

LA VOZ DEL CUERPO¹

Lucia Parente

Università degli Studi dell'Aquila (Italia)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

“Escuchad hermanos la voz del cuerpo.
Esta habla del sentido de la tierra”
F. Nietzsche²

“Es esencial mover el cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Este es el fenómeno más rico que permite una observación más precisa. Creer en el cuerpo está mejor fundado que creer en el espíritu”³: estas palabras parecen el gesto teórico en el que se mueven algunas de las páginas más sugestivas y fecundas de los fragmentos nietzscheanos.

Para el filósofo alemán la llamada del cuerpo –como inédita dimensión antropológica y filosófica, contrariamente a la indicación platónica de *cuerpo-cárcel* o a la referencia de la glándula pineal de anclaje cartesiano– es una creencia: es el acto de creer en el propio cuerpo como objeto de fe que puede conducir a la locura, filósofos y poetas. Piénsese a la locura de Nietzsche que exaltaba la corporeidad humana hasta el punto de arremeter duramente contra todos los que no hubieran entendido la importancia. “A quienes desprecian el cuerpo les quiero decir una cosa – afirma Nietzsche – el cuerpo es una gran razón, una pluralidad con un solo sentido. Un instrumento de tu cuerpo es incluso una ínfima razón, hermano, para que llames a tu espíritu, un pequeño instrumento y un juguete de tu gran razón: no dice “yo” pero se hace “yo”. Por

[1] Del Proyecto de Investigación Fundamental: La “Escuela de Madrid” y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos (Referencia: FFI2009-11707); la traducción del texto en español es de J. Á. Vázquez Pérez.

[2] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. de M. F. Occhipinti, Adelphi, Milano 2000.

[3] Id, *Frammenti postumi 1884-1885*, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, Tomo III, ed. it. de G. Colli, M. Montanari, Adelphi, Milano 1990, p. 321.

tanto, el cuerpo, su capilar razón, constituye sea el principio metódico, sea el ideal normativo del pensamiento nietzscheano. Y si Nietzsche recuerda a los filósofos de su tiempo –y a nosotros hoy– que el cuerpo es nuestra gran razón, mientras el espíritu es sólo un pequeño instrumento, un juguete en las manos del cuerpo (cuyo crecer y sublimarse por los sentidos lo conduce a transformarse en una obra de arte), los sentidos del hombre ¿cómo nos comunican con el mundo? Y ¿cómo estos pueden favorecer a la *escucha* de aquella *voz* del cuerpo que “habla del sentido de la tierra”? Seguramente de manera diferenciada, porque cada uno de los sentidos ofrece un tipo de conocimiento de la realidad que otros no pueden dar. Esta realidad se caracteriza y viene observada como tal a través de las percepciones sensoriales, según la visión nihilística de Nietzsche, pero incluso según aquel de san Agustín el cual, anunciando la propia experiencia de fe, recurre a las acciones inherentes a los sentidos humanos, y de este modo hace emerger los sentidos espirituales en donde escribe: “¡Oh Dios, me llamaste, y tu grito laceró mi sordez; tu esplendor disipó mi ceguera; difundiste tu perfume y respiré y te anhelé; gusté hasta tener hambre y sed; me tocaste y me quemé de deseo de tu paz”⁴. Entonces el hombre *siente* a través de los sentidos y una enorme carga simbólica viene a insertarse sobre su ejercicio sensorial. Siempre a través de los sentidos que el ser humano percibe, se aleja, conceptualiza, discierne: todo nuestro conocimiento deriva de los sentidos, la más elemental como la más refinada, la más empírica como la más emotiva y/o espiritual.

