la relación sujeto-objeto de conocimiento.²² Sin embargo, la idea de perfeccionamiento de instrumentos artificiales, como la escritura o el cálculo, es doblemente fecunda para el tratamiento del cuerpo: los órganos naturales han permanecido prácticamente inalterados desde el advenimiento del hombre y, sin embargo, la motricidad se ha refinado hasta límites de otro modo inexplicables.

Marta de Oliveira plantea aún otra pregunta pertinente: “¿cómo se produce el desarrollo humano en culturas letradas, masificadas e informatizadas, en las cuales conviven, por un lado, las relaciones informales, cotidianas, en las que predominan las acciones y la palabra oral, y por otro, la escritura, la ciencia y la escuela...?” (1996:65). Formula la cuestión en relación con la especificidad del conocimiento escolar, con el lugar de la escuela como institución privilegiada en la promoción del desarrollo psicológico de niños y

²² Cf., otra vez, nuestra ponencia *De una semiótica a una hermenéutica en la investigación de las prácticas corporales*, presentada en el 7mo. Congreso Argentino y 2do. Latinoamericano de Educación Física, La Plata, mayo de 2007, así como la ponencia de Michel Foucault *Nietzsche, Freud, Marx*, presentada en el VII coloquio filosófico internacional de Royamount dedicado a Nietzsche, Paris, julio de 1964, publicada en Buenos Aires con el mismo título por Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.

jóvenes de las sociedades letradas de hoy, dados la marcada presencia de los medios de comunicación de masas y el creciente desarrollo de la informática: esto es, la prensa masiva, la radio, la televisión y las computadoras como artefactos culturales que reinstalan la oralidad en nuestras sociedades (ibíd). Como vimos, Havelock plantea el problema de un modo más radical y, a la vez, más incisivo, cuando pregunta si no será el pensamiento lógico, tal como lo entendemos comúnmente, un producto de la civilización de la escritura alfabética griega (1996:67). Responder afirmativamente a esta pregunta no implica menoscabar el pensamiento lógico-formal ni suponer que el pensamiento propio de la oralidad es "prélógico" (los analfabetos de Luria podían pensar lógicamente y, de hecho, los analfabetos pueden pensar lógicamente), sino quitar a uno y otro de un supuesto lugar en una secuencia universal de formas de pensamiento, y de sustraerlos del "interior" de un sujeto igualmente universal para situarlos en un Otro, un exterior, una cultura, que los produce para un sujeto particular y sin identidad. No se trata, entonces, de reivindicar, restituir o recuperar un pensamiento oral, directo, unitario, fluido y sincero, *contra* un pensamiento limitado por la escritura, ni un pensamiento "concreto" *frente a* otro "abstracto". De hecho, dijimos que los medios electrónicos no nos han devuelto a la oralidad primaria ni jamás podrían hacerlo. La tecnología misma de la transmisión oral es hija del alfabeto, de la escritura, de los trabajos documentados de la ciencia; la resurrección de la oralidad en nosotros no puede ser sino parcial y sobre un fondo de escritura que la caracteriza y la diferencia de la oralidad primaria. Se trata de asumir que la lengua escrita no es toda la lengua ni está sola en la producción de subjetividad, saber, poder, ética. No sólo desde el desarrollo de los medios electrónicos audiovisuales, sino por la persistencia de la lengua oral en las relaciones informales cotidianas desde el advenimiento mismo de la escritura, lo que hace a la vez posible y necesario reflexionar sobre cómo funcionan una y otra, y qué efectos operan sobre nuestro pensamiento, nuestra percepción, nuestras acciones. Digámoslo una vez más, sucintamente: la oralidad une la palabra al hablante, la escritura la separa de él; la primera permite narrar los hechos y describir las cosas con todo el colorido y la movilidad que les son propios, la segunda posibilita abstraerlos, generalizarlos, formalizarlos. Una vez escrito, un objeto o una acción pueden adquirir la forma de una imagen mental,

