



## Una Historia Social de la corporeidad: del cuerpo físico al cuerpo vivido

### A Social History of corporeity: from the physical body to the living body

### Uma História Social da corporeidade: do corpo físico ao corpo vivido

Juan José Labora González<sup>1\*</sup> & Enrique Fernández Vilas<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Profesor ayudante doctor. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de de Santiago de Compostela. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8684-3775>; Correo electrónico: [juan.labora@usc.es](mailto:juan.labora@usc.es)

<sup>2</sup>Graduado en Ciencias Políticas y de la Administración. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Grupo Isopolis. Investigación Social y Políticas Públicas (GI-2142). Universidad de A Coruña. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3107-6337>; Correo electrónico: [enriquefernandezvilas@gmail.com](mailto:enriquefernandezvilas@gmail.com)

\***Correspondencia:** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Dr. Ángel Echeverri, s/n. CP. 15.782.

Santiago de Compostela, A Coruña

**Correo electrónico de contacto:** [juan.labora@usc.es](mailto:juan.labora@usc.es)

**Cómo citar este artículo:** Labora González, J. J., & Fernández Vilas, E. (2023). Una Historia Social de la corporeidad: del cuerpo físico al cuerpo vivido. *Cultura de los Cuidados* (Edición digital), 27(67). Recuperado de <http://dx.doi.org/10.14198/cuid.22251>

Received: 21/07/2023

Accepted: 12/09/2023.



**Copyright:** © 2023. Remitido por los autores para publicación en acceso abierto bajo los términos y condiciones de Creative Commons Attribution (CC/BY) license.

**Abstract:** In this work, a review of the different perceptions of the body that different societies have had throughout history is carried out. It will be seen how, in some moments, positive meanings predominated in the social representation of the body, while at other times the body was perceived from a negative point of view. For the realization of this article qualitative research was carried out based on the review of documents of the history of thought and social theory on the construction of social representations of the body. For this, the theoretical framework of systemic constructivism has been used -in particular, the theory of social imaginaries of Juan Luis Pintos- and the notion of epistemological rupture of Gaston Bachelard. Special attention is also paid to the gender perspective when carrying out the study. It can be concluded that the social representations of the body have been affected by a process of secularization and medicalization, affecting in different ways the perception of the female body, than that of the male. Building throughout the time a



representation of the body as something changing and that assumes an identity role for people.

**Keywords:** Body; social imaginaries; medicalization; gender.

**Resumen:** En este trabajo se realiza una revisión de las distintas percepciones del cuerpo que han tenido diferentes sociedades a lo largo de la historia. Se verá cómo, en algunos momentos, predominaron en la representación social del cuerpo significados de tipo positivo, mientras que en otros momentos se percibió desde un punto de vista negativo. Para la realización de este artículo se llevó a cabo una investigación cualitativa basada en la revisión de documentos de la historia del pensamiento y de la teoría social sobre la construcción de las representaciones sociales del cuerpo. Para ello se ha utilizado el marco teórico del constructivismo de carácter sistémico -en concreto, la teoría de los imaginarios sociales de Juan Luis Pintos- y la noción de ruptura epistemológica de Gaston Bachelard. Se presta, además, una especial atención a la perspectiva de género a la hora de la realización del estudio. Se puede concluir que las representaciones sociales del cuerpo se han visto afectadas por un proceso de secularización y medicalización; afectando de modos distintos a la percepción del cuerpo femenino, que a la del masculino. Construyéndose a lo largo del tiempo una representación del cuerpo como algo cambiante y que asume un papel identitario para las personas.

**Palabras clave:** Cuerpo; imaginarios sociales; medicalización; género.

**Resumo:** Neste trabalho, é realizada uma revisão das diferentes percepções do corpo que as diferentes sociedades tiveram ao longo da história. Ver-se-á como, em alguns momentos, os significados positivos predominavam na representação social do corpo, enquanto noutras alturas o corpo era percebido de um ponto de vista negativo. Para a realização deste artigo foi realizada uma investigação qualitativa com base na revisão de documentos da história do pensamento e da teoria social sobre a construção de representações sociais do corpo. Para isso, o quadro teórico do construtivismo sistémico tem sido usado -em particular, a teoria dos imaginários sociais de Juan Luis Pintos -e a noção de ruptura epistemológica de Gaston Bachelard. É também dada especial atenção à perspectiva de género na realização do estudo. Pode concluir-se que as representações sociais do organismo foram afetadas por um processo de secularização e medicina; afetando de diferentes maneiras a percepção do corpo feminino, do que a do macho. Construindo ao longo do tempo uma representação do corpo como algo que muda e que assume um papel de identidade para as pessoas.

**Palavras-chave:** Corpo; imaginários sociais; medicina; género.

*El cuerpo nos trasciende, y lo trascendemos. Algo, mucho, al hablar de él, se escapa: es intraducible, incomunicable, un vacío, una presencia sin peso ni medida, un abismo, una totalidad oscura que no admite ni ecos ni retornos. La historia de sus narrativas es la de los intentos de salvar ese vacío.*

Mabel Moraña (2021, 14)



## INTRODUÇÃO

El cuerpo puede ser percibido como la estructura externa de un organismo biológico que en un momento determinado de la vida de las personas puede llegar a alterarse, a enfermar. Generalmente, esto se muestra a través de un cuerpo deteriorado, pero al mismo tiempo, lo hará a través de una autoimagen y un autoconcepto también alterados. Esta percepción trastocada del propio cuerpo es lo que se “juega” en los procesos asistenciales con las personas enfermas. Juego que asume una estructura compleja y en el que participa de alguna manera, tanto el cuerpo de la persona paciente, como el cuerpo de la persona profesional que lo atiende; al mismo tiempo, en este proceso también intervienen los imaginarios sociales que orientan y de alguna manera construyen la percepción del cuerpo, tanto social como individualmente a través de los procesos de socialización, comunicación e interacción social.

Si giramos el foco de atención frente a lo que se dijo en el párrafo anterior, y en vez de observar el cuerpo como algo biológico lo observamos como entidad social, veremos toda una serie de procesos sociales que le afectan e influyen. En las sociedades occidentales contemporáneas las nuevas tecnologías de la información y la comunicación permiten, por una parte, la conexión constante y continua entre las personas. Por otra parte, los mensajes de los medios de comunicación, y de estas nuevas tecnologías de la información, refuerzan los cánones de belleza que asientan una imagen normativa de una delgadez extrema lo que puede influir tanto en una persona que se llegue a sentir mal con su cuerpo y pueda tener dificultades para desarrollar una identidad personal con la que se sienta cómoda y reconocida (Brumberg, 1998; Butler, 2004, 2016; Chernin, 1994; Gordon, 1994; Lawrence, 1998).

Así pues, el cuerpo puede ser considerado como uno de los elementos más complejos a analizar desde el punto de vista social, de hecho, históricamente le fueron asignadas una serie de metáforas muy distintas entre sí (ver tabla 1).



La dificultad de análisis del cuerpo, que se ha mencionado, se puede deber a varias causas: en primer lugar, el cuerpo forma parte de la reflexión humana desde los propios inicios de esta, por lo cual los imaginarios sociales del cuerpo tienen una larga historia. Aunque como dice Planella de manera muy gráfica “los trabajos sobre teoría del cuerpo se fueron haciendo a cuentagotas” (2006, p. 85). Además, la heterogeneidad de los imaginarios corporales de las distintas culturas, las distintas épocas, e incluso comunidades humanas, complica el acercamiento al cuerpo. Por otro lado, el abordaje del cuerpo se hace desde muchas disciplinas: la filosofía, la antropología, la sociología, la enfermería, la historia del arte, la medicina, la semiótica, etc. Además, esta heterogeneidad se mantiene en las teorías contemporáneas que hablan del mismo.

