

**I.**  
**ARTÍCULOS**



# *El ser humano como ser corporal. La corporalidad vivida\**

JORGE V. ARREGUI  
*Universidad de Málaga*

EN MUY BUENA MEDIDA, LAS CUESTIONES CENTRALES de la bioética dependen de la consideración de la corporalidad humana que, a su vez, implica toda una antropología, toda una interpretación o comprensión de qué significa ser un ser humano, de qué es el hombre. Porque los problemas, también los interrogantes éticos que plantean las nuevas posibilidades que la ciencia y la técnica ofrecen a la hora de sanar, prevenir enfermedades o, incluso, transformar nuestro cuerpo se ven de muy distinta manera según se considere, para decirlo rápidamente,

\* El presente trabajo es un estudio de antropología filosófica. Como se verá fácilmente, reúne todas las características de las investigaciones que han engrandecido a esta disciplina: el rigor intelectual aplicado a la comprensión de una región esencial de la realidad humana con el propósito de dar cabida e integrar filosóficamente los distintos enfoques desde los que puede ser abordada. No obstante, debido al contexto en el que el profesor Jorge Vicente Arregui tenía previsto realizar la primera presentación de este trabajo, incluyó, a modo de preámbulo, antes de la introducción, unos párrafos que sirviesen para mostrar la relevancia del estudio antropológico de la corporalidad para las disciplinas éticas y, en especial, para la bioética. Hemos preferido mantener este preámbulo y ofrecerlo al lector, pues no sólo no entorpece la lectura del texto, sino que sirve para resaltar su importancia en el siguiente sentido. En numerosas ocasiones, el profesor Arregui manifestó su convencimiento de que las discusiones éticas sólo podrían ser fecundas en caso de estar precedidas por amplios estudios de antropología filosófica que sirviesen para limpiar y ordenar los conceptos relativos a las dimensiones esenciales de la vida humana. Su trayectoria intelectual se compone precisamente de estos estudios, dedicados a la superación del dualismo antropológico, la muerte, los sentimientos, el amor, la relación entre naturaleza y cultura o la cuestión estética del gusto. Pero en todos ellos se advierte la preocupación que aflora en el preámbulo de este trabajo, de tal manera que, sin entrar propiamente en la discusión de ningún problema ético determinado, siempre se hacía visible en el rigor y la intensidad humana de la investigación que era algo más que una simple discusión académica lo que nos estábamos jugando en cada una de esas investigaciones filosóficas sobre la verdad del ser humano. El profesor Jorge Vicente Arregui hizo siempre honor a esa seriedad wittgensteniana por la que el rigor lógico de la filosofía no debía perder jamás la intención última y ética de la verdad. (Eduardo Lostao y Araceli Callejo).

que el hombre *es* un cuerpo o que *tiene* un cuerpo. Si el hombre tiene un cuerpo, si cada uno de nosotros es poseedor de su cuerpo, entonces cabe seguramente afirmar que “mi cuerpo es mío, y yo hago con él lo que quiero” mientras que si se sostiene que yo soy mi cuerpo, entonces ya no cabe decir lo mismo. Podría pensarse que, en el segundo caso, cabría afirmar que “yo soy yo y hago conmigo lo que quiero”, pero las dos expresiones no significan exactamente lo mismo. De entrada porque, en el segundo caso, qué puedo hacer conmigo tiene como límite mi corporalidad. A fin de cuentas, justo porque soy un cuerpo y no un yo que anida dentro de él, no puedo hacer conmigo lo que quiera. En este segundo caso, queda claro que yo no *soy* una autoconciencia, una voluntad o una libertad pura, sino un determinado organismo vivo que *posee* cierta autoconciencia y un cierto margen de libertad.