separada del acto de habla y dispuesta en una especie de percepto.²³ La escritura, entonces, desdobra el pensamiento, lo “objetiva”, lo pone fuera, y crea la ilusión de una percepción directa, inmediata, de aquello que ha sido pensado y escrito. Una vez escrita la palabra *cuerpo*, se nos presenta una imagen que creemos es el percepto de nuestro cuerpo, pero que no es otra cosa que la re-presentación de nuestra imagen tal cual la conocemos por los espejos. Es comprensible (y saludable) que digamos entonces que tenemos *un* cuerpo: eso indica que manejamos el lenguaje y, sobre todo, que estamos en él. En cambio, una vez escrita la palabra *corazón* (o *hígado*, o *pulmon*, o *escápula*) se nos presenta una imagen que no es sino la réplica de esas láminas tan propias de los atlas anatómicos o fisiológicos. La percepción inmediata de nuestros órganos internos es claramente imposible porque nunca los hemos visto: en todo caso hemos sentido el dolor que suelen producir y algún saber propio o extraño (el de un médico, por ejemplo) nos ha informado que se trataba de uno u otro. Tampoco es posible, sin embargo, la percepción inmediata de nuestras partes corporales externas, aunque sean visibles, para los otros (todas, pero no todas juntas) y para uno mismo (no todas, salvo por ingeniosos juegos de espejos o posiciones de extremo retorcimiento que las muestran deformadas), o palpables, para los otros y para uno mismo (pero sólo a través de otras partes del propio cuerpo, los dedos por ejemplo), o sensibles (pero sólo con ayudas externas, como una pared contra la espalda apoyada en ella o un asiento debajo de los muslos). Por otra parte, las partes del cuerpo, internas y externas, se han perdido irremediablemente como cosas en el momento mismo de recibir su nombre. El cuerpo, dice Foucault, “fantasma que no aparece sino en el espejismo de los espejos y, todavía, de una manera fragmentaria”,²⁴ o, agregamos, en las páginas de los textos, dibujado, pintado o escrito e igualmente incompleto. La acción, en cambio, coarta todos esos desdoblamientos, sobre todo porque obliga a poner la atención afuera, en otra cosa que el cuerpo y de manera completa: entonces toda idea de unidad y todo pensamiento del cuerpo se desvanece para dejar lugar al saber, si se tiene, de

²³ El Diccionario de la Lengua Española define percepto como “El objeto tal como lo percibe el sujeto”.

²⁴ En la conferencia “El cuerpo utópico”, de 1966, que integra *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, recientemente publicado por la editorial Nueva Visión.

la acción y de su ajuste al requerimiento de las situaciones de que se trate; entonces el cuerpo se vuelve “ligero, transparente, imponderable; nada es menos cosa que él: corre, actúa, vive, desea, se deja atravesar sin resistencia...” (Foucault, *ibíd.*).

En ningún lugar, quizás, como en el cuerpo, se cumpla mejor y más fehacientemente la aserción de Bourdieu, según la cual,

Es una sola y la misma cosa descubrir el error teórico que consiste en dar la *visión* teórica de la práctica por la *relación práctica* con la práctica y, más precisamente, en colocar en el principio de la práctica el modelo que se debe construir para dar razón de ella, y percibir que este error tiene por principio la antinomia entre el tiempo de la ciencia y el tiempo de la acción, que lleva a destruir la práctica imponiéndole el tiempo intemporal de la ciencia (1991:138).

La unidad del cuerpo (vivo) es, sin duda, una visión teórica del cuerpo puesta en el lugar de la relación práctica con el cuerpo, es decir, coloca en el principio del uso del cuerpo un modelo teórico que debería construirse para dar cuenta de él: “nos movemos como una unidad”, “cada vez que movemos una parte de nuestro cuerpo es nuestro cuerpo entero el que se mueve”, o, con un sentido mayor de la abstracción, “no hay partes en el cuerpo humano” (lo que quiere decir que no hay partes que no se subordinen y no subordinen su acción al todo constituido por el cuerpo todo y a la totalidad de la acción), son versiones de una afirmación que no encuentra confirmación en la acción. El modelo construido en occidente para dar cuenta del cuerpo es, lo hemos visto, el organismo, el cual, cuando es maduro, es una unidad y funciona como tal; en él, cada parte refiere a las otras y todas a la unidad. Sin embargo, también mostramos que la cohesión del organismo, que obviamente ya estaba en los tiempos de Homero, no es la génesis de la unidad, sino que ésta obtiene su origen de la introducción del significante Uno (y antes en el orden del alma que en el del cuerpo). La construcción del modelo remite, entonces, al momento en que “los estáticos hechos del caso” sustituyeron a los “dinámicos aconteceres” o, en el lenguaje de la filosofía, el “ser” (como forma de sintaxis) ocupó el lugar del “devenir”.: es decir, al momento en que la escritura, relevando progresivamente a la oralidad, impuso gradualmente el “tiempo intemporal” de la teoría, opuesto por principio al “tiempo temporal” de la acción. “Hay un tiempo de la ciencia que no es el de la práctica”, constata Bourdieu. “Para el analista, el tiempo queda abolido [...] también porque tiene tiempo de totalizar,

es decir de superar los efectos del tiempo” (1991:139). El cuerpo del analista es, así, el cuerpo de la escritura, suspendido en un nexo intemporal (naturaleza muerta, dirá Havelock, no secuencia cinematográfica) que posibilita el análisis, y no el cuerpo involucrado en la acción, tomado por la acción, que lo impide. Es interesante observar que toda vez que quiere dar cuenta del carácter de la práctica en oposición al de la teoría, Bourdieu recurre a ejemplos tomados de los deportes