Tabla 1: Metáforas utilizadas para referirse al cuerpo humano

Delito (Toro, 2015)
Borrador (Le Breton, 2010)
Guerra (Le Breton, 2010; Nietzsche, 1994)
Prótesis del yo (Le Breton, 2010)
Pantalla (Le Breton, 2010)
Encarnación provisional (Le Breton, 2010)
El doble Cuerpo: Cuerpo individual/Cuerpo de rey (Hobbes, 2012)
El cuerpo social (Douglas, 1988)
Matriz Polimorfa (Merleau-Ponty, 1993)
Territorio en conflicto (Duch y Mèlich, 2005)
Obra (Lipovetsky, 2016)
Mundo (Sontag, 2021)

Fuente: Elaboración propia

Así pues, este trabajo se plantea como objetivos:

- Describir, e interpretar, los procesos sociales que afectaron a las representaciones sociales del cuerpo a lo largo del tiempo.
- Identificar los imaginarios sociales que orientaron la percepción social del cuerpo.
- Visibilizar los significados, y metáforas, asignados a las representaciones sociales del cuerpo.

## METODOLOGÍA

Para la realización de este artículo se ha llevado a cabo una investigación cualitativa. Para la extracción de datos, se ha hecho uso de la técnica de la revisión bibliográfica documental (Ruiz e Ispizua, 1989; Valles, 2007). A la



hora del análisis, se han usado el análisis de contenido y el análisis del discurso, utilizando como método un análisis histórico-comparativo de la literatura sobre el cuerpo.

Para la selección de los datos e información a analizar se han utilizado como criterios de búsqueda: cuerpo, alma, cuerpo + medicina, cuerpo + teoría social, cuerpo + moral. Las búsquedas se realizaron tanto en soporte papel como a través de internet haciendo uso de los grandes bases de datos: Dialnet, Scopus, Web of Science.

La investigación se inscribe en el paradigma constructivista (Holstein y Gubrium, 2008), y se hace uso de la teoría de los imaginarios sociales (Labora, 2018a; Pintos, 2014; Torres, 2012). Asimismo, para operativizar dicho paradigma en los análisis llevados a cabo, se hace uso de la noción de ruptura epistemológica de Bachelard (1974, 1989).

### **RESULTADOS Y DISCUSIÓN**

La historia de la reflexión sobre el cuerpo se puede rastrear en la sociedad occidental hasta Homero (Lain, 1987; Snell, 2007). En el análisis del cuerpo en la Grecia clásica, lo primero que llama la atención, es la cantidad de términos que utilizaban para referirse a él. Vernant (2001) cita entre otros: *sôma* (usado en una primera época para referirse sólo al cadáver), *démas* (cuerpo, estatura, altura, armazón corporal), *khrós* (envoltura exterior, piel, pigmentación de la piel), *kára* (con significado de cabeza, pero usado metonímicamente para hablar del cuerpo, como se hacía también en el caso de *stêthos*, *êtor*, *kardia*, *phrén*, *prapídes*, *thymós*, *ménos*, *nóos*, etc.). Foucault (2010a), dirá que en la época de Homero no existía una palabra para referirse al cuerpo, para hablar de la unidad corporal “había brazos alzados, había pechos valerosos, había piernas ágiles, había cascos brillantes por encima de las cabezas: no había un cuerpo. La palabra griega que significa cuerpo no aparece en Homero sino para designar el cadáver” (2010a, pp. 16-17). Foucault (2010a) argumenta la dificultad de reconocer nuestro propio cuerpo que puede convertirse por ello en un no-lugar, al modo griego anteriormente explicado o a la manera que nos sucede a todos, y todas, en la infancia.



En realidad, Vernant señala que “durante la época arcaica la “corporeidad” griega no conoce todavía la separación entre alma y cuerpo; no establece tampoco ningún corte radical entre lo natural y lo sobrenatural” (2001, 17). Se genera así la idea de un cuerpo con las características y facultades de mayor calado -el cuerpo de las divinidades- y un subcuerpo humano (derivado y precario). Este siempre se entiende a partir de aquel, se caracteriza por estar incorporado a la naturaleza, y se define sobre todo a partir de su carácter efímero, de su caducidad, frente a la inmortalidad del cuerpo divino. Como dicen Duch y Mèlich “En el universo griego, el cuerpo humano sirve de soporte al cuerpo divino; prácticamente aquél es la única representación posible de este” (2005, p. 38). Pero ese cuerpo, aún en esta época temprana reúne la característica de ser un elemento construido socialmente. La belleza y el honor de los mejores (áristoi) están indisolublemente unidos, y se proyectan en el cuerpo, que metafóricamente adopta la forma de una pantalla en la que los valores sociales encarnan e incorporan un ideal social de vida y comportamiento: la admiración, la memoria como camino para alcanzar la inmortalidad, la moderación frente a la hybris, la templanza, etc. En definitiva, el modelo agonístico de una cultura de la vergüenza, característico de la sociedad de la Grecia antigua, frente al modelo judeocristiano típico de una cultura de la culpa (Dodds, 1994). En este sentido Vernant profundiza en la idea de que “Para referirse a la nobleza de espíritu, al corazón generoso con el que cuentan los mejores de entre todos, los áristoi, el griego dispone de la expresión kalòs kágarthos, que indica que la belleza física y la superioridad moral son indisociables” (2001, 26).

Pasado el tiempo surgen las reflexiones de Platón. Frente a la postura tradicional sobre el cuerpo que dominó en la Grecia arcaica, caracterizada por una explicación integral del mismo, en la obra del filósofo ateniense se asiste a los inicios de la explicación dualista de este. Platón ejemplifica, a lo largo de toda su producción, el dualismo de su teoría asignando diferentes significados al alma y al cuerpo que se organizan de forma dicotómica en parejas de significados opuestos (tabla 2). Esos significados se mantendrán a lo largo de la historia ya que el cuerpo se interpreta a menudo como fuente



de irracionalidad, perecedero (mortal, soluble) y como elemento que puede causar tensión.

Tabla 2: Significados asignados al cuerpo y al alma por Platón

Significados asignados al alma	Significados asignados al cuerpo
Semejante a lo divino	Semejante a lo humano
Inteligible	Irracional
Uniforme	Multiforme
Inmortal	Mortal
Indisoluble	Soluble
Idéntica a sí misma	Nunca idéntico a sí mismo
Combinación	Tensión
Armonía	Cohesión

Fuente: Elaboración propia.

Como es bien sabido, en Platón ejercieron una gran influencia las ideas de los órficos y los pitagóricos, a través de ellos asumirá como propia la interpretación del cuerpo como cárcel del alma (*sôma sêma*). Esta interpretación dual se trasladará a la historia de la reflexión sobre el cuerpo de las distintas personas autoras, que asignarán significados de tipo positivo o negativo al mismo.

El cuerpo, en Platón, suele aparecer explicado como elemento que impone una barrera, algún tipo de obstáculo tanto a nivel epistemológico como a nivel ético. En el Fedón, Platón nos dice que “en tanto que tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de este, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos” (trad. en 1992a, p. 44), el objeto de deseo, según Platón, sería la verdad. El cuerpo, haciendo uso de nuestros sentidos, dificulta que alcancemos el verdadero conocimiento. El filósofo ateniese matiza que los sentidos nos engañan (Platón, trad. en 1992b). Sólo a través del uso del alma podremos alcanzar la sabiduría “Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero” (Platón, trad. en 1992a, p. 45).