La cuestión de la corporalidad se entrelaza así con todos los problemas básicos de la antropología y de la bioética, comenzando por el problema del yo o de la identidad personal. ¿Resulta posible establecer la propia identidad sólo desde dentro? ¿Pueden establecerse criterios de identidad de las autoconciencias? ¿Es absolutamente necesario acudir al cuerpo para establecer los criterios de identidad de las personas? Pero es que además el problema del cuerpo resulta solidario del modo de plantear la antropología misma. Porque en muy buena medida qué concepción del cuerpo se tenga depende cómo se hayan hecho las primeras preguntas en antropología, de qué método y planteamientos se hayan adoptado, a la vez que la comprensión de la corporalidad resulta decisiva a la hora de elegir unos planteamientos u otros. En breves palabras, suelen distinguirse dos tipos de enfoques en antropología filosófica: aquellos cuya pregunta inicial es qué es el hombre, que cabe denominar planteamientos en tercera persona, y aquellos cuya pregunta inicial es quién soy yo, que pueden llamarse planteamientos en primera persona<sup>1</sup>. En esta distinción, la cuestión de la corporalidad resulta decisiva. Porque si se pregunta por qué es el hombre resulta imposible no decir que, de entrada, un hombre es un *homo sapiens sapiens*, o sea una especie animal, un determinado tipo de organismo. Si se pregunta, con Aristóteles y Tomás de Aquino, por ejemplo, por qué es el hombre, entonces lo que queda claro es que el hombre es un determinado tipo de cuerpo. Con lo que, paradójicamente, lo que no se entiende es la pregunta por el cuerpo del hombre. Porque, si se lleva al extremo esta posición, no hay cuerpos de hombres sino hombres. Mientras que en el otro planteamiento, si se pregunta por ejemplo con San Agustín o Descartes por quién soy yo, si se adopta el punto de vista de la autoconciencia, de lo que yo sé inmediatamente de mí, entonces la corporalidad parece quedarse, al menos en un primer momento, fuera. El yo

1 Véase, por ejemplo, M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1981.

aparece como un *ego*, como una relación que se relaciona consigo misma, como el sujeto o la mismidad, la trabazón, de la autoconciencia. Nace la tendencia a identificarse a sí mismo con un yo que está relacionado con un cuerpo: yo soy un yo, no un cuerpo. Aparece, para decirlo con el verso de Machado, “este yo que vive y siente// dentro de la carne mortal”<sup>2</sup>.

También la cuestión de la corporalidad resulta decisiva en los planteamientos éticos generales. Todo cambia en ética según se considere kantianamente que la persona es un agente moral libre y responsable o se piense aristotélicamente que un ser humano es un animal racional, o sea, finito y dependiente. En el primer caso, tiende a sostenerse que, puesto que somos una autoconciencia libre y responsable, cada uno es absolutamente responsable de sí. Con lo que el ideal de responsabilidad que se va consolidando a lo largo de la modernidad se exagera y crispa, como muestran algunas versiones del existencialismo: si yo soy libertad, entonces la responsabilidad que yo tengo sobre mí es absoluta. Lo que a la postre lleva a pensar que todo el mundo es sospechoso hasta que no dé cuenta exhaustivamente de sí<sup>3</sup>. En el segundo caso, si se piensa que el hombre es un animal racional, un determinado tipo de organismo vivo que desarrolla una cierta autoconciencia y dispone, por tanto, de un margen de libertad la responsabilidad por sí mismo queda limitada. Justo porque el hombre es finito, su responsabilidad por sí mismo también lo es. De nuevo aquí la corporalidad es decisiva. Bajo esta perspectiva, el cuerpo no es un tema más de la antropología filosófica o de la bioética. Es un problema que obliga a replantearlos todos<sup>4</sup>.

2 A. Machado, *Poema de un día*, en *Poesía Completa*, CXXVIII, Austral, Madrid 1988, p. 223.

3 O. Marquard ha subrayado que la idea de que cada uno es absolutamente responsable de sí, de que somos sospechosos mientras no se demuestre lo contrario, por lo que cada uno ha de legitimarse absolutamente tiene su origen en la secularización de la teodicea de Leibniz y ha subrayado, frente a la tesis existencialista según la cual somos libertad, que el ser humano es finito y contingente, que somos mucho más lo que nos pasa que lo que hacemos libremente (Cfr. O. Marquard, *Apología de la contingente*, Institució Alfons El Magnanim, Diputación de Valencia, Valencia, 2000 y *Adios a los principios*, Institució Alfons El Magnanim, Diputación de Valencia, Valencia, 2000). En este sentido, D. Innerarity ha planteado una ética del padecer, una patética de la condición humana (Cfr. D. Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2001). Se leerá también con mucho aprovechamiento los trabajos de Ch. Taylor, “Responsability for Self” en A. O. Rorty, *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, 1976 y *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