Sí, decir “sentidos” significa evocar un cuerpo y una psique en función, un ser humano vivo en la propia *in-transmisibilidad*, *unicidad*, *irrepetibilidad* orteguiana, legada indisolublemente a la esfera anímica. En efecto, en varios escritos de los primeros del Novecientos, el filósofo español –en la estela del Existencialismo– reclama una revaloración del hombre concreto, celebrando la vida humana en su espontaneidad radical. La fidelidad a este hombre concreto impone un programa de rectificación cultural y una atención reflexiva a la realidad inmediata del sujeto “en carne y hueso”; es un “trabajo humanista” (*salvación*) que implica la reabsorción de la vida humana (*radical realidad*) en la esfera cultural. Ortega acoge en parte en su pensamiento el irracionalismo que transparenta de las páginas nietzscheanas, pero el filosofar en sus escritos es decididamente más apacible: él critica el racionalismo, pero no lo hace desde la otra orilla del irracionalismo. Ortega elabora una *razón vital* que le permite introducir la *humanitas* en las radicales cuestiones de Nietzsche. En efecto, como observa Gadamer, el filósofo español enseña a penetrar la vitalidad como la racionalidad y a reconocer la razón en la vida, y por esto lee correctamente a los signos del siglo XX, dando voces en su ópera filosófico-cultural. La preferencia por el hombre *concreto*, *inmediato* e *individual*, que vale como máxima

[4] Agostino, *Confessioni* X, 27, 38.

de todo el pensamiento orteguiano, implica una sensibilidad nueva, que dé voz a la “carne de las cosas”, a los cuerpos mantenidos durante tiempo en silencio frente a las pretensiones absolutistas de la Idea.

El hombre “en carne y hueso” encierra en sí la vida que antes de nada, con las palabras de Zambrano, “busca su cuerpo, despegarse del cuerpo que ha llegado a tener, *el cuerpo indispensable*”⁵ y que tiene en sí una especie de privilegio genético a la recepción sensorial que se reencuentra en los ritmos del pulsar existencial donde se siente el ritmo del propio cuerpo, ese ritmo que permite alojar las sintonías y disfonías de otros cuerpos (ceranos y lejanos) que se perciben con el *cuerpo-propio*. Es la escucha silenciosa que permite conocer lo que *dice* el cuerpo, como palpita el corazón, para empezar a lo largo del sendero que permite a cada mujer y a cada hombre conocerse mejor⁶. Y sin dejar de ser un *ser para la muerte*, el hombre vive gracias a la facultad receptiva sensorial para garantizar (y ser garantizado por) la objetividad de los propios conceptos.

Sin embargo el sujeto de la percepción ¿quién es? Indudablemente nuestro cuerpo, entendido como un *aquí* como *lugar vital* merleau-pontyano, es como decir un lugar en el que la persona se revela a sí misma el aspecto *dramático* del existir –considerado de este modo por Ortega– y no solamente como objeto ocupante un espacio físico delimitado a uso relacional⁷.

En las profundidades invisibles de las células vivientes no reside una simple estructura gelatinosa, toda empeñada al funcionamiento de las vidas elementales, sin embargo existen figuras maravillosas, elegantes cristalinas, perfectas espirales, milagrosas geometrías que componen la linfa vital de nues-

[5] M. Zambrano, *I Beati*, tr. it. de C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1992, p. 16.

[6] Conocerse, conociendo “en verdad” lo que nos mueve dentro, es conocer la verdad de nuestro corazón. Se vuelve, así, “corazones que piensan”. Simón Weil, María Zambrano, Milena Jesenská, Marianne Golz-Goldlust y muchas otras grandes mujeres del fin del Novecientos, han querido ser “corazones pensantes”. Cuerpos reconducidos a la desnudez de los ritmos de la vida que pulsa en el cuerpo y por tanto, justo por esto, capaces de tomar el rostro del otro. Es en el silencio que María Zambrano toma al oír a la humanidad en sí y prueba *pietas* de ello. Sólo en la escucha del silencio propio toma cuerpo la voz, toman cuerpo pensamientos, intuiciones, conexiones, imágenes, recuerdos, sueños. Siempre en el silencio, pueden brotar semillas del futuro, tal como en el regazo materno toma cuerpo y brota un feto. Puede tratarse, por ejemplo, de un pensamiento que puede ser sólo compartido en un segundo tiempo por medio de palabras, de un proyecto, o bien de un sentido nuevo de imprimir la existencia. Sin duda, en estos pasos silenciosos nace junto la armonía indispensable de un progreso.