Pero el cuerpo supone además otro problema añadido, ya que este sería la sede del mal y por eso este afectaría al alma. El deseo implicaría la imposibilidad del cuerpo para alcanzar un saber universal. Por lo que se dijo hasta ahora, queda claro que la reflexión sobre el cuerpo realizada desde la filosofía se va a vertebrar alrededor de la relación de este con el alma. En este sentido, la teoría aristotélica del cuerpo puede estar influida tanto por la teoría platónica como por las ideas hipocráticas. Por un lado, Aristóteles fue alumno de la Academia durante diecinueve años, hasta la muerte de Platón (Ross, 2013). Por otro lado, el padre del Estagirita, según las fuentes disponibles, fue médico en la corte del rey Amintas en Macedonia -el que con el paso de los años sería el abuelo de Alejandro Magno-, lo que lleva a comentar a Guthrie que “su inclinación por la ciencia y la medicina fue herencia de su padre y sus antepasados” (1993, p. 34). Todo esto configuró una mirada de tipo empirista a la hora de enfrentarse a sus investigaciones.

Si Platón desgranó una concepción dualista del cuerpo, con todo lo que eso significó para la posteridad, Aristóteles diseña una teoría del cuerpo monista, como señala Ross “Aristóteles no sostiene una teoría de la doble sustancia. El cuerpo y el alma no son sustancias, sino elementos inseparables de una sola sustancia” (Ross, 2013, p. 154). En primer lugar, deja claro que lo que debe estudiar el cuerpo y sus afecciones es lo físico, y no lo metafísico que se ocuparía “de las realidades que existen separadas en cuanto tales” (Aristóteles, trad. en 1988, p. 136). El filósofo explica que existirían una serie de afecciones comunes al alma y cuerpo, matizando que “En la mayoría de los casos se puede observar como el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir” (Aristóteles, 1988, p. 134). Más tarde aclara que el cuerpo orgánico es por deducción una sustancia en potencia que encuentra en el alma su forma (eidos) o entelequia. El alma, pues, está indefectiblemente unida al cuerpo, formando con él una unidad indisoluble; y que, por lo tanto, termina con la muerte de la persona. E incluso le critica a los pitagóricos que unan el cuerpo y el alma “sin preocuparse de definir ni por qué ni la manera de ser del cuerpo” (Aristóteles, 1988, p. 151). Se puede concluir que el



cuerpo sería un elemento orgánico que sirve de base al alma, y que posee la vida en potencia (energeia).

### **El hombre máquina**

Le Goff y Truong caracterizan a la sociedad medieval como una sociedad de tensiones, tensión entre Dios y el hombre, tensión entre el hombre y la mujer, tensión entre la ciudad y el campo, tensión entre lo alto y lo bajo, tensión entre la riqueza y la pobreza, tensión entre la razón y la fe, tensión entre la violencia y la paz. Pero una de las principales tensiones es la que se produce entre el cuerpo y el alma. Y más todavía en el interior del cuerpo mismo (2005, 12).

La figura de Eva, siguiendo los pasos de Pandora, abre la puerta a una verdadera metafísica de los sexos (Agacinski, 2007) en la que la mujer se mueve entre dos polos: Eva, la tentadora, y María, la redentora. La desnudez femenina está “del lado de lo salvaje y de la locura” (Le Goff y Troung, 2005, p. 118). Hasta el siglo XIII se hablaba de que los demonios tenían cuerpos. A partir de ese momento se discutirá si esto es así. Finalmente, Tomás de Aquino niega totalmente la corporalidad de los espíritus, ya sean angélicos o demoníacos. El razonamiento está claro “La reconciliación con Dios depende de un cuerpo encarnado; un demonio carece de este tipo de cuerpo; ergo un demonio no puede ser salvado” (Elliott, 1999, p. 137). Se abre una consideración de los cuerpos sutiles, o espirituales, y unos cuerpos encarnados origen de la lujuria y el pecado, expuestos por ello a valoraciones morales (Moraña, 2021). En concreto, se impone el imaginario social de la mujer venenosa “el apetito sexual, en la mujer se considera maléfico y con poder hechicero hacia el hombre, víctima de los deseos irrefrenables e, incluso, innatural (...). Además, se le atribuye a la menstruación todo tipo de propiedades, por lo general negativas, nocivas y venenosas” (Fernández, Coca y Pérez, 2016, p. 296). La mujer es situada como posible origen del mal de ojo, lo que colocó a las mujeres como posibles víctimas de acusaciones de brujería, proceso institucionalizado a través del *Malleus Malleficarum*; un manual publicado en 1487, ampliamente difundido, en el que “toda enfermedad, locura y desgracia inexplicadas se



asumía que era el resultado de espíritus malignos que habitaban el cuerpo de la víctima” (Ussher, 1991, pp. 44-45). Así pues, como dice Ussher (1991), en los siglos XIII y XIV tanto el alma como el cuerpo son aspectos a regular, tratar, juzgar y castigar por parte de la Iglesia.

En la Edad Moderna los imaginarios sociales que orientan las representaciones del cuerpo van a dar un giro de ciento ochenta grados (Ver tabla 3), ya que el Renacimiento va a cambiar la concepción de la medicina que dominaba desde la Grecia Antigua. Es decir, el modelo humoral que se puede encontrar en los escritos hipocráticos y que Galeno (trad. en 1997) recoge en el siglo II d. c. para iniciar el camino de la medicalización dejándose guiar por la anatomía (Porter y Vigarello, 2005).

En la teoría humoral el cuerpo se interpretaba como un compuesto de sangre, bilis -amarilla y negra- y flema (Porter y Vigarello, 2005). Estos cuatro fluidos y sus evoluciones explicaban la dinámica corporal. En el momento en que se producía un desequilibrio entre ellos se interpretaba que aparecía la enfermedad. Esta manera de interpretar la enfermedad como un desequilibrio entre determinadas sustancias o estructuras es una teoría de largo recorrido, de hecho, puede considerarse que hace aparición con Alcméon de Crotona en el siglo VI a. c., continuaría con Hipócrates en el siglo V a. c., y pasaría a través de Galeno, Isidoro de Sevilla y la medicina árabe hasta la Edad Media y el Renacimiento (Mejía, 2018). Incluso, algunos autores (GØtszche, 2016), interpretan determinados posicionamientos del modelo médico de la actualidad, en lo tocante a la enfermedad mental, como una renovación de la teoría de la enfermedad como desequilibrio.

Como señalan Porter y Vigarello (2005) la ruptura de este imaginario surge con la aparición en escena de Vesalio en el siglo XVI. En 1543 se publica *De humani corporis fabrica* (De la construcción del cuerpo humano), en esta obra Vesalio reclama un acercamiento más empirista al cuerpo, alejándose de criterios de tipo estrictamente teóricos o basados en el criterio de la autoridad de Galeno (Porter y Vigarello, 2005).



Tabla 3: Principales rupturas epistemológicas producidas en la percepción del cuerpo humano a lo largo de la historia

- **Monismo → Dualismo**
- **Sacralización → Secularización**
- **El cuerpo interpretado socialmente → Medicalización**
- **Cuerpo naturaleza (biológico) → Cuerpo social (imaginario)**
- **El cuerpo como algo dado, inalterable → El cuerpo como estructura en constante construcción**

Fuente: Elaboración propia a cargo del autor

En este sentido, se pueden mencionar dos cambios (Porter y Vigarello, 2005) que permitirían la aparición del imaginario de una anatomía patológica: la concepción de la enfermedad como entidad real y gobernada por leyes naturales, y la obra de Morgagni y Baillie que permite localizar la enfermedad en órganos específicos del cuerpo. Asoma así la posibilidad del cuerpo enfermo que surge desde las profundidades de lo invisible, lo que significará con el tiempo la paulatina debilitación del imaginario que dominaba la medicina popular en esa época, es decir, el paradigma de la simpatía que imponía la creencia de que lo semejante cura lo semejante, que se trasladó en su momento de la magia a la ciencia (Frazer, 2011).