4 Sobre la relevancia de la consideración de la corporalidad para la bioética, véase X. Escribano, “Aprender de nuevo a ver el cuerpo. Consideraciones preliminares para el desarrollo de una bioética” en *La bioética en el milenio biotecnológico*, pp. 343-54; C. López Sáenz, “El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencia. Una alternativa al cuerpo objetivado” en J. Choza y M. L. Pintos (eds), *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*, *Themata* 33, Sevilla 2004, pp 141-148; J. V. Arregui, “‘Bios’ como ‘Ethos’. La configuración cultural del cuerpo” en

## I. INTRODUCCIÓN

El concepto de cuerpo ha sido tratado de muy diferentes maneras a lo largo de la historia de la filosofía, con lo que su significado ha ido variando y resulta muy poco claro e impreciso. Además, el concepto “cuerpo” -como muchas otras nociones- sólo puede definirse a través de la red que establecen los significados de los demás conceptos con los que se relaciona o a los que se contrapone. Pero no todos los autores entienden lo mismo por “materia” u “organismo”, por ejemplo; ni mucho menos los significados de “alma”, “espíritu” o “mente” son constantes. En la tradición filosófica, a veces se usa el concepto “alma” para designar las dimensiones espirituales del hombre, otras para referirse a sus aspectos trascendentes o religiosos, otras para aludir a su principio de vida y otras para aludir a su intimidad psicológica o a su autoconciencia. A veces, se ha contrapuesto “alma” -o incluso “vida”- a “espíritu” y a veces no; en ocasiones, “mente” designa la función más alta del intelecto y en otras todo el ámbito de las vivencias psicológicas. Como en todos esos casos se usan los términos “alma”, “mente” o “espíritu” con matices muy distintos, esos conceptos se convierten en oscuros y confusos, en extraordinariamente ambiguos. Pero lo mismo, o algo peor, sucede con el concepto de “cuerpo”. ¿De qué hablamos cuando hablamos del *cuerpo* de alguien? ¿A qué llamamos “el cuerpo de alguien” si no es a ese alguien mismo? ¿Hay que suponer que “alguien” es una entidad que habita en el interior de un cuerpo? Contra lo que a primera vista pueda suponerse, la idea de cuerpo resulta muy confusa.

A menudo parece que hablamos del cuerpo de alguien (“belleza corporal”, por ejemplo) para referirnos a su aspecto externo como algo distinto de la auténtica realidad o modo de ser de una persona que vendría dado por su personalidad, por algo “interno”, con lo que parece entonces que el cuerpo

---

J. Choza y M. L. Pintos (eds), *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*, *Thematata* 33, Sevilla 2004, pp 103-108; S. Kay Toombs, “The Meaning of Illness: a Phenomenological Approach to the Patient-Physician Relationship” en *The Journal of Medicine and Philosophy* 12 (1987), pp. 219-40; Id., “Illness and the Paradigm of the Lived Body” en *Theoretical Medicine* 9 (1988), pp. 201-26; Id., “The Metamorphosis: the Nature of Chronic Illness and its Challenge to Medicine” en *Journal of Medical Humanities* 14 (1993), pp. 223-30 e Id., “The Temporality of Illness: Four Level of Experience” en *Theoretical Medicine* 11 (1990), pp. 227-41. Para un planteamiento hermenéutico, véase H. G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 1996.

Un desarrollo de una ética de la corporalidad puede encontrarse en M. M. Marzano Parisoli, *Penser le corps*, PUF, París, 2002; D. Memmi, *Les gardiens du corps: dix ans de magistère bioéthique*, Ed. de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1996; Badou, G., *Le corps défendue: quand la médecine dépasse les bones*, Lattès, París, 1994; G. C. Meilander, *Body, Soul and Bioethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1995.

es una fachada o una máquina al servicio de esa personalidad (como sucede en ocasiones al hablar del “*body-building*”, por ejemplo); pero otras muchas veces no distinguimos entre cuerpos y personas, dando por supuesto que una persona es un cuerpo humano vivo. Nadie suele decir que hay muchos cuerpos de personas en el autobús o en el cine, sino que están abarrotados de *gente*. Si las nociones de alma o de mente son difíciles, la de cuerpo lo es mucho más. ¿Qué es un cuerpo humano si no es una persona? ¿Qué es el cuerpo de un enfermo si no es un enfermo? ¿Qué es el cuerpo de un perro si no es un perro? ¿Un cadáver?