[7] En estas palabras se encuentran los gérmenes teóricos de aquel pensamiento dialógico valorizados por Martin Buber, que escribe: “Siempre se ha presentado que la esencial relación recíproca entre dos seres tiene el sentido de una oportunidad primordial del ser, una oportunidad que hace su aparición por el hecho que hay el hombre. Y se ha presentado siempre que, entrando en una relación esencial, el hombre se manifiesta como hombre, que sólo con este y por este él alcanza aquella válida participación el ser que lo ha tomado en serbio por él, que por tanto decir *tú* del yo es el origen de cada individuo para convertirse en hombre”, cfr. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, bajo la dirección de A. Poma, tr. it. de A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 319.

tra existencia. El material hereditario, el celebrado DNA, es un lazo envuelto en una regular y larguísima hélice de medidas constantes y perfectas. Incluso los virus son unos poliedros fieles a las reglas de los pitagóricos. La armonía de la naturaleza comienza desde sus más secretas y menudas estructuras, brota en las invisibles y se revela en la elegancia y en la gracia de las formas visibles: finura que connota incluso el misterio de la vida junto a la autenticidad del alma. Sin embargo ¿cómo comprender esta maravillosa fuerza vital encerrada en un cuerpo biológico (que podremos imaginar como la llave indispensable para las notas de un pentagrama)? y ¿en qué modo se expresa?

Según la reflexión orteguiana sobre el hombre, “la energía vital acumulada en el subsuelo de nuestra intimidad”⁸, es la linfa de vida que “nutre el resto de nuestra persona, y como linfa animadora asciende a la veta nuestro ser”⁹, donde se funden lo somático y lo psíquico. Esta constituye “el alma carnal”, definida así por el filósofo y como (a mi parecer) no podría ser mejor delineada si se considera el cuerpo en su doble ambivalencia: de reserva infinita de signos (y en cuanto tal no puede pretender aclarar su sentido último) y de expresividad original o “apertura del universo del sentido”¹⁰. Ortega exalta esta misma ambivalencia en la definición de *vitalidad* que se compone de una esfera inter-corporal y de otra extra-corporal, en cuanto el cuerpo humano es el único ente del universo del que se tiene un doble conocimiento “formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, de hecho, por el exterior como un árbol, un cisne, una estrella; pero, además, cada uno percibe su cuerpo desde el interior, posee una presentación o visión interna”¹¹. Este último, el Infra-cuerpo o “cuerpo psíquico”¹², aparece de un modo importante para comprender la estructura de la persona y la formación de su personalidad, confirmando, de este modo, la distinción fenomenológica entre *cuerpo objetivado* por la ciencia (que

[8] J. Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, en *Obras Completas*, Tomo II (1916), ed. Taurus, Madrid 2004, p. 570. En la versión italiana cfr. J. Ortega y Gasset, *Vitalità anima spirito*, tr. it. y bajo la dirección de G. Ferracuti, Il Cerchio, Rimini 1986, p. 26. De este texto existe una anterior traducción italiana de C. Bo en J. Ortega y Gasset, *Lo Spettatore*, vol. II, Milano 1960, pp. 81-127.

[9] *Ibid.*

[10] U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 15.

[11] J. Ortega y Gasset, *Vitalidad, alma, espíritu*, op. cit., p. 570 (*Vitalità anima spirito*, op. cit., p. 22).

[12] “Una vasta corriente de la filosofía de la primera mitad del siglo, que ha tenido su origen en las fenomenologías de Edmund Husserl y Max Scheler, ramificándose en los análisis de la existencia de Martin Heidegger a Karl Jaspers, de Gabriel Marcel a Maurice Merleau-Ponty, ha aclarado la noción de ‘cuerpo psíquico’ y precisamente del cuerpo sometido. El carácter psíquico del ‘propio cuerpo’ -por el que cada uno de nosotros, como dijo Rosmini, es el propio ‘sentimiento fundamental corpóreo’- es alguno separado o separable de su estructura física. Al contrario, ‘mi cuerpo’ es junto lo que *yo soy* y eso *a través de mi existencia* en el mundo”, cfr. P. Prini, *Il corpo che siamo*, S.E.I., Torino 1991, pp. 76-77.

se ofrece a la búsqueda anatómica y fisiológica) y el *cuerpo-propio* enteramente vivido por la unicidad creativa de la existencia humana.