Aquel que está involucrado en el juego, tomado por el juego, se ajusta no a lo que ve, sino a lo que pre-vé, a lo que ve de antemano en el presente directamente percibido, pasando la pelota no al punto en que se encuentra su compañero sino al punto que él alcanzará -antes que el adversario- dentro de un instante, anticipando las anticipaciones de los otros, es decir, como en la finta, que pretende desbaratarlas, anticipaciones de las anticipaciones. Decide en función de las probabilidades objetivas, es decir de una apreciación global e instantánea del conjunto de los adversarios y del conjunto de los compañeros captados en su devenir potencial. Y ello, como se dice, *en el acto*, en un abrir y cerrar de ojos y en el calor de la acción; es decir, en unas condiciones que excluyen la distancia, la perspectiva, la panorámica, la demora, el desapego (ibíd., 1991:139, cursivas suyas).

Es evidente que en semejante situación el cuerpo no puede percibirse como unidad ni usarse como totalidad cerrada, indivisa y subjetiva sino como parte de una situación objetivamente cambiante, en la que las unidades y totalidades exceden las individualidades y las persistencias: se articulan y desarticulan para articular otras que se desarticularán para articular otras más. El analista, en cambio, según Bourdieu,

es llevado a todos los errores derivados de la tendencia a confundir el punto de vista del actor con el punto de vista del espectador, a buscar, por ejemplo, soluciones a preguntas de espectador que la práctica no plantea por que no tiene por qué plantearse, en lugar de preguntarse si lo propio de la práctica no reside en el hecho de que excluye esas cuestiones (ibíd.:141).

Por ejemplo, en nuestro caso, al error de pensar que el actor piensa para actuar, o que percibe su cuerpo, en lugar de pensar si lo propio de la acción no es, precisamente, excluir el pensamiento y la percepción del propio cuerpo, que en rigor será imperceptible en el devenir de las articulaciones y desarticulaciones que lo articulan, desarticulan y vuelven a articular con otros cuerpos en una situación permanentemente cambiante en la que *actuar* implica fusionarse, en cada instante, con la acción misma. Por eso, Homero y sus héroes no tuvieron (ni necesitaron) una palabra para designar la unidad del cuerpo. Por eso, en Troya y en las naves aqueas, en Ítaca y en el país de los

feacios, no había cuerpos sino μέλεα καί γυῖα, fragmentos y acciones, cabezas, brazos, pies, pechos, manos (y yelmos, escudos, grebas, lanzas, espadas) articulados de diferentes maneras en luchas, comidas, saludos, discursos, juegos. Por eso en Homero σῶμα no aparece sino para designar el cadáver. Porque, como ya sabía Foucault en 1966 (cuando dictó su conferencia radiofónica “El cuerpo utópico”), son el cadáver y el espejo quienes nos enseñan (quienes enseñaron a los griegos y enseñan ahora a los niños) que tenemos un cuerpo, que ese cuerpo tiene una forma, que esa forma tiene un contorno, que en ese contorno hay un espesor, un peso, en fin, que el cuerpo ocupa un lugar. O, como explica Reale, recurriendo a referencias más fisiológicas,

En el cuerpo muerto, o sea, en el "cadáver", *desaparecen las múltiples funciones diferenciadas de los distintos órganos, y por tanto estos se identifican, por así decir, en el no ser más lo que eran, rigidizándose y confundiéndose en la inmovilidad de la muerte*: las piernas y los brazos no se mueven más, los pulmones no respiran más, el corazón no late más, los ojos no ven más, las orejas no escuchan más. Por lo tanto, todos los miembros, todos los órganos y todas las funciones físicas del hombre *devienen iguales precisamente en el no ser más lo que antes eran*, y entonces resultan representables unitariamente con el término σῶμα, cuerpo exánime, cadáver.

En el hombre vivo se encuentra exactamente lo contrario: *una multiplicidad de órganos con sus varias y diferenciadas actividades y funciones vitales*. Y, en efecto, Homero trata de manera detallada de cada uno de estos órganos y de estas funciones [...] sin nunca llegar a unificarlos en una representación sintética (1999:17-8, cursivas suyas).