No sólo en filosofía: también el uso de las palabras “alma” “mente” y “cuerpo” en el habla cotidiana, en el modo en que habitualmente hablamos hoy de nosotros mismos, resulta extraordinariamente confuso y muestra lo difuminada e imprecisamente que las concepciones filosóficas y científicas acerca del alma y del cuerpo han ido calando en el lenguaje ordinario. Porque, hoy en día, el lenguaje ordinario (que vehicula o contiene la autocomprensión que tenemos de nosotros mismos) está plagado de términos y expresiones provenientes de lenguajes científicos con la consiguiente distorsión de su significado original en esos mismos discursos<sup>5</sup>. En general, parece que los occidentales modernos usamos hoy la palabra “alma” para referirnos a *la parte* del hombre que no es susceptible de medición, que no puede describirse en términos anatómicos o fisiológicos, que no responde a parámetros mecánicos o que, más ampliamente, no está sujeta a las leyes físicas mientras que empleamos el término “cuerpo” para referirnos a la otra *parte* del hombre que sí puede describirse en términos anatomofisiológicos y que sí responde a leyes y causalidades físicas o biológicas. Ahora bien, ese uso del término “parte” permite ya sospechar que -al

5 En principio, cabe mantener que el modo en que habitualmente, en contextos ordinarios, hablamos de nosotros mismos y de nuestra conducta es infalible justamente porque pertenece a nuestra conducta. El lenguaje ordinario acerca de nosotros mismos, que contiene lo que suele llamarse “psicología folk”, no tiene el estatuto de una teoría, de una descripción científica, acerca de nosotros mismos que pudiera después ser falseada, sino que tiene el estatuto de una práctica que vehicula nuestra autocomprensión. Una teoría o doctrina psicológica (el conductismo o el psicoanálisis por ejemplo) puede ser falsa en un sentido en que nuestras autointerpretaciones cotidianas no pueden serlo (Cfr. J. Haldane, “Understanding Folk” en S. M. Christensen y D. R. Turner (eds), *Folk Psychology and the Philosophy of Mind*, Erlbaum, New Jersey, 1993, pp. 263-87). Pero el problema está en que nuestro lenguaje ordinario ha ido incorporando conceptos y teorías extraídos del ámbito científico con lo que ha ido enmarañando y haciendo confuso el modo en que hablamos de nosotros mismos, ha ido oscureciendo nuestras propias interpretaciones. ¿Qué quiere decir la gente cuando dice que le ha entrado una neura o cuando afirma que una película es una paranoia? Si dice que hoy por la mañana estaba muy depre, ¿hay que pensar que padecía una depresión ansiosa extraordinariamente fugaz (lo que como diagnóstico médico de su situación puede ser falso) o simplemente quiere decir que estaba triste (lo que es infalible)? Pero todavía, ¿cómo influye sobre nuestra tristeza el que la interpretemos como depresión?

hablar así del cuerpo y del alma o de la mente- estamos moviéndonos dentro de una autocomprensión muy determinada, de una concepción muy concreta del ser humano y, por tanto, posibilita ya vislumbrar que estamos usando unos presupuestos muy discutibles: justamente que el ser humano (y, por tanto, los fenómenos humanos) tenga *partes*, sea comprensible como un agregado o sumatorio de elementos.

En cualquier caso, al usar así las palabras “alma” y “cuerpo”, se ha llegado a convertir “alma” en sinónimo de “espíritu”, “mente” o “conciencia”. Pues todos esos términos hacen referencia, con un matiz u otro, a nuestra “parte” interna (a lo que no se ve desde fuera) o, más exactamente, a nuestra intimidad psicológica, a aquella dimensión a la que sólo nosotros podemos tener -desde dentro- acceso, aunque a veces nos pueda resultar misteriosa o desconocida. Los demás no tienen acceso a nuestra intimidad psicológica, sólo la conocen en tanto que la expresamos o se la contamos. Por eso, hablamos continuamente de las profundidades o del hondón del alma, o afirmamos querer a alguien con toda el alma. Como si el alma fuera lo más interno a nosotros mismos. Y, correlativamente, al entender “alma” como mente, tendemos a ver el cuerpo como un complejo mecanismo fisiológico conectado de algún modo con esa mente, como un complicadísimo aparato a su servicio. Si la mente es la interioridad, el cuerpo resulta ser la exterioridad, lo otro que la mente. Así, cuerpo y alma parecen ser las dos partes, exterior la primera e interior la segunda, del ser humano. Si la primera podría describirse en términos anatomofisiológicos, cabría analizar la segunda con un vocabulario psicológico. Y, si la primera respondería a leyes físicas y biológicas, la segunda lo haría a leyes psicológicas. Pues cada vez está más extendida la creencia de que, al final, también tienen que existir leyes que rijan este ámbito, esta *parte* del hombre, aunque no sean exactamente las mismas que las que regulan el cuerpo; de que, cuando la ciencia se desarrolle lo suficiente, también lo que ahora nos parece el ámbito de la libertad quedará sometido a las leyes y la explicación científicas. Lo anímico y lo corporal, lo psicológico y lo biológico, resultarían así perfectamente paralelos. De esta manera, lo que aparece como horizonte de nuestras autocomprensiones -lo que funciona actualmente como concepción o marco interpretativo último sobre el ser humano dentro del que se mueven nuestras interpretaciones y comprensiones puntuales- es una neta distinción entre alma y cuerpo, en la que ambos parecen tener unas fronteras bien definidas. Parecemos movernos en una autocomprensión de lo humano en la que resultaría posible distinguir tajantemente entre lo físico y lo mental, por mucho que luego unamos ambos conceptos hablando de dimensiones o realidades psico-somáticas. Pues no se hablaría de enfermedades psico-somáticas, si antes no se hubiera distinguido entre *psique* y *soma*: se hablaría simplemente de enfermedades o, para ser más exactos, de enfermos. Y la diferencia no es trivial.