Frente a este tipo de imaginarios hará aparición con fuerza la metáfora de nuevas representaciones del cuerpo, que tomando como modelo la nueva física y la ingeniería mecánica, apelarán al cuerpo como máquina. Este tipo de imaginarios corporales tienen su origen en la filosofía cartesiana. Descartes define el cuerpo como: “una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne” (1986, p. 123). Comentario que completa diciendo que entiende por “cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo” (1986,



p. 123). Desde este punto de vista el cuerpo, como dirá De Lorenzo “queda reducido a la magnitud espacial, a la extensión cuantificable” (1991, p. 126).

Pero la concepción cartesiana del cuerpo no sólo va a imponer la separación entre el cuerpo y el alma, sino que conlleva la contradicción entre el cuerpo y la persona (Planella, 2006). Lo que, a su vez, arrastra una serie de asignaciones de significados negativos al cuerpo al ser considerado la raíz del crimen y el pecado. De ahí que hagan aparición una serie de formas para ejercer el control sobre él (el derecho penal y el derecho canónico) y, por otro lado, surjan una serie de discursos para legitimar su control.

Hobbes, retomando las ideas de Descartes, utiliza como elemento central de definición del cuerpo la extensión cuando dice que “La palabra cuerpo, en su acepción más general, significa aquello que llena y ocupa un determinado espacio o lugar imaginado, y que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos Universo” (2012, p. 323). A estas alturas, el cuerpo ya está definido como estructura estrictamente física dada de una vez para siempre, que se mantiene firme e inalterable durante toda nuestra vida. Compuesto de sustancias que funciona con la perfección de una máquina.

Esta representación del cuerpo como una máquina alcanza su cumbre en 1747 con la publicación de *El hombre máquina*. En esta obra, La Mettrie desde un punto de vista materialista, aunque partiendo de ideas cartesianas, dirá que no es necesaria el alma como principio explicativo de los procesos superiores del ser humano, sino que todo se puede explicar a través del funcionamiento de la máquina humana. La Mettrie dirá que “el cuerpo humano es una máquina que monta sus propios resortes, imagen viva del movimiento perpetuo” (1987, p. 44). La Mettrie usará de nuevo la metáfora del cuerpo humano como un reloj, que ya había usado Descartes en la sexta de las meditaciones metafísicas (1986); de hecho, La Mettrie pensaba que Descartes era el primero que demostró perfectamente que los animales eran “puras máquinas” (1987, 104).

### **La medicalización del cuerpo**



El gran impulso al proceso de medicalización del cuerpo se producirá en el siglo XVIII. Si hasta ese momento se había establecido una comprensión organicista del mismo, a partir de ahora será la medicina la que pasa a situarse como la instancia que puede simbólicamente explicarlo (Foucault, 2007). Foucault nos dice que el cuerpo, a partir de ahora, entra en la esfera de la política -de la biopolítica, para ser más exactos-, como un elemento a dominar y objeto de gestión política. Para el filósofo francés el cuerpo

Aparece como portador de nuevas variables: no ya simplemente cuerpos escasos o numerosos, sometidos o insumisos, ricos o pobres, válidos o inválidos, fuertes o débiles, sino también más o menos utilizables, más o menos susceptibles de inversiones rentables, más o menos capaces de aprendizaje eficaz. Los rasgos biológicos de una población se convierten así en elementos pertinentes para la gestión económica, y es necesario organizar en torno a ello un dispositivo que asegure su sometimiento, y, sobre todo, el incremento constante de su utilidad (Foucault, 2010b, 628).

Según Foucault (2010b), en el siglo XVIII la medicina amplía su campo de acción haciéndose cargo de aspectos que antes estaban más allá de sus lindes. La profesión médica se asienta definitivamente como sede del saber sobre el cuerpo, con lo que eso implica en su conversión en herramienta de poder social (2010b, 2010c). Aparecen también en esta época uno de los principales instrumentos de medicalización masiva, es decir, el hospital; ya que antes de este siglo sólo era una institución de asistencia a los pobres, por lo que el hospital era concebido como un medio “de impedir la constitución de un foco de desorden económico y médico” (Foucault, 2010d, 775).

La medicina pasa así de ser una práctica individual a ser una práctica social, la cual cada vez deja menos cosas fuera de su control. Al mismo tiempo, va surgiendo la dimensión clínica de hospital (Foucault, 2010d). Esta pivota sobre varios ejes, siendo uno de ellos la superposición de la enfermedad en los cuerpos, pero situando la sintomatología en un juego de relaciones, subordinaciones, divisiones y similitudes, que llegan a oscurecer y ocultar la presencia de la persona; de ahí que “la mirada del médico no se



dirige inicialmente a ese cuerpo concreto, a ese conjunto visible, a esta plenitud positiva que está frente a él, el enfermo; sino a intervalos de naturaleza, la omisión y la distancia donde aparecen como en un negativo” (Foucault, 2007, 9).

Este proceso de medicalización del que venimos hablando, es decir, de ampliación del dominio de la medicina sobre el cuerpo tendría varios orígenes (Faure, 2005): la aparición de nuevas técnicas e instrumentos médicos, la introducción de la anestesia, la generalización del uso del microscopio descubierta en el siglo XVII, la medición de la tensión arterial, etc. Faure (2005) plantea que el diálogo que se producía antes entre el personal médico y la persona enferma pasa ahora a estar controlado por las personas profesionales de la medicina que construye interrogatorios dirigidos a la construcción del diagnóstico concreto, es decir, la persona pasa de ser considerada en su globalidad (un individuo con familia, un trabajo, una educación, etc.), a convertirse en paciente (un individuo con familia con un cuerpo enfermo, es decir, que perdió su equilibrio anterior). Y esto implica el uso de un nuevo vocabulario propio de la profesión médica y que coloniza el discurso profano sobre la enfermedad y el cuerpo (Faure, 2005).

Surge pues una representación del cuerpo como elemento orgánico que muestra los signos y síntomas de la enfermedad, interpretados, eso sí, siempre por la persona profesional de la medicina que, en definitiva es a partir de ahora la que ostenta la legitimidad y el poder social para certificar cuando una persona tiene una enfermedad, cuando debe ser ingresada en un hospital, cuando sufre dolor y debe ser medicada para aliviar su tormento o cuando debe ser ingresada en contra de su voluntad en una institución psiquiátrica, etc. Así pues, según Conrad (2007) el proceso de medicalización se caracterizaría por la definición como situaciones médicas, es decir, legitimadas socialmente por las disciplinas médicas, de lo que en realidad serían problemas de la vida (life problems). Es decir, condiciones de índole personal o social que suelen manifestarse a través de conductas que se etiquetan como alteradas, o cuando menos, fuera de la normalidad; por lo que necesitarían un diagnóstico y un tratamiento médico.



## **La construcción del cuerpo**

El origen de la reflexión totalmente contemporánea o posmoderna sobre el cuerpo se puede situar en la filosofía de Nietzsche. A partir de su valoración del cuerpo, y de la puesta en solfa de toda la tradición que lo precedía, abre un nuevo modo de percibir e interpretar el estudio del cuerpo. Nietzsche niega los análisis hechos por otros pensadores, por ejemplo, Platón al deslegitimar el cuerpo como instancia con la capacidad de generar conocimiento, incluso llega a decir que la valoración tradicional de cuerpo hecha por parte de la filosofía lo que consiguió, en realidad, fue acabar con el centro de gravedad de la vida (Nietzsche, 1990). Esto se pudo llevar a cabo cuando se situó el alma como elemento prioritario, lo que llegó a “arruinar el cuerpo” (Nietzsche, 1988, p. 130) y creó “la moral de la renuncia a sí mismo [que] es la moral de la decadencia par excellence” (Nietzsche, 1988, p. 130). Todo esto se produce sobre todo por el papel jugado por el cristianismo que despreció el cuerpo y condenó al olvido la metáfora dionisiaca del cuerpo como afirmación de vida (Nietzsche, 1989). De ahí que el filósofo reclame la transvaloración hecha hasta entonces del cuerpo, es decir, su rehabilitación como objeto de reflexión, devolviéndole, así mismo, su papel como centro de gravedad de la vida.