Y si su esfera más íntima resulta ser el centro creativo de cada ser humano, entonces la primera relación espacio-temporal que experimenta es con sí mismo; se realiza entre la esfera más íntima (el secreto que cada hombre lleva consigo y que custodia con premura simmeliana y con un trepidante temor a los ojos indiscretos de la realidad exterior) y la que corresponde al espacio circunstante que comprende el aura o espacio extra-corporal que constituye una especie de campo magnético, útil instrumento de diálogo con el mundo. Allí donde la esfera de lo vivido inter-corporal se une con la esfera de la receptividad fisiológica y la dimensión de las sensaciones con las de las acciones significativas que el cuerpo entretiene con este, se crea el campo perceptivo personal. La percepción es el resultado y el correlato de una situación vivida globalmente, por tanto percibir es ver brotar desde una constelación de datos un sentido immanente.

Naturalmente, se adentra en un campo de difícil interpretación, porque hablar del cuerpo – parafraseando el pensamiento de Umberto Galimberti– no significa referirse a un objeto del mundo, pero a esto que desencierra un mundo, el que se da cuenta acerca de la actuación, o paralizado por la mirada del otro, o atrevido por un gesto, o inclinado por el dolor, no es mi cuerpo, sino yo¹³. Asimismo la imagen del cuerpo-propio es una imagen *dinámica* no estática, donde convergen y se componen los elementos táctiles, visivos, musculares en una especie de sensibilidad difusa gracias a la que nosotros nos sentimos vivir como la *totalidad unitaria* que aprieta cada acción, unifica cada sensación, trayéndola a la unidad del ser. La experiencia de nuestra corporeidad no es la experiencia de un objeto, pero aquel de nuestro modo de *vivir el mundo*. En estas reflexiones de Galimberti se ve claramente el eco del pensamiento de Merleau-Ponty, quien en 1962 afirmaba que el cuerpo no encuentra sus propios límites en la objetividad de una descripción anatómica sino que, mientras se va formando en la materialidad de la carne, se enriquece de una multiplicidad de significados. Así, nosotros recibimos sensaciones, impresiones táctiles, térmicas, olfativas, visivas, auditivas y del gusto; pero, más allá de todo esto, está la experiencia inmediata de la existencia de una unidad corpórea caleidoscópica que, si está seguro que se percibe, resulta estar acompañada por un valor perceptivo que vuelve a llamar a la imagen de nuestro cuerpo-vivido.

Existir no es una pura y simple cosa en el mundo, en el que expiraría si se considerara solamente como *Körper*, sino más bien es el único ente –privilegiado entre los demás– por el que se constituye algo como un *mundo* a partir de su *ser-abierto* en las modalidades proyectuales.

[13] Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, op. cit.

El hombre vive *en el* cuerpo y *con* el cuerpo sea su tiempo o su espacio construyendo su identidad como proyecto: es una criatura carnal que da identidad a sí mismo y de sí mismo en la unidad dialéctica de vitalidad-alma-espíritu, bien explicitada por Ortega en 1924. Cuerpo y existencia coinciden en vivir siempre *errantes* el mundo que desvela y esconde continuamente sus verdades.

Tal coincidencia es el estado de bien-estar en el que el yo adhiere a su esquema dinámico corporal, dejándose estar en la *posibilidad de estar* y escuchándose vivir. Mientras el mal-estar es una forma de *imposibilidad de estar*¹⁴, un desequilibrio de la existencia: en el dolor me separo de mí y busco paradójicamente en otro lugar la fuente de mi sufrimiento y evito cualquier posible unión con el otro. Esta forma de malestar parece la descripción de un corte de la vida cotidiana de la sociedad actual “liquido-moderna” —como la define Zygmunt Bauman— caracterizada por su fragilidad extrema de los lazos humanos, desde la “sensación de inseguridad que esta inculca y los deseos opuestos — estrechar los lazos y mantenerlos aflojados — que genera una sensación tal”¹⁵. Así pues la raíz del malestar existencial —hoy más que ayer— está señalada, por un lado por el frenesí del movimiento incesante que hace sufrir al cuerpo y por otro lado, por la dificultad relacional humana que olvida al otro de sí.