En cierta medida, esta comprensión popular de la distinción entre alma y cuerpo procede de la que formulara Descartes en el umbral de la modernidad y contrasta fuertemente con la autocomprensión humana típicamente medieval. Sobre todo, cuando se asocia el alma, la “parte” inmaterial del hombre, a la mente o a la autoconciencia, es decir, al saber inmediato que tenemos, por dentro, de nosotros mismos, a ese conocimiento introspectivo que no necesita de observación externa o de espejo alguno. Pues esa referencia exclusiva del alma a la autoconciencia es una tesis característica del dualismo cartesiano<sup>6</sup>: el alma se entiende ahora en términos de autoconciencia, como algo distinto y opuesto al cuerpo, porque -a fin de cuentas- el cuerpo no es transparente para sí mismo: no podemos vernos la nuca. De ahí, la concepción dualista del hombre que lo entiende como una unión, una suma de varias partes, las materiales y las inmateriales. Ahora bien, esta conceptualización, este modo de articular la comprensión que tenemos de nosotros mismos, esta forma de entender el alma y el cuerpo que parece hoy predominante en occidente tanto en el lenguaje ordinario como en los discursos de carácter ético, filosófico y -sobre todo- científico, no es la única posible: en otras sociedades los seres humanos se entienden a sí mismos mediante otro aparato conceptual; no utilizan unas herramientas intelectuales que dependen de una visión dualista de sí mismos. Más: en nuestra propia tradición cultural tampoco nosotros nos entendimos así a nosotros mismos en otras épocas. Y quizás esas otras concepciones de lo humano, esas otras maneras de comprendernos a nosotros mismos y a los fenómenos específicamente humanos, esas otras formas de autointerpretarnos, resulten al final mucho mejores. Pues nuestro dualismo occidental moderno no sólo presenta aporías insalvables: al final termina por imposibilitar tanto una comprensión cabal de nosotros mismos como de cualquier fenómeno humano.

## II. EL DUALISMO, EL PSICOLOGISMO Y EL MECANICISMO MODERNOS

En gran medida, tras la filosofía cartesiana, los occidentales modernos, dentro de un planteamiento que cabe denominar *dualista*, tendemos a comprendernos a nosotros mismos en términos de seres que poseen una mente, que poseen una vida interior, una vida mental, que los demás desconocen. Lo característico del hombre, frente a las plantas pero también frente a los animales, vendría dado

6 Fue Descartes quien mantuvo, contra toda la tradición medieval representada, por ejemplo, por Tomás de Aquino, que el alma tenía un conocimiento de sí mucho mejor que el de su cuerpo. Porque, mientras que para Descartes el alma es la autoconciencia, lo que él llama *res cogitans*, para Tomás de Aquino el alma es el primer principio de vida de un ser vivo.