Conclusiones

Dada la estructura de nuestra argumentación, en forma de red, de despliegue de exposiciones y análisis puntuales, nudos que articulan ciertas y son exhaustivos en otras, en lugar de constituir una cadena de premisas sostenidas las unas en las otras, algunas conclusiones surgen de cada uno de los capítulos tomados en sí mismos, mientras que otras resultan de sus enlaces. De todos modos, entendemos que todas concurren a mostrar la fragmentación del cuerpo humano vivo y la imposibilidad de su percepción inmediata, es decir, sin la mediación de instrumentos externos pero, fundamentalmente, sin la intercesión de la palabra que nombra y distingue las partes, divide y unifica, adjudica, excluye, significa. De modo que en esta parte no nos detendremos en las cuestiones que hemos expuesto en los distintos capítulos. No nos parece necesario volver a mostrar, por ejemplo, que el advenimiento de la palabra γυμναστική estuvo más relacionado con la revolución que la sofística y principalmente la filosofía produjeron en el pensamiento griego, que con la instauración de la costumbre de desnudarse para realizar ejercicios corporales, o que γυμναστική y γυμνασία no significaron lo mismo ni fueron términos equivalentes o sinónimos en la Grecia clásica y helénica, o que Homero desconoció ambos términos. Tampoco creemos que debamos volver a mostrar cómo, desde el Renacimiento hasta nuestros días, la Gimnástica del siglo XVIII fue cerrando lo abierto que cualifica la vida humana, en su progresivo apearse a la naturaleza, ni como la Educación Física del siglo XX plegó decididamente la vida cualificada sobre la vida vegetativa, inscribiéndose en la deriva biopolítica. El modo como el pensamiento occidental, desde el comienzo de la filosofía, discurrió hacia el Uno, elaborando las categorías de unidad, constancia y conciencia que subyacen aún en nuestro pensamiento actual, también ha sido mostrado. Finalmente, hemos presentado también las tensiones entre la oralidad y la escritura, sus diferencias en relación con el gobierno de las sociedades y respecto del pensamiento de los hombres, tanto en cuanto a los efectos que opera sobre él como a las posibilidades que le ofrece. Asimismo, hemos hecho ver la persistencia de lo oral y la necesidad de tenerlo presente en los estudios del cuerpo, en las consideraciones acerca de su conocimiento.

En todo nuestro recorrido, la realidad material, que la Educación Física - tanto la que adhiere a las ciencias biológicas y naturales (su corriente supuestamente más tradicional) como la que se sostiene en las ciencias sociales (sus corrientes progresistas)- supone poder conocer o comprender por procedimientos de todos modos empíricos, sean experimentos o trabajos de campo, se nos reveló atravesada por el lenguaje, elaborada por palabras o letras, habladas o escritas ¿De qué otro modo que hablando cambió Sócrates una imagen espectral, sin vida, sin capacidad de sentir, conocer ni querer, en el centro mismo de la conciencia y la voluntad, el cadáver en un organismo? ¿De qué otro modo que escribiendo cambió Platón una gimnástica dedicada al entrenamiento atlético en una práctica destinada a producir salud, una práctica reservada a la educación del cuerpo, en otra consagrada a la educación del alma?. Las prácticas se nos presentaron hechas de palabras, de pensamientos. A propósito, no incluiremos aquí desarrollos propositivos, aun cuando la pregunta por el hacer nos parece pertinente en el campo educativo y los resultados de nuestro trabajo permiten fácilmente imaginar (incluso obligan a hacerlo) prácticas educativas diferentes para un cuerpo y un sujeto que se piensan diferente. Sin embargo, no es ése el objeto de esta tesis, sino explicar cómo se presenta el cuerpo a nuestros ojos, después de un trabajo que nos llevó hasta el momento en que los hombres de nuestra cultura, nuestros antepasados, en sentido estricto no tenían cuerpo, como ha dicho Snell. En efecto, como vimos en el capítulo cuarto, los hombres de Homero no tenían cuerpo, sólo μέλεα καί γυια, sólo miembros dotados de fuerza y articulados. Adjudicamos esa falta, obviamente no a un defecto de la percepción –los héroes homéricos percibían perfectamente- sino a la falta de un significante que unificara. Había en esa época espejos, ríos, lagos, charcas, por lo que tampoco pudo tratarse de la imagen. Se trató, entonces, del habla y del uso, que desde Wittgenstein van de la mano. Se trató de la oralidad que gobernaba la sociedad homérica, y que, en cuanto oralidad primaria, impedía el desdoblamiento, la objetivación del cuerpo en tanto uno, unidad, organismo. Sin embargo, la unidad no está absolutamente ausente en el mundo homérico. El nombre –Aquiles, Odiseo- unifica; el δέμας, el porte, la estatura, la forma, el χρώς, el continente, el límite, la superficie, también unifican de algún modo.