La prueba de nuestra corporeidad *hablante y agente*, que revela hoy su sufrimiento, se observa en su espectacularidad llena de adrenalina para aparecer hermosos y estar en forma de cualquier manera. El cuerpo se caracteriza invariablemente “por un cierto sufrir la extrañeza del lugar”¹⁶ y se ha transformado en un instrumento “bio-energético” fácilmente reconocible y perteneciente a la llamada civilización de la imagen, donde *debe* aparecer siempre “en escena” en la “hipnótica” caja de plexiglás, sometido al estrés de la repetición de movimientos frenéticos y a la mirada atónita del espectador, quien utiliza y exalta todo el crudo material mediático, mortificando la potencialidad del cuerpo *natural* que, al contrario, exige ser escuchado y respetado por sus *naturales* funcionamientos y modalidades expresivas.

El hombre que se une a las cosas o a los propios semejantes mediante su cuerpo, no realiza sólo un contacto físico sino que se mueve al interior de una relación más profunda y original que lo une a estos de un modo indisoluble desde siempre. No es que hay de una parte el hombre como cuerpo físico aisla-

[14] “Quien posee un malestar advierte una particular coacción del movimiento. Los torturas de la enfermedad como los de la mala conciencia impiden al cuerpo y a la mente descansar. El ‘darse vueltas’ en la cama, la impotencia de parar la obsesiva repetición de un pensamiento, la incapacidad de parar un proceso cuando ello alcanza su término natural, son las señales distintivas de un ser que ha vivido como mal”, cfr. R. Ronchi, *Bellezza e usura. Come fabbricarsi un corpo non nazista?*, en AA.VV., *Il disagio della bellezza*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 17.

[15] Z. Bauman, *Amore liquido*, tr. it. de S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2006, p. VI.

[16] R. Ronchi, *Bellezza e usura*, op. cit., p. 17.

do de todo el resto y por otra el mismo hombre que, en un segundo momento, encuentra la realidad y se relaciona con ella.

El hombre entra en esta relación que no es un puro y simple contacto físico, sino que es una apertura del sentido respecto en el que sujeto y objeto, persona y realidad, yo y el mundo son entes que no se contraponen como algo autónomo y de definido de una vez por todas, sino que se rechazan uno al otro en una recíproca participación o lo que Husserl llamaría una *polaridad*: el cuerpo es, en un cierto modo, el *lugar* indefinido, donde sucede incesantemente la transformación del mundo del yo y la transformación del yo del mundo.

La relación con el otro en el *tiempo vivido* y en el *espacio vivido* –como recuerda magistralmente Eugène Minkowski– es una relación por la que el cuerpo se ve uniendo a las cosas en un modo diferente a la estabilidad de los instrumentos de medida convencionales de estas dos dimensiones. En otras palabras, para determinar la percepción del espacio, no serían tanto los receptores sensibles con los que mi cuerpo observa, indaga y mide el ambiente circunstante, cuanto el modo “personal” (único e irrepetible) de vivir, desear, padecer lo que está cerca o lejos en un sentido que no es banalmente geométrico, sino que tiene que ver con mi *corporeidad viviente*. Esta posee un modo propio de vivir la distancia de las cosas según la *naturaleza* y el grado de implicación emotivo, afectivo, pasional, intelectual que caracteriza cada una de las experiencias de la existencia.

“La distancia de la que hablamos –escribe el psiquiatra– es del todo diferente de la distancia geométrica. Esta posee un carácter puramente *cualitativo*. No quiere y no puede ser superada en el propio sentido del término, ya que se mueve con nosotros, une más de lo que separa, no crece ni disminuye con la lejanía de los objetos, no tiene límites, en una palabra: no tiene nada de cualitativo. Esta no es más grande en un desierto en el que solamente tenga delante el horizonte que en una carretera tumultuosa en la que instintivamente evito, cada momento, los viandantes que encuentro; y si se tuviera que hablar de diferencia, diría más bien que se limita en el primer caso, por el malestar creado por el hecho de verme solo en condiciones anormales, lejanas de aquellas en las que normalmente se desarrolla mi vida.”¹⁷

De este modo, la distancia de la que se habla es la “particular dimensión de realidad”¹⁸ de la que Ortega ya notaba y anotaba en el párrafo *Geometría sentimental* de *Vitalidad Alma Espíritu*. Él, dedicándose a la reflexión sobre la delicada esfera afectiva, escribe que “los mismos atributos geométricos, tipográficos de Madrid han dejado de estar vigentes. Hasta la geometría es real sólo cuando es sentimental”¹⁹ y, por este motivo, todo el movimiento vital del

[17] E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, bajo la dirección de A. M. Farcito, tr. it. de G. Terzian, Einaudi, Torino 2004, p. 373.