por su capacidad de vivir todo un mundo interior, de experimentar toda una serie de vivencias interiores. Si la racionalidad que distinguía a los hombres de los animales era para los clásicos exhibida en conductas como hablar, sumar, conducir por la derecha o construir silos para guardar trigo, para los modernos, la racionalidad se convierte en autoconciencia, en reflexión, en saber de sí, en interioridad reflexiva. Como si, para nosotros, lo característico del ser humano no fuera tanto el llevar a cabo conductas racionales cuanto el darse cuenta de que lo hace, no fuera pensar en el sentido de resolver problemas sino en el de pensar en sí mismo, reflexionar<sup>7</sup>. Con otras palabras, para nosotros, lo que nos distingue de los demás seres es la posesión de toda una vida mental, es la capacidad de experimentar toda una serie de vivencias psicológicas. Por eso no es raro encontrar quien sostenga que lo que nos diferencia de los animales es que aunque ellos también experimentan sensaciones y sentimientos no son conscientes de ellos, o no son conscientes de que lo hacen. Por eso, mucha gente cree que lo que nos distingue de los animales es nuestra autoconciencia, pues ellos tienen como mucho “conciencia” pero no autoconciencia, la conciencia de ser una conciencia<sup>8</sup>.

Ahora bien, si habitualmente suele entenderse por “psicologismo” la tesis según la cual pensamos como pensamos porque estamos hechos como estamos hechos o porque nuestra dotación psicológica es la que es, podría calificarse con la misma etiqueta la tendencia a considerar realidades “psicológicas” todas aquellas dimensiones de la conducta humana que escapan de su descripción material, a tematizar lo específicamente humano bajo categorías psicológicas,

7 “Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos. Mas he añadido *inmediatamente*, a fin de excluir las cosas que dependen y son consecuencia de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario cuenta con la voluntad, desde luego como principio suyo, pero él mismo no es un pensamiento” (R. Descartes, “Respuestas a las segundas objeciones” en *Meditaciones Metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 129).

8 Por ejemplo, un autor tan conocido como Searle distingue entre conciencia y autoconciencia en los siguientes términos: “No hay que confundir el fenómeno de la conciencia con el caso especial de la autoconciencia. La mayoría de los estados de conciencia conscientes, sentir un dolor, pongamos por caso, no entrañan necesariamente autoconciencia. En algunos casos especiales, uno es consciente de sí mismo como estando en ese estado de conciencia. Cuando nos preocupamos por nuestra tendencia a preocuparnos demasiado, por ejemplo, podemos llegar a ser conscientes de nosotros mismos como preocupados inveterados, pero la conciencia como tal no implica autoconciencia” (J. R. Searle, *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 19-20). Con todo, la relación entre conciencia y autoconciencia o el problema de las modalidades de la conciencia es bastante más complejo. Puede encontrarse alguna información en J. V. Arregui y J. Chozza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2002, pp. 305-43.

a declarar “mentales” todas aquellas realidades o dimensiones de la realidad que no pueden reducirse a fenómenos, dimensiones o eventos físicos. O, con otras palabras, es psicologismo la creencia de que todo lo que no es físico es mental. Así, por ejemplo, el psicologismo cree que el significado de las acciones o de las proposiciones, puesto que no es una realidad física, es una realidad mental, algo que reside en -y puede determinarse desde- un elenco de actos o experiencias psicológicos, desde algún tipo de fenómenos inscritos en la corriente de la conciencia.

Quizás el siglo XIX se caracteriza en filosofía por su psicologismo y probablemente el siglo XX se inaugura como una crítica a ese psicologismo, al intento de convertir la psicología en la ciencia fundante de todas las demás. El título de uno de los capítulos de *Los hermanos Karamazov* resume muy bien el pensamiento de la época: “Psicología a todo trapo”. Una acción como un crimen se hace comprensible no al considerar cómo interactúa con las acciones de otros agentes o al analizarla jurídica o económicamente, sino cuando se adopta el punto de vista psicológico, es decir, cuando se presenta la personalidad del criminal de tal modo que la acción adquiere todo su sentido a la luz de su modo de ser, cuando se logra verla como una consecuencia necesaria de un talante, de unos deseos y de unas creencias, cuando se la ve “desde dentro”, cuando se alcanza a ponerse en la piel del criminal. O sea, en la interpretación psicologista, una acción, como en general cualquier fenómeno humano, se nos hace comprensible cuando lo vemos a la luz de sus fuentes psicológicas o, por decirlo de otro modo, cuando lo revivimos desde dentro. Así no es raro oír que comprender una obra de arte consiste en experimentar ante ella las emociones adecuadas, esto es, las que experimentó y “expresó” su autor. Como si el significado de *Romeo y Julieta* quedara determinado por los amores de Shakespeare y comprender ese significado fuera experimentar esos mismos ardorosos sentimientos, como parece sostener *Shakespeare in love*.