Pero, de todas maneras, el cuerpo no se encuentra: sólo fragmentos y acciones, cabezas, brazos, pies, pechos, que se articulan en acciones de combate individual, de debate crispado, de diálogos amables, de modos de comer, saludar, bañarse, vestirse.

Ahora bien, nosotros pertenecemos a una sociedad alfabetizada desde hace varios siglos ¿Cómo se presenta a nosotros nuestro cuerpo?. Obviamente pensamos que como una unidad; y en verdad así se nos presenta, así nos lo devuelven los espejos y los otros. Por otra parte, toda la bibliografía científica y filosófica, salvo muy pocas excepciones, nos habla no sólo de un cuerpo unificado sino de un sujeto unificado. Seguramente por todo esto, rechazamos con énfasis los dualismos, cualesquiera sean. Sin embargo, como sostiene Agamben, Occidente ha pensado al hombre como la conjunción de un elemento natural y otro divino, es decir, dualistamente. Es que en ninguno de los casos indicados anteriormente se trata de nuestro cuerpo: la imagen que nos devuelve el espejo no es nuestro cuerpo, no estamos ahí, nuestro cuerpo no está en el espejo; sabemos lo que es ser mirado por otros, sabemos que nuestro cuerpo es absolutamente visible, pero nunca podemos separarlo de una cierta invisibilidad para nosotros mismos, y, definitivamente, el cuerpo unificado por la bibliografía científica y filosófica no es nuestro cuerpo; ni siquiera el cuerpo de las láminas y dibujos que vemos es el nuestro. Sin embargo, son esos casos los que unifican nuestro cuerpo, no nuestra percepción que sólo puede colocar allí esas imágenes, esas devoluciones, esas figuras, que no son nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo, tan perceptible en tanto tal para otros, o en otro lado, es imperceptible para nosotros. Nuestro cuerpo es “sabido” por nosotros, “conocido” por nosotros, pero nunca percibido por nosotros. El cuerpo que creemos percibir es, en realidad, el cuerpo que podemos pensar, el cuerpo que podemos ver en los otros como los otros lo ven en nosotros. Dijimos que yerra Snell cuando entiende que $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$, es una interpretación posterior de aquello que Homero concebía como $\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon$ o $\gamma\upsilon\tilde{\iota}\alpha$, como miembros. El cuerpo dotado de unidad orgánica, en el que todas las partes están relacionadas entre sí y subordinadas a un centro, es una cosa por entero distinta de los $\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\alpha$ και $\gamma\upsilon\tilde{\iota}\alpha$ homéricos; no es una interpretación diferente sino una representación totalmente nueva que encuentra su expresión

en el lenguaje por la vía de la escritura. Dijimos que σῶμα no era un cuerpo visto desde afuera, sino un cuerpo supuestamente percibido como unidad desde “adentro”, o como límite entre un interior y el exterior, que σῶμα implicaba, al mismo tiempo, un pasaje de la exterioridad social a la interioridad individual y a una extensión particular en el espacio del mundo. En cambio, nuestro cuerpo es inconstante, cambiante, ni físico ni psíquico, una mezcla de alma, rodillas e invocaciones, como en el ruego de Héctor moribundo a Aquiles que lo mata. Nuestro cuerpo no es una unidad, sino que hace y deshace unidades con otros cuerpos y elementos diversos en la acción. Es el χρῶς alrededor del cual vestimos nuestras ropas, la unidad que construimos con partes de él y partes de compañeros y adversarios en una situación deportiva o lúdicomotora que deconstruiremos para construir otra casi inmediatamente. Nuestro cuerpo no es nuestro organismo, carece de esos límites, se articula a otros significantes: en el organismo los glúteos y los bíceps, o los cuádriceps, son todos músculos estríados, pero no en el cuerpo. Nuestro cuerpo no es interior ni exterior, está siempre, como dice Foucault, “en otra parte [...] ligado a todas las otras partes del mundo” (2007).