La reflexión sobre el cuerpo produciría la castración de la capacidad de autodeterminación del ser humano que Nietzsche reclama a través de la voluntad de poder, y su exigencia de fidelidad a la tierra que caracteriza y define al superhombre (Übermensch). Como dice Jara “el asentamiento de la cultura en el cuerpo se alcanzó a lo largo de los siglos de una peculiar “domesticación” (1998, p. 70). El cuerpo empieza a aparecer como la instancia en la que la sociedad proyecta sus imaginarios hasta construirlo o reconstruirlo, Jara sigue interpretando que, en Nietzsche “es en el cuerpo donde dejan sus huellas los acontecimientos de la historia experimentada por los pueblos, las sociedades y el ser humano” (1998, p. 92).

Nietzsche establece una serie de juegos entre diferentes dimensiones o significados que afectan al cuerpo (ver tabla 4). Así este, a pesar de que



pueda parecer el más visible y accesible, puede llegar a convertirse en lo más opaco, oculto tras el yo, el sujeto, la razón; llegando a adoptar, a nivel topológico, el lugar de un detrás, un adentro. Esta serie de significados pueden situarse en una serie de dicotomías que enfrentan al cuerpo con estructuras o significados ajenos que, al fin y al cabo, permiten configurar y delimitar la propia definición del cuerpo. Si Platón utilizaba el campo cuerpo/alma para su asignación de significado, Nietzsche cambia el eje hacia uno (cuerpo) Otro.

Tabla 4: Juego de significados asignados al cuerpo por Nietzsche

<b>CUERPO</b>	<b>EL OTRO</b>
<b>Dentro</b>	Fuera
<b>Sujeto</b>	Objeto
<b>Interioridad</b>	Exterioridad
<b>Inmanencia</b>	Transcendencia
<b>Inconsciente</b>	Consciente
<b>Instintos</b>	Razón
<b>Orgánico</b>	Inorgánico
<b>Sí mismo</b>	Yo
<b>Gran salud</b>	Desprecio del cuerpo
<b>Transvaloración de los valores</b>	Moral judeocristiana
<b>Espíritus libres</b>	Hombres de rebaño

Fuente: Elaboración propia

Sólo quedaba un paso más a dar para la introducción de los significados del imaginario sexual del cuerpo. Es decir, el cuerpo como criterio de asignación del sexo que con el tiempo permitirá observar el organismo como lugar de encarnación del género, en parte, por la influencia de las propias disciplinas que tratan y curan el cuerpo.

Pero el primero en exponer explícitamente el estatuto del cuerpo como construcción sociocultural, como avanza Nietzsche, fue Marcel Mauss.  
<https://culturacuidados.ua.es>



Mauss introduce el concepto de técnica corporal, definiéndola como “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1971, p. 337). Es el primero en avanzar que mediante la socialización uno de los aspectos que se estructuran son las formas de movimiento, reposo y uso de nuestro cuerpo.

Pero la gran ruptura epistemológica que permite la aparición del cuerpo como estructura simbólica es la introducida por Husserl a lo largo de todas sus obras. Husserl utilizará dos dimensiones a la hora de analizar el cuerpo. Estas dos dimensiones las distingue a través de dos palabras diferentes: Körper y Leib. El Körper haría alusión a la consideración física u orgánica del cuerpo. Husserl dirá que “el cuerpo (Körper) es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de “apariciones sensibles” de sentidos diferentes” (2014, p. 69). Sería pues la instancia que me permite constituir a los/as otros/as a partir de la experiencia perceptiva de un cuerpo, entre otros cuerpos, y semejante a ellos: con una extensión, una altura, un peso, etc. Pero, yendo más allá, ese cuerpo no es cualquier cuerpo, ni siquiera es como los demás. Este cuerpo es mi cuerpo, se mueve, es decir, “el cuerpo en cuanto objeto físico está sujeto a influencias físicas, a las cuales se ligan “consecuencias psíquicas” (Husserl, 2014, p. 206). El cuerpo adquiere la dimensión simbólica de mi vivencia, de mi corporalidad asumiendo la categoría de Leib. Es así que, como nos dice San Martín, yo puedo ver el cuerpo de los otros (Körper) pero no puedo acceder “a su vida subjetiva, a sus campos sensitivos (su Leib), sus vivencias, su personalidad; con todo, siempre están todos esos aspectos implicados en la percepción de su cuerpo (Körper)” (1987, p. 96). El propio Husserl en las lecciones impartidas en el semestre de invierno del curso 1910-1911 ponía los fundamentos para establecer las diferencias entre estas dos dimensiones corporales diciendo que

Mientras el Körper es el cuerpo como cosa física, el Leib es el cuerpo vivido desde dentro como “soporte de sensaciones localizadas”, o como “lo más originariamente mío”, “lo que me es más próximo” (...) o incluso como lo que siempre está presente en la percepción (...). Podríamos decir que mientras el Leib procura la encarnación mundana de la subjetividad (...), el



Körper incorpora dicha subjetividad al mundo fáctico y cósmico (1994, p. 209).

El cuerpo aparece como “centro de la orientación” (Husserl, 2014, p. 97). Husserl (1986) dirá que nos encontramos con los otros, como seres corporales situados en un mundo que compartimos con ellos. Al mismo tiempo los interpretamos como sujetos que experimentan ese mundo, sin dejar de estar sumidos en mi propia experiencia (por la experiencia que tengo de mi propio cuerpo).

La concepción husserliana del cuerpo influirá sobre toda una serie de autores que se situaron en la órbita de la fenomenología como: Heidegger (2013), Ortega y Gasset (2010), Zubiri (2006) y Merleau-Ponty (1993). Este último, dará un paso más al considerar que la relación entre el sujeto o el yo, y el cuerpo no es de tipo topológico (yo estoy delante o estoy en mi cuerpo) sino de tipo ontológico (yo soy mi cuerpo). Así pues, no podemos estar de acuerdo con Sontag cuando en sus diarios de madurez apunta que “El conocimiento tiene que ver con una conciencia encarnada (no solo una conciencia)- este es el gran tema olvidado en la fenomenología desde Descartes + Kant hasta Husserl + Heidegger- del que Sartre (...) + Merleau-Ponty han comenzado a ocuparse” (Sontag, 2021, pp. 156-157). Por precisar este desacuerdo un poco más, nosotros mismos y algún otro autor hemos desarrollado el tratamiento, marginal, que Heidegger hizo del cuerpo (Adrián, 2011; Labora, 2018b).

Esa idea será transmitida a la teoría sociológica a través de Turner cuando dice que “Tenemos cuerpos, pero somos también, en un sentido específico, cuerpos; nuestra corporeidad es una condición necesaria de nuestra identificación social, de manera que sería absurdo decir “llegué y traje mi cuerpo conmigo” (1989, p. 32). Turner reclama para la sociología el tema del cuerpo que él considera en aquel momento colonizado por el imaginario biologicista, considerando que el cuerpo es un asunto de especial importancia para la reflexión sociológica ya que, en la corporeidad, como dice en la última cita se está jugando la identidad social de las personas. Incluso se puede decir que, en realidad, Turner reclama la tematización del cuerpo



hecha desde la sociología ya que, según este sociólogo “el cuerpo en la teoría sociológica tuvo una furtiva y secreta historia, más bien que ninguna” (1989, p. 61). Pero Turner reconoce que el cuerpo en la posmodernidad es un asunto de alta complejidad, ya que este se presenta al mismo tiempo como “la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y distante: un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad” (1989, p. 33). Estas características y rasgos, inicialmente paradójicos, se explican a través de los procesos que afectaron al cuerpo en la contemporaneidad. Si en la antigüedad o en la modernidad, el cuerpo se consideraba una entidad natural y que por ser tal era un ancla a la que aferrarse ya que, en principio no variaría con el tiempo, en la actualidad el cuerpo adquirió el carácter de una ficción culturalmente operativa y viva (Le Breton, 2002). Esto quiere decir que el cuerpo se inserta en una trama de sentido y significado, lo que permite su diversificación a través de la aplicación de las técnicas de modificación corporal, y, lo que es más, incluso permitiendo en la actualidad la reconstrucción corporal en el sentido biológico (aumento de pecho, alargamiento de piernas para ser más alto, cirugía estética de todo tipo, cambio de nariz, para tener la nariz de la actriz x o del actor y, etc.). Frente al cuerpo tradicional caracterizado por su carácter liminal, unificado, ininterrumpido y que nos distingue o excluye del otro/a, aparece el cuerpo de la posmodernidad caracterizado como un elemento de identidad individual, diversificado, interrumpido, y que puede funcionar como elemento de conexión con las demás personas (Le Breton, 2002).