Posiblemente un filósofo como Dilthey, el principal valedor de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, resulte muy representativo de esa posición. Las pretensiones psicologistas no tienen especial fuerza en el ámbito de las denominadas “ciencias de la naturaleza”, pero resultan más verosímiles en la esfera de lo que la tradición alemana llama “ciencias del espíritu” y actualmente se etiqueta como “ciencias humanas y/o sociales”; o sea, aquellas disciplinas que versan sobre lo específicamente humano: desde la historia, la filología, el derecho político, o la historia del arte a la literatura comparada, la historia de las religiones o la sociología del conocimiento. Ya la comparación de la denominación “*Geisteswissenschaften*”, típica de la filosofía alemana de finales del XIX, con la anterior inglesa de “*Moral Sciences*” muestra una toma de postura claramente psicologista, pues el rótulo tiende a hacernos creer que lo específicamente humano es el “espíritu”, o sea, la vida mental. En la tradición

inglesa o en la clásica castellana, “ciencias morales” no significa sólo “ética”, o “doctrina de qué es bueno y malo”, sino -etimológicamente- ciencias que estudian las costumbres. De manera que, mientras lo específicamente humano es en el planteamiento clásico -como en el actual de Geertz- la existencia de *mores*, de pautas comportamiento heredadas de la tradición, es decir, de regulaciones simbólicas de la conducta transmitidas culturalmente, sin que se haga referencia alguna a la presunta vida mental del agente, en la perspectiva alemana de finales del diecinueve representada por Dilthey o en el nacimiento de la psicología americana representada por James es precisamente la vida mental, las experiencias psicológicas o el “espíritu”, lo que funciona como diferencia específica<sup>9</sup>. Lo que ahora distingue a los hombres de los animales o de los robots, por semejantes físicamente que puedan resultarles, no es su comportamiento público, el modo en que organizan su existencia, la regulación simbólica de la conducta o la existencia de un derecho civil sino su vida mental. Mientras que para los clásicos, como después para muchos contemporáneos, nuestra diferencia con animales y ordenadores radica en nuestra capacidad de actuar siguiendo reglas -que es una conducta irreducible a la causalidad mecánica<sup>10</sup>- para las posturas psicologistas, la diferencia se establece desde nuestras experiencias psicológicas: los androides o los ordenadores no sienten como nosotros, carecen de nuestras experiencias psicológicas. Son -se dice- “puras máquinas”, sin deseos ni sentimientos, sin aspiraciones ni desencantos, sin dudas y perplejidades.

En el planteamiento psicologista un ser no es racional porque realice conductas que exijan el ejercicio de la razón, porque emprenda por ejemplo una dieta de adelgazamiento, porque juegue a fútbol o porque sea capaz de hacer multiplicaciones con papel y lápiz -conductas que obviamente sólo puede llevar acabo un ser corpóreo, un *animal* racional-. Ahora, “racional” significa “mental”<sup>11</sup> y, por tanto, la racionalidad humana queda constituida por un conjunto de

9 Cfr. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México, 1978; W. James, *Principles of Psychology*, Dover Publications Inc., Nueva York, 1950 y *Compendio de psicología*, Emecé Editor, Buenos Aires, 1951; C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1991.

10 La diferencia entre la conducta de seguir una regla, en la que la comprensión de la norma guía efectivamente el desarrollo de la acción, y la causalidad mecánica puede verse en la comparación entre el modo en que un músico interpreta una partitura y el modo en que un organillo ejecuta la misma melodía. En el caso del organillo, o de ingenios todo lo complicados que se quiera, no se sigue una regla, sino que sólo se causa mecánicamente unos sonidos. Tampoco los ordenadores *siguen* reglas (Cfr. J. R. Searle, *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 53-6).

11 En un trabajo ya clásico, A. Kenny ha explicado las diferencias entre la concepción clásica y la cartesiana de lo propiamente humano. Para Aristóteles, lo específicamente humano

experiencias mentales -que podría llevar a cabo un espíritu puro o una mente desencarnada-. Y no se trata sólo de que ahora supongamos que las dietas de adelgazamiento o el fútbol no prueban la racionalidad humana; la cuestión es que tendemos a pensar que ni siquiera el lenguaje la demuestra: en la postura psicologista, el hombre ya no es racional por hablar, sino por ser presuntamente capaz de pensar sin palabras, con lo que el problema central se convierte en si existe o no un pensamiento sin lenguaje o sin imágenes. Como si un ser fuera más racional por pensar “sin palabras”. Y, del mismo modo, sumar con papel y lápiz no es ya una operación intelectual que revela una capacidad específicamente humana: sumar es una actividad “mental” sólo si se hace “de cabeza”, si se llevan a cabo complicados cálculos sin papel ni lápiz<sup>12</sup>.