Nuestro cuerpo, como el de los niños, es disperso, es miembros, cavidades, orificios, es “dehiscencia”, como ha dicho Lacan, sólo unificada en la imagen del espejo, en la mirada de los otros, en la palabra del Otro. En los poemas homéricos, sobre todo en la *Ilíada*, se ve muy bien que no hay sino pechos que palpitan bajo las corazas, brazos vigorosos que lanzan jabalinas (uniendo partes de un cuerpo con partes de otros cuerpos), piernas que arremeten o huyen, pies que avanzan o retroceden despacio, paso a paso, cabezas que emergen bajo los yelmos, son golpeadas bajo los yelmos, y también φρενῆς que se ensombrecen, θυμός que se agitan. Eso es nuestro cuerpo, lo demás es organismo. Parafraseando a Heidegger, que decía que estudiar el universo sin el mundo es estudiar los restos del mundo, considerar el organismo sin el cuerpo es considerar los restos del cuerpo. Homero no usa la palabra griega que significa cuerpo sino para designar el cadáver. Es el cadáver homérico, por consiguiente, y el espejo lacaniano los que nos enseñan que tenemos un cuerpo. Pero si se piensa, como piensa Foucault, “que la imagen del espejo está alojada para nosotros en un espacio inaccesible, y que

jamás podremos estar allí donde estará nuestro cadáver, si se piensa que el espejo y el cadáver están ellos mismos en un invencible otra parte” (2007), entonces se descubre que ni una ni otro son nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo son las acciones de nuestro cuerpo: fragmentos y acciones, sólo eso revela el análisis, fragmentos y acciones en devenir, cambiantes, inestables, resistentes a toda percepción unitaria e interior. Elementos ordenados en series particulares, pero que nunca son el cuerpo. Quizás el cuerpo, como piensa De Certeau, sólo sea “algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta unas prácticas” (1982).

Bibliografía

- Adkins, A., *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*, Oxford, 1970.
- , *La Morale dei Greci, da Omero ad Aristotele*, Roma-Bari, 1987.
- Amavet, A.J., *Apuntes para una introducción al estudio de la Educación Física*, La Plata, 1957.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, 1993.
- Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1990.
- Barker, F., *Cuerpo y Temblor. Un ensayo sobre la sujeción*, Buenos Aires, 1985.
- Berman, M., *Cuerpo y Espíritu: la historia oculta de Occidente*, Santiago de Chile, 1992.
- Bickel, E., "Homerischer Seelenglaube; geschichtliche Grünzüge menschlicher Seelenvorstellungen" en *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 1 Jahr, Heft 7, Berlín, 1925.
- Bracht, V., *Educação Física e Aprendizagem Social*, Porto Alegre, 1992.
- , *Educação Física & Ciência: cenas de um casamento (in)feliz*, Brasil, 1999.
- Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.
- Brunetti, A., *Il vento e il remo. Scritti critici su Omero*, Firenze, 1994.
- Buffiere, F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.
- Burt, E., *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, 1960.
- Cagigal, J.M., *Deporte: anatomía de un gigante*, Valladolid, 1981.
- Cardona, G.R., *Antropología de la Escritura*, Barcelona, 1999.
- Castorina, J.A., Ferreiro, E., Kohl de Oliveira, M., Lerner, D., *Piaget-Vigotsky: contribuciones para replantear el debate*, Buenos Aires-Barcelona-México, 1999.
- Castro, E., *El vocabulario de M. Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, 2004.
- , *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, 1995.
- Charles Schmitt, Ch. y Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, New York, 1996.
- Codino, F., *Introduzione a Omero*, Torino, 1990.
- Cornford, F.M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, 1980.
- Corominas, J., *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, 1997.

- Crisorio, R., "Constructivismo, cuerpo y lenguaje", en *Revista de Educación Física & Ciencia*, año 4, La Plata, Departamento de Educación Física FaHCE-UNLP, octubre 1998, pp. 75-81.
- , "Enfoques para el abordaje de CBC desde la Educación Física", en *Serie Pedagógica*, Volumen 2, La Plata, FaHCE-UNLP, marzo 1995, pp. 175-192.
- Crisorio, R. y V. Bracht (coord.), *La Educación Física en Argentina y en Brasil*, La Plata, 2003.
- Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón 1: El Hombre y la Sociedad*, Madrid, 1979.
- De Carvalho, Y.M., *El "mito" de la Actividad Física y la Salud*, Buenos Aires-São Paulo, 1998.
- De Strycker, E. y S. R. Slings, *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study With a Running Commentary*, Leiden-New York-Köln, 1994.
- Di Benedetto, V., *Nel laboratorio di Omero*, Torino, 1998.
- Diccionario della Antiquità*
- Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1997.
- Eggers Lan, C., *El concepto de alma en Homero*, Buenos Aires [Publicación del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires], 1967.
- Eidelsztein, A., *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Buenos Aires, 2001.
- Ernout, A. y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1959.
- Ferna, A., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, 1996.
- Feder Kittay, E., *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, 1989.
- Foucault, M., "Il faut défendre la société", París, 1997.
- , *Dits et écrits*, Vols. I-IV, París, 1994.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1999.
- , *L'archéologie du savoir*, París, 1984.
- , *L'herméneutique du sujet*, París, 2001.
- , *L'histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, París, 1986.
- , *L'histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, París, 1984.
- , *L'histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, París, 1984.
- , *L'ordre du discours*, París, 1986.
- , *La naissance de la clinique*, París, 1988.
- , *Le pouvoir psychiatrique*, París, 2003.
- , *Les anormaux*, París, 1999.