### **El cuerpo y las mujeres**

Paralelamente al proceso de medicalización del cuerpo, según Laqueur (1994), surge un nuevo cuerpo sexuado. Este autor (Laqueur, 1994) aduce como razones de esta nueva representación corporal:

- El crecimiento de la religión evangélica.



- 
- La teoría política de la Ilustración.
  - La aparición de nuevos espacios públicos en el siglo XVIII.
  - La concepción de Locke del matrimonio como un contrato.
  - Las posibilidades de cambio social tras la Revolución Francesa.
  - El sistema fabril y su reestructuración de la división sexual del trabajo.
  - El crecimiento de una economía libre de mercado.
  - El nacimiento de las clases sociales.

El historiador que hemos mencionado concibe la propia ciencia como la instancia legitimadora y racionalizadora de las diferencias sexuales existentes entre hombres y mujeres, lo que, según él, origina una percepción social del cuerpo femenino como “problemático e inestable” (Laqueur, 1994, p. 51). En cualquier caso, distintas personas autoras (Orbach, 1993; Toro, 2015; Turner, 1989) vienen defendiendo que históricamente al cuerpo femenino se le dedicó más atención que al masculino. Aplicándosele a las mujeres patrones y cánones más exigentes que al hombre. Desde la Antropología se advierte de que en numerosas culturas la alimentación se convierte en una estructura que marca y determina las relaciones de género y la identidad sexual (Moore, 2004). Todo esto hace decir a Toro que “Hablar de los trastornos del comportamiento alimentario, de anorexia y bulimia nerviosa, o de personas o de grupos en riesgo de contraer tales trastornos, es, en parte, sinónimo de referirse a ciertos hechos y características propias de la mujer” (Toro, 2015 p. 284).

Debería recordarse que los intentos sobre el dominio del cuerpo femenino a través de los imaginarios sociales del mismo podrían retrotraerse casi hasta el principio de los tiempos. En la Atenas del período clásico el ideal de la mujer aristócrata consistía en una mujer que casi no tenía oportuni-



des de salir de su casa (Barahona, 2006; Cartledge, 2004; Mossé, 1990; Murcia, 2007; Sennett, 2016), hablando alguna autora, incluso, de reclusión de las mujeres (Pomeroy, 1987). Su vida se reducía al espacio doméstico, y a la organización y gestión de este. En este sentido Jenofonte, en el *Económico* nos dice que “para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro de la casa que estar de murmuración en la puerta” (trad. en 1993, p. 243). Justificando la necesidad de que la mujer permanezca recluida ya que su naturaleza sería más apta para las labores del interior de los domicilios y la del hombre para los trabajos del exterior. Sería la propia divinidad la que “dispuso también el cuerpo y la mente del hombre [para que] pudieran soportar mejor los fríos y el calor, los viajes y las guerras, y en consecuencia le impuso los trabajos de fuera. En cambio, a la mujer al darle un cuerpo menos capaz para estas fatigas, la divinidad, le encomendó, me parece a mí, las faenas de dentro” (Jenofonte, trad. en 1993, pp. 241-242).

En la Edad Media, como se ha señalado, a través de fenómenos como el monacato, la persecución de la brujería, el cinturón de castidad y las anóricas santas (Bell, 1985; Hinojosa, 2009), entre otros, se procede al control de la mujer, tanto en el plano espacial, como de su intimidad personal y sexual.

Tabla 5: Dicotomías resaltadas en el cuerpo de la mujer por los feminismos

<b>CUERPO (Normativo)</b>	<b>EL OTRO (cuerpo)</b>
<b>Uno</b>	Otro
<b>Identidad</b>	No-ser
<b>Yo</b>	No yo
<b>Interno</b>	Externo
<b>Límite</b>	Exclusión
<b>Normatividad</b>	Abyección
<b>Naturaleza</b>	Cultura
<b>Sexo</b>	Género
<b>Sí mismo</b>	Yo

Fuente: Elaboración propia

En cualquier caso, a partir de las aportaciones del movimiento feminista y de la teoría Queer (Butler, 2016; Chernin, 1994; MacSween, 1996; Orbach,



1993) el cuerpo pasó a ser considerado un elemento identitario de la persona. Orbach (1993) señala que, en el caso de las mujeres, estas muestran una gran inseguridad respecto a sus cuerpos debido al alto nivel de contradicción que muestran los significados e imaginarios que los regulan, en otras palabras, el alto nivel de complejidad y de contradicciones que caracterizaría a los imaginarios sociales que orientan la percepción social del cuerpo (ver tabla 5).

Esa idea del cuerpo como elemento identitario se Butler (2016) la interpreta haciendo uso de su teoría del género como performativo. Así pues, nos movemos según Butler, en las aguas de la fluidez de las identidades, ya que el género no sería más que el conjunto de significados que las personas aceptan a través del cuerpo delimitado y definido sexualmente, lo que la filósofa norteamericana llamó “cuerpo sexuado” (2016, p. 54). Llegamos así a una definición del cuerpo como una estructura permeable a los significados culturales determinados políticamente y que se incorporan mediante los actos performativos convirtiendo el género en un “estilo corporal” (Butler, 2016, p. 271). En sus últimas publicaciones Butler (Butler y Athanasiou, 2017) reflexiona sobre el papel de los cuerpos en la reivindicación política de derechos ya que “No solo el género y la sexualidad son en cierto sentido performativos, también lo son su expresión política y las reclamaciones planteadas en su nombre” (Butler, 2017, pp. 62-63). En este sentido, la filósofa de la que venimos hablando, matiza que “Una persona no empieza siendo de un género para más tarde decidir cómo y cuándo ponerlo en escena. Esta actuación, que es anterior a cualquier acto del “yo”, forma parte del propio modo ontológico del género, y por esto tiene importancia cómo, cuándo y con qué consecuencias tiene lugar esa práctica pues todo ello cambia el propio género que uno es” (Butler, 2017, p. 62). Así pues, el cuerpo que somos, y el género que performamos, están contruidos sobre el entorno y las acciones que llevamos a cabo en los entornos públicos de los movimientos sociales en los que participamos. Butler (2017) nos recuerda que, como dijo Hannah Arendt en su momento, el cuerpo privado es condición determinante del cuerpo público; es fundamental, pues, entender a las personas como seres sociales de carácter relacional. En definitiva,



Butler resalta la existencia de una política de los cuerpos que se ha puesto encima de la mesa en otras ocasiones (del Val y Gallego, 2013; Porter, 2021; Quintana, 2020). Así, Bourdieu, hablando de la construcción social de los cuerpos señala que esta puede legitimar “una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada” (2000, p. 37). Los cuerpos, dada su condición esencialmente vulnerable, se movilizan en actos de protesta que son corporales y lingüísticos, al mismo tiempo, y en los que se trata de “modificar la relación de las personas que se manifiestan con el espacio público y con las instituciones contra las que protestan (...). Se establece así un nexo entre los cuerpos, la performatividad, la precariedad y la resistencia” (Cano, 2021, p. 187). En Butler lo privado y lo público se difuminan y se confunden, ya que “nuestras pasiones, nuestros afectos o nuestra comprensión de cómo somos en tanto que cuerpos, están marcados por cuál es nuestra raza, cuál es nuestro género, cuál es nuestra morfología. Todo esto es parte de la experiencia vital que hacemos de nuestro yo corporal. Esto también significa que estamos constituidos por los otros” (2011, p. 60).