[18] J. Ortega y Gasset, *Vitalità Anima Spirito*, op. cit., p. 35.

[19] *Ibid*, p. 36.

ser (afectivo/intelectivo/espiritual) se une a la relación con el otro que denota y connota la geometría de su tiempo y espacio.

Cuando se habla de relación, no puede faltar la referencia a la unicidad de la esfera de interrelación que está en el Entre, en la buberiana *Ontología del Entre*. Tal consideración ontológica constituye el concepto-llave de cada relación que, siendo realizada o realizable a niveles diferentes (y por eso únicos), asume la importancia de una real y propia categoría indispensable de la realidad humana. La interrelación no es una construcción conceptual sino “el lugar real, el soporte que sostiene lo que sucede entre las personas”²⁰ —como lo entiende Buber desde 1923— y no presenta una interrumpida continuidad, sino que se construye siempre de nuevo, cada vez según la infinita gama de aplazamientos cotidianos de los encuentros humanos, de cualquier tipo, desde la amistad hasta la hostilidad, del amor al odio, de lo programado a lo ocasional. Entre estos encuentros-eventos, precisamente, se sitúa la interrelación con una riqueza de perspectivas vastísima y en gran parte inexplorada.

Se interiorizados el *nosotros*²¹ del que está constituido la relación (al que Ortega atribuye un significado exclusivo), está en grado de modificar, potencialmente a mejor, cada riesgo de alienación psicológica del individuo en lo social, introduciéndolo en una nueva dimensión en el continuo descubrimiento de sí mismo y del otro. Sin embargo el *nosotros* vive en el laberinto de nuestra parte, entre las visiones de la tierra y los jeroglíficos creados por el hombre, en el que alma y cuerpo señalan el *gesto de existir* en su tránsito de la vida²².

Hay palabras que poseen un significado muy particular de Hannah Arendt que iluminan este concepto de relación humana: “El mundo no es humano sólo porque esté hecho de seres humanos y no se hace humano porque se oiga la voz humana, sino sólo cuando se haya transformado el objeto del discurso... humanizamos lo que ocurre en el mundo y en nosotros mismos sólo cuando hablamos, y en el devenir de nuestro hablar aprendemos a ser humanos. Los griegos definían *philanthropia*²³, «amor del hombre», esta humanidad

[20] M. Buber, *Io e tu*, en *Il principio dialogico*, op. cit., p. 57.

[21] “He aquí una particularidad de la lengua española digna de ser meditada... los portugueses y los franceses, en lugar de *nosotros*, dicen *nos* o *nous*, con lo que expresan sencillamente la convivencia y la proximidad entre los que se refiere el *nos* y el *nous*. Pero nosotros españoles decimos *nosotros*. Así la idea que os es expresada es muy diferente... es una relación en la que tú y yo formamos cierta unidad colectiva... pero sobre todo nos reconocemos como distinguidos por los Otros, de ellos”, cfr. J. Ortega y Gasset (2001) *La vita inter-individuale*. “Noi-tu-io”, en *L'uomo e la gente*, op. cit., p. 103.

[22] L. Parente, *Maschile e femminile. Lo sguardo interiore nel pensiero di Ortega*, ESI, Napoli 2006, pp. 51-52.

[23] Pedro Laín Entralgo (1908-2001) observa que, a través del pensamiento griego, la amistad y la *philanthropía* siempre fueron *physiophilía*, es decir amor por la naturaleza universal, en cuanto precisada como naturaleza humana y “la amistad del médico hipocrático con el paciente, fruto de la interconexión entre su *philanthropía* y *philotechnía*, fue, en último análisis, amor por la perfec-

que viene adquirida en el discurso de la amistad, puesto que se manifiesta en una disponibilidad para compartir el mundo con otros hombres”²⁴.