- , *Les mots et les choses*, Paris, 1986.
- , *Maladie mentale et personnalité*, Paris, 1954.
- , *Maladie mentale et psychologie*, Paris, 1997.
- , *Raymond Roussel*, Paris, 1992.
- , *Surveiller et punir*, Paris, 1987.
- , *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, Buenos Aires, 2004.
- , *Una lectura de Kant: introducción a La antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, 2009.
- Galenus, *Opera omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, 1964-1965. Trad. francesa: *Œuvres Médicales choisies*. Paris, 1994.
- Gill, Ch., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford, 1996.
- Giraldes, M., *Didáctica de una Cultura de lo Corporal*, Rafael Calzada, 1994.
- , *Gimnasia. El futuro anterior: de rechazos, retornos y renovaciones*, Buenos Aires, 2001.
- Gómez, R.H., *El aprendizaje de las habilidades y esquemas motrices en el niño y el joven. Significación, estructura y psicogénesis*, Buenos Aires, 2000.
- , *La enseñanza de la Educación Física en el Nivel Inicial y el Primer Ciclo de la EGB*, Buenos Aires, 2002.
- González de Tobía, A.M., "Etimologías médico-antropológicas. 'Soma' y 'Psikhe': dos conceptos clásicos, sus variables en los escritos griegos y la proyección filosófica actual", en *Quirón*, Volumen 19, N° 1, La Plata, 1988, pp 76 - 80.
- Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1994.
- Gruppe, O., *Estudios sobre una teoría pedagógica de la educación física*, Madrid, 1976.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, IV Plato: the man and his dialogues earlier period*, Cambridge, 1993.
- , *Los filósofos griegos*, México, 2003.
- Havelock, E.A., *Dike, la nascita della coscienza*, Roma-Bari, 1983.
- , *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari, 1973 (*Preface to Plato*, Massachusetts, 1963).
- , *La musa aprende a escribir*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1996.
- Hesse, M., "The Explanatory Function of Metaphors", en Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame, 1966.
- Hobbes, Th., *Tratado sobre el Cuerpo*, Madrid, 2000.
- Horkheimer, M. y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1998.
- Iliad*, ed. T.W. Allen, Oxford, 1931. Trad. española, introducción, y notas de E. Crespo Güemes, revisión de Carlos García Gual, Madrid, 1991.

- Jacob, F., *La lógica de lo viviente*, Barcelona, 1977.
- Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1967.
- , *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1977.
- Jaynes, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Massachusetts, 1976.
- Jüthner, J., *Gymnastik, Realenzyklopädie der klassischen AltertumsWissenschaft* (Tomo VII), 1911.
- Kitto, H. D. F., *Los griegos*, Buenos Aires, 1966.
- Koyré, A., *Pensar la Ciencia*, Barcelona, 1994.
- , *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, 1987.
- Kraut, R. (ed.), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992.
- Kumlien, L. G., *La Gimnasia sueca. Manual de Gimnasia Racional*, Paris-México, 1923.
- Lacan, J., *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría Freud y en la técnica psicoanalítica*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1983.
- , "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" en *Écrits I*, París, 1966.
- , *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1982.
- , *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, Barcelona, 1993.
- Lagrange, F., *La Higiene del Ejercicio en los Niños y en los Jóvenes*, Madrid, 1894.
- , *Fisiología de los Ejercicios Corporales*, Madrid, 1895.
- Langlade, A. y N.R. de Langlade, *Teoría General de la Gimnasia*, Buenos Aires, 1970.
- Latacz, J., *Omero*, Roma-Bari, 1998.
- Leary, D. (ed.), *Metaphors in the History of Psychology*, Cambridge, 1992.
- , "Psyche's muse: the role of metaphor in the history of psychology", en Leary, D. (ed.), *Metaphors in the History of Psychology*, Cambridge, 1992.
- Le Boulch, J., *Hacia una ciencia del movimiento humano*, Buenos Aires, 1991.
- , *El desarrollo psicomotor desde el nacimiento hasta los 6 años*, Madrid, 1983.
- , "El lugar de la Educación Física en las Ciencias de la Educación", en *Actas del Primer Congreso Argentino de Educación Física y Ciencia*, La Plata, 1993.
- Luria, A.R., *Cognitive Development: its Cultural and Social Foundations*, Cambridge, Mass., y Londres, 1976.
- Mandrizzato, E., *Omero. Il poeta che racconta*, Milano, 1998.