Por otro lado, el cuerpo es considerado una herramienta clave para alcanzar la salud. Pero a lo largo de la historia, la salud como significado se asignó a un cuerpo con cierta corpulencia. En épocas de escasez de alimentos, cuando no de hambre, un cuerpo con cierto nivel de grasa era signo de cierta riqueza, y, por ende, de cierto nivel social. Hemos de esperar al siglo XVIII para comenzar a ver aparecer elementos que conducen de manera inexorable a la imagen del cuerpo actual, que se gesta a partir de la Segunda Guerra Mundial cuando cristaliza el proceso de cambio del ideal de belleza (Toro, 2015). A partir de entonces “cuidar de su cuerpo” significa “estar delgada”. Por tanto, quien no está delgado no cuida su cuerpo, no da buena imagen” (Toro, 2015, p. 244). En este sentido, Susan Sontag desde sus dieciséis años se había preocupado por la dicotomía cuerpo mente (Moser, 2020). Posteriormente señaló que la delgadez, en ocasiones ligada a la enfermedad, en el siglo XIX cambió en cuanto a los significados que se le asignaban ya que “La idea tuberculoide del cuerpo era un modelo nuevo para la moda aristocrática -en un momento en que la aristocracia dejaba de ser cuestión



de poder para volverse asunto de imagen” (Sontag, 1996, p. 35). Esta vinculación de la imagen delgada y vulnerable asignada a la mujer, y vinculada a las clases sociales altas, acabaría provocando que “Gradualmente, el aspecto tuberculoso, símbolo de una vulnerabilidad atrayente, de una sensibilidad superior, fue convirtiéndose en el aspecto ideal de la mujer” (Sontag, 1996, p. 35). Sontag (1996) acaba defendiendo el que se destierre la metáfora del cuerpo, para abrazar la realidad de “mi cuerpo” (Moser, 2020), pero no tiene en cuenta al decir esto que el ser humano es simbólico por definición y que todo el universo de significados sociales siempre acompaña la comprensión social de los que nos rodea.

Se construyen, pues, patrones de imagen normativos impregnados de significados sociales que abren la puerta a las valoraciones morales, ya que alguien que tenga sobrepeso u obesidad es porque no quiere cuidar su cuerpo y es entonces una persona: descuidada, perezosa, vaga, etc. Es decir, “la sociedad prepara y alienta a los individuos para procurarse un cuerpo que ostente juventud, delgadez y sensualidad; en tanto que debemos rechazar el cuerpo decadente, envejecido o discapacitado” (Muñiz, 2010, p. 59). Si antes la delgadez era signo de enfermedad y pobreza (Gracia-Arnáiz, 2010), en la posmodernidad pasa a ser sello de éxito social, de salud, de virtud moral, etc. La delgadez como elemento que presta su ayuda en el proceso de configuración de una identidad basada y construida sobre el cuerpo a partir de la proyección de los imaginarios sociales y las representaciones culturales del momento y del lugar donde nos encontremos. Una identidad polimorfa, descentrada, cambiante...que mudamos constantemente, ante la plétora de opciones disponibles lo que permite la construcción de la masculinidad o feminidad de nuestros cuerpos.

## CONCLUSIONES

En este trabajo se ha explicado cómo las representaciones sociales del cuerpo han ido evolucionando a lo largo de la historia. En concreto, a partir sobre todo de Platón, se asignan significados sociales al cuerpo y se percibe



este como algo irracional, percedero (mortal, soluble) y como elemento que puede causar tensión, pero que nos acompañará toda la vida. No será hasta la modernidad cuando se comience a percibir el cuerpo como cambiante, mudable y fuente de identidad para las personas.

Estos cambios en las representaciones sociales del cuerpo se producirían a través, sobre todo, de dos procesos: un proceso de secularización que va excluyendo valores vinculados a lo sagrado, y un proceso de medicalización. Este proceso se lleva a cabo a través de las ideas que va generando la incipiente profesión médica, lo que determina la comprensión del cuerpo como una estructura de carácter orgánico/físico/biológico, apartada, como se ha expuesto, de su determinación e incluso construcción social y cultural. Esto determinará, a su vez, que la medicina imponga una progresiva escisión en la atención que se le presta al cuerpo desde los procesos asistenciales que se llevan a cabo dentro de los sistemas hospitalarios y de atención sanitaria a las personas, forzando la pérdida de la concepción de atención a las personas dentro de una óptica global u holística. Esto se puede explicar también diciendo que se tratan enfermedades y no personas.

Los mencionados procesos se ven influenciados, predominantemente por dos imaginarios sociales: el imaginario biológico del cuerpo y el imaginario sexual del mismo. Este va a aumentar la riqueza de significados asignados al cuerpo en la posmodernidad, convirtiéndolo en uno de los principales elementos generadores de identidad en las personas y abriendo la puerta, así a la consideración del cuerpo como causa de enfermedades y malestares que afectan mayoritariamente a las mujeres.

Es necesario, pues, ser conscientes de que la construcción social del cuerpo asigna una serie de significados a este que pueden llegar a trasvasar valoraciones de carácter moral al mismo y que puede acabar generando discriminaciones o limitaciones de derechos en las personas. Se hace imprescindible por ello, profundizar en aspectos como las políticas corporales de las distintas sociedades, los patrones de imagen legitimados socialmente o cómo se distribuyen los significados sociales de carácter negativo en fun-



ción de la identidad sexual de las personas. Ya que con esto se pueden visibilizar las distintas vulnerabilidades que pueden interserccionar en la condición social de determinados grupos sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adrián, J. (2011). Heidegger y la Hermenéutica del cuerpo. *Revista Observaciones Filosóficas*, 1-28. Recuperado de <http://www.observacionesfilosoficas.net/heideggerylahermeneutica.html>.
- Agacinski, S. (2007). *Metafísica de los sexos. Masculino/femenino en las fuentes del cristianismo*. Madrid: Akal.
- Aristóteles (1988). *Acerca del alma (e. o. circa 350 a. C.)*. Madrid: Gredos.
- Bachelard, G. (1974). *La formación del espíritu científico* (3ª ed., e. o. 1938). Madrid: Siglo XXI.
- Bachelard, G. (1989). *Epistemología* (2ª ed.). Barcelona: Anagrama.
- Barahona, P. (2006). *Historia de Grecia. Día a día en la Grecia Clásica*. Madrid: Libsa.
- Bell, R. M. (1985). *Holy Anorexia*. Chicago: The University Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Brumberg, J. J. (1998). *The Body Project. An Intimate History of American Girls*. Nueva York: Vintage B.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda + Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos*. Buenos Aires: Katz.
- Butler, J. (2016). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Cano, M. (2021). *Judith Butler. Performatividad y vulnerabilidad*. Shakleton Books.  
<https://culturacuidados.ua.es>