Este sentido de pertenencia al mundo como comunicación constante entre componentes de la comunidad humana no pretende ignorar el componente natural, y animal, de la vida del hombre, pero subraya cómo el género humano se caracteriza como una suma de eres biológicos que “viven en la tierra” proyectando con constancia su tiempo en su espacio. En otras palabras, transforman el mundo en una *demora* donde poder vivir en base a la personal *vocación* que dona su idea de vida en el mundo.

Resuenan aquí los versos de Quasimodo, como un canto melódico y como la interrogación constante de descubrir las estructuras de la vida, de nuestra “vida escondida”²⁵:

... se extiende al escuchar la voz del cuerpo que habla del sentido de la tierra... porque en el cuerpo flexible, coordinado con el cerebro, se advierte la dimensión objetiva de nuestra conducta donde se mimetizan la profundidad abisal de sensaciones y emociones que a veces se pierden en la impotencia (o desatención) de nuestra mirada.

“La voz del cuerpo es una mano tendida contra el poseedor abusivo del Logos, contra el soliloquio del pensamiento que, en el fluir de las palabras, no ve más allá que su reflejo inadecuado... el regreso a la voz del cuerpo es el regreso a la representación original”²⁶. Dejamos, pues, que esta voz corporal exprese aquellas peculiares profundidades que señalan el misterio de la existencia humana en la levedad del instante como la aparición fugaz de una

ción de la naturaleza humana, individualizado en el cuerpo del enfermo; amor reverente hacia lo bello de la naturaleza (la salud, la armonía) o conduce a la belleza (la natural fuerza que cura el organismo)”. Tal principio les ha sido re-examinado en la pedagogía médica de Von Krehl y Rickert que Laín ha tomado en consideración en su escrito *El médico y el enfermo*. Y de este horizonte de pensamiento la antropología -o “la mirada desde lejos”, como Claude Lévi-Strauss escribe- hoy tiene la posibilidad de introducir una nueva y particular perspectiva en el estudio del hombre y el enfermo, la nueva y antigua alianza entre filosofía y medicina, afrontando con vigor filosófico y ético los temas más sumamente problemáticos como aquellos de la muerte y del dolor, fronteras inevitables de nuestra vida. Hoy, de este académico aragonés que logró a unir los problemas sanitarios y humanos con los sociales y políticos, se propone a los lectores italianos un interesante traducción de *El médico y el enfermo* publicado por Laín en el 1969; cfr. A. Savignano, *Il medico e il malato*, Saletta dell’Uva, Caserta 2007, en part. p. 53.

[24] H. Arendt, *On humanity in dark times: thoughts about Lessing*, en *Men in Dark times*, Harvest Books, Dallas 1970, pp. 24-25.

[25] “Filtra l’ora e lo spazio / e non ha luce presagio / nell’abbandono dell’erbe; / e il vento, il fresco vento non versa / telai di suoni e chiarezza improvvisa, / e quando tace anche il cielo è solo. // Dammi vita nascosta / e se non sai me pure occulta / notte aereo mare. // Naufrago: e in ogni sillaba mi intendi / che dalla terra scava il suo spiraglio / e nell’ombra s’allarga, / e albero diventa o pietra o sangue / in ansiosa forma d’anima / che in sé muore, / me stesso brucato dal patire / che m’asserena, profondità d’amore.”, cfr. S. Quasimodo, *Vita nascosta*, en *Poesie e discorsi sulla poesia*, Mondadori, I Meridiani, Milano 1989, p. 65.

[26] U. Galimberti, *Il corpo*, op. cit., p. 100.

ola que se quebranta sobre un risco. La mirada, que vive la armonía de las tres almas orteguianas (vitalidad, alma y espíritu) está atenta y sensible a los movimientos de la naturaleza (como a los latidos de su corazón y a los estremecimientos de su cuerpo) y puede coger los matices más sutiles (las de mayor atractivo) de su misma voz, si se pone a la escucha activa que María Zambrano invoca constantemente, para llegar así a una comprensión mejor de su yo y su circunstancia en el mundo.

“Escucha hermano la voz de tu cuerpo”.