- Mehl, E., "Sobre la historia del concepto 'Gimnástica'" en *Citius, Altius, Fortius*, Separata del Tomo IV, fascículo 2, Madrid, INEF Madrid, Unidad de Investigación y Documentación, 1986.
- Miller, J-A., *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Buenos Aires, 2002.
- Miralles, C., *Come leggere Omero*, Milano, 1992.
- Montanari, F., *Omero. Gli aedi, i poemi, gli interpreti*, Firenze, 1998.
- Mosso, A., *La Educación Física de la Juventud*, Madrid, 1894.
- Nagy, G., *Homeric Questions*, Austin, 1996.
- Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, 1999.
- , *Aurora*, Buenos Aires, 2000.
- Odyssea*, ed. P. von der Mühl, Basel, 1962. Trad. esp. de J. M. Pabón, introducción y revisión M. Fernández-Galiano, Madrid, 1987.
- Ong, W.J., *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*, México-Buenos Aires, 2000.
- Onians, R., *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1994.
- Ostenfeld, E.N., *Forms, Matter and Mind. Three Strands in Plato's Metaphysics*, La Haya-Boston-Londres, 1982.
- Otto, W., *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Berlín, 1923.
- , *Theofhania. Lo spirito della religione greca antica*, Génova, 1983.
- Palma, H., y Wolovelsky, E., *Imágenes de la racionalidad científica*, Buenos Aires, 2001.
- Pausanias, *Description of Greece (Greek)*, Perseus Collection, Greek and Roman Materials
- Perseus Collections, *Greek and Roman Materials*.
- Piaget, J., *Psicología y Pedagogía*, Buenos Aires, 1988.
- y B. Inhelder, *Psicología del Niño*, Madrid, 1981.
- Platonis opera*, ed. J. Burnet, vols. I-V, Oxford, 1967. Trad. esp.: Platón, *Diálogos*, vols. I-IX, Madrid, 1981 y ss.
- Pohlenz, M., *L'uomo greco*, Firenze, 1962.
- Rasch, P. y R. Burke, *Kinesiología y Anatomía aplicada: La ciencia del movimiento humano*, Buenos Aires, 1985.
- Reale, G., *Corpo, anima e salute. In concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, 1999.
- Resnik, M.D., *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*, Barcelona, 1998.
- Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Madrid, 1980.
- Rigatos, G., «*Athlétisme et santé, la santé par le sport*», traduction et notes par F.-J. Herr, Revue O Lychnos, n° 98, janvier 2004Ep. 30-33 et n° 99, avril 2004.

- Rohde, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, 1983.
- Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, 1962.
- Snell, B., *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, New York, 1982.
- , *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, 1965.
- Soares, C. (org.), *Corpo e História*, Campinas, SP, 2001.
- Soler, C., “El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan”, en *Estudios de Psicosomática*, Volumen I, Buenos Aires, 1993, pp. 93-114.
- Steiner, P., *Psyche bei Platon*, Göttingen, 1992.
- Stroppiana, Laura, “Gymnic art of Iccus of Taranto in the contest of Magna Grecia”, Istituto di Storia della Medicina, Università di Roma “La Sapienza”. 1: *Med secol.* 1989;1(1):3-12 Italian. PMID:11640078 [PubMed – indexed for MEDLINE].
- Sullivan, S.D., *Psychological & Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Leiden-New York-Köln, 1995.
- Svembro, J., “La Grecia Arcaica y Clásica. La invención de la lectura silenciosa” en Cavallo, G. y R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, 2001.
- Vernant, J-P. y otros, *El Hombre Griego*, Madrid, 2000.
- , *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1965.
- , *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, Buenos Aires, 2008.
- Vicente Pedraz, M., *El imaginario de la excelencia corporal en el libro de los estados: Cuerpo y sociedad en la obra política de Don Juan Manuel*, Buenos Aires, 2002.
- Vidal-Naquet, P., *El mundo de Homero*, Buenos Aires-México, 2001.
- Vigarello, G., “Histoires des corps: entretien avec Michel de Certeau”, *Esprit*, 1982, 2, p.179-90.
- Wilkes, K., *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford, 1993.