- Cartledge, P. (2004). *Los griegos*. Barcelona: Crítica.
- Chernin, K. (1994). *The Hungry Self: women, eating and identity*. Nueva York: Harper Collins.
- Conrad, P. (2007). *The Medicalization of Society*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- De Lorenzo, J. (1991). *El racionalismo y los problemas del método*. Madrid: Cincel.
- Del Val, M. I. y Gallego, H. (Eds.). (2013). *Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona: Icaria.
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método/Meditaciones cartesianas (e. o. 1637/1641)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Dodds, E. R. (1994). *Los griegos y lo irracional (e.o. 1951)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales (e. o. 1970)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Duch, Ll., y Mèlich, J. C. (2005). *Antropología de la vida cotidiana. Escenarios de la corporeidad*. Madrid: Trotta.
- Elliott, D. (1999). *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, & Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Faure, O. (2005). La mirada de los médicos. En A. Corbin (Dir.), *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra* (pp. 23-56). Madrid: Taurus.
- Fernández, C., Coca, J. y Pérez, E. (2016). El imaginario social de la mujer venenosa: ciencia, metáfora y hermenéutica. *Investigaciones Feministas*, 7(2), 293-311. <http://dx.doi.org/10.5209/INFE.51666>.
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar* (15ª ed. revisada y corregida, e. o. 1975). Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la clínica (e. o. 1963)*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010a). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2010b). La política de la salud en el siglo XVIII. En *Obras esenciales* (pp. 623-652). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2010c). Nacimiento de la medicina social. En *Obras esenciales* (pp. 653-671). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2010d). La incorporación del hospital en la tecnología moderna. En *Obras esenciales* (pp. 771-782). Barcelona: Paidós.



- Frazer, J. G. (2011). *La rama dorada* (3ª ed. rev., e. o. 1890). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Galeno (1997). *Sobre la localización de las enfermedades*. Madrid: Gredos
- Gordon, R. A. (1994). *Anorexia y Bulimia. Anatomía de una epidemia social*. Barcelona: Ariel.
- Gøtzsche, P. C. (2016). *Psicofármacos que matan y denegación organizada*. Barcelona: Los libros del linco.
- Gracia-Arnáiz, M. (2010). (Des) encuentros entre comida, cuerpo y género. En J. E. Martínez Guirao y A. Téllez (Eds.), *Cuerpo y cultura* (pp. 79-107). Barcelona: Icaria.
- Guthrie, W. K. C. (1993). *Historia de la Filosofía: introducción a Aristóteles* (Vol. VI). Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (e. o. 1987). Barcelona: Herder.
- Hinojosa, S. (2009). *Santa anorexia. La noche oscura del cuerpo*. Madrid: Maia Ediciones.
- Hobbes, T. (2012). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (2ª ed., e. o. 1651). México: Fondo de Cultura Económica.
- Holstein, J. A., y Gubrium, J. F. (Eds.). (2008). *Handbook of Constructionist Research*. Nueva York: The Guilford Press.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas* (e. o. 1931). Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (e. o. 1952). México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos.
- Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates/Económico/Banquete/Apoloía de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- La Mettrie, J. O. (1987). *El hombre máquina* (e. o. 1747). Madrid: Alhambra.
- Labora, J. J. (2018a). El cuerpo y los trastornos de la conducta alimentaria: los imaginarios sociales del cuerpo de los profesionales de la salud. *Sociología y tecnociencia*, 8(2), 112-130. Recuperado de: <https://doi.org/10.24197/st.2.2018.112-130>
- Labora, J. J. (2018b). *A evolución da percepción social dos trastornos da conduta alimentaria dos profesionais da saúde en Galicia* [Tesis de doctorado, sin publicar]. Santiago de Compostela:



Universidade de Santiago de Compostela. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10347/17878>

Laín, P. (1987). *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua*. Madrid: Espasa Calpe.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos a Freud*. Madrid: Cátedra.

Lawrence, M. (1998). *The Anorexic Experience* (5ª reimp.). Londres: The Women's Press.

Le Breton, D. (2002). *La Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Breton, D. (2010). Una antropología del cuerpo en un mundo contemporáneo. En J. E. Martínez Guirao y A. Téllez (Eds.), *Cuerpo y cultura* (pp. 185-202). Barcelona: Icaria.

Le Goff, J. y Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.

Lipovetsky, G. (2016). *De la ligereza*. Barcelona: Anagrama.

MacSween, M. (1996). *Anorexic bodies. A Feminist and Sociological Perspective on Anorexia Nervosa*. Londres: Routledge.

Mauss, M. (1971). *Sociología y Antropología* (e. o. 1950). Madrid: Tecnos.

Mejía, O. (2018). *Medicina antigua: de Homero a la peste negra*. Madrid: Punto de Vista ediciones.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (e. o. 1945). Barcelona: Planeta-De Agostini.

Moore, H. L. (2004). *Antropología y feminismo* (4ª ed.). Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*. Barcelona: Herder.

Moser, B. (2020). *Sontag. Vida y obra*. Barcelona: Anagrama.

Mossé, C. (1990). *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: Nerea.

Muñiz, E. (2010). En busca de la belleza ¿perfección o ficción? En J. E. Martínez Guirao y A. Téllez (Eds.), *Cuerpo y cultura* (pp. 55-78). Barcelona: Icaria.

Murcia, J. (2007). *De banquetes y batallas. La antigua Grecia a través de su historia y sus anécdotas*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1988). *Ecce homo* (e. o. 1889). Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1989). *Crepúsculo de los ídolos* (e. o. 1889). Madrid: Alianza Editorial.



- Nietzsche, F. (1990). *El Anticristo* (13ª reimp., e. o. 1888). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1994). *Así habló Zaratustra* (e. o. 1883-1892). Madrid: Alianza Editorial.
- Orbach, S. (1993). *Hunger Strike* (2ª ed.). Middlesex: Penguin.
- Ortega y Gasset, J. (2010). Vitalidad, alma, espíritu. En A. Serrano (Ed.), *Cuerpo vivido* (pp. 15-52). Madrid: Encuentro.
- Pintos, J. L. (2014). Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales. *Revista Latina de Sociología*, 4, 1-11. Recuperado de: <https://doi.org/10.17979/relaso.2014.4.1.1217>
- Planella, J. (2006). *Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Platón (1992a). *Fedón/Banquete/Fedro* (e. o. circa 387, 380 y 370 a. c., respectivamente). Madrid: Gredos.
- Platón (1992b). *Filebo/Timeo/Critias* (e. o. circa 350, 357 y 360 a. c. respectivamente). Madrid: Gredos.
- Pomeroy, S. B. (1987). *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*. Madrid: Akal.
- Porter, R. (2021). *Bodies Politic. Disease, Death and Doctors in Britain 1650-1900* (3ª ed.). Londres: Reaktion Books
- Porter, R., y Vigarello, G. (2005). Cuerpo, salud y enfermedad. En G. Vigarello (Dir.), *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración* (pp. 323-357). Madrid: Taurus.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos*. Barcelona: Herder.
- Ross, W. D. (2013). *Aristóteles* (e. o. 1923). Madrid: Gredos.
- Ruiz, J. L., e Ispizua, M. A. (1989). *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- San Martín, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- Sennett, R. (2016). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización* (6ª reimp.). Madrid: Alianza Editorial.
- Snell, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos* (e. o. 1946). Barcelona: Acantilado.
- Sontag, S. (1996). *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas*. Madrid: Taurus.
- Sontag, S. (2021). *La conciencia uncida a la carne. Diarios de madurez 1964-1980* (3ª reimp.). Barcelona: Debolsillo.



- Toro, J. (2015). *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad* (6ª imp.). Barcelona: Ariel.
- Torres, M. (2012). Imaginarios sociales de la enfermedad mental. *Revista de investigaciones Políticas y Sociológicas*, 12(2), 101-113. Recuperado de <https://revistas.usc.gal/index.php/rips/article/view/378>
- Turner, B. S. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ussher, J. (1991). *Women's Madness: Misogyny or Mental Illness?*. Londres: Harvester Wheatsheaf.
- Valles, M. S. (2007). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional* (4ª reimpr.). Madrid: Síntesis.
- Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia* (2ª ed.). Barcelona: Ariel.
- Zubiri, X. (2006). *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.