En la medida en que se identifique lo específicamente humano con la autoconciencia, con la vida mental interior a cada individuo y a la que sólo cada uno tiene acceso, pues parece que solamente yo sé lo que realmente pienso, quiero y siento (pues los demás sólo pueden conjeturarlo a partir de mi conducta), la corporalidad humana, el ámbito de lo público y lo observable, queda reducido a un mecanismo carente en sí mismo de sentido y significado. Los significados son interiores; es la interioridad psicológica la que confiere los significados. “Cuando yo uso una palabra, dice Zanco Panco en *Alicia a través del espejo* resumiendo toda una filosofía del lenguaje, quiere decir exactamente lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos”<sup>13</sup>. Es la propia subjetividad e interioridad la que proyecta los significados y los sentidos sobre el mundo y las cosas; es la subjetividad la que convierte una caída de H<sub>2</sub>O en una cascada sublime o la

---

es la racionalidad, que no es sino un conjunto de facultades exclusivamente humanas manifestadas en aquellas conductas que los hombres pueden llevar a cabo y el resto de los animales no. Para Descartes, en cambio, lo propiamente humano es “lo mental”, que sustituye a la antigua racionalidad y que pasa a considerarse como autoconciencia caracterizada por la privacidad y la infalibilidad. El concepto de “mente” -que reemplaza al clásico de alma- es ahora el ámbito de lo accesible exclusivamente mediante una introspección infalible: sólo yo sé lo que lo pienso, deseo o siento, y lo sé infaliblemente. (Cfr. A. Kenny, *Cartesian Privacy* en *The Anatomy of the Soul*, Blackwell, Oxford, 1973, pp. 113-28 y *La metafísica de lo mental*, Paidós, Barcelona, 2000).

12 Considerar que prueba más racionalidad sumar de cabeza que haciendo palotes supone identificar el intelecto con experiencias mentales que, en este caso, son imaginativas. Quien suma de cabeza en lugar de hacerlo sobre el papel ha aprendido a sustituir un vehículo sensorial por otro exclusivamente imaginativo. Pero la racionalidad no depende de que se use un vehículo u otro sino de la actividad vehiculada: la conducta de sumar es racional se desarrolle como se desarrolle y no se identifica en ninguno de los dos casos con su apoyo sensorial. Por tanto, la actividad racional de sumar no es un “proceso psicológico” ni tiene el estatuto de “evento psicológico” o de “experiencia mental”, aunque puedan tenerlo sus vehículos sensoriales.

13 Lewis Carroll, *A través del espejo y lo que Alicia encontró al otro lado*, Alianza, Madrid, 1991, p. 116.

que atribuye a un gesto su significado. De suyo, en sí, las realidades naturales, entre las que se incluye nuestro cuerpo, no significan nada. En la medida en que el psicologismo cree que lo específico del hombre es su vida mental abandona su corporalidad a la mecánica.

Seguramente, el origen del dualismo y del psicologismo, la idea de que lo específicamente humano son sus experiencias mentales, se remonta al nacimiento y primer desarrollo de las modernas ciencias de la naturaleza. La nueva física inaugurada por Galileo y Newton parecía explicar, con las nociones únicas de espacio, tiempo y fuerza, los movimientos de todos los cuerpos. La mecánica parecía ofrecer una explicación total del universo, que es la nueva forma que adopta la idea anterior de naturaleza o de mundo. La naturaleza es ahora el universo físico desantropomorfizado, cuerpos en movimiento, que la nueva física puede investigar y explicar mecánicamente, con absoluta y total objetividad. Pues las estrellas o las galaxias son lo que yace enfrente (eso significa etimológicamente “objeto”, *ob-iectum*), lo que el científico puede observar con total imparcialidad y frialdad. El científico, como sujeto de la ciencia, como el ser que investiga, no pertenece al ámbito de lo que estudia ni está comprometido con él, lo mira -con telescopio o sin él- desde fuera. Justo porque el científico mira el firmamento que tiene enfrente o arriba -el cielo estrellado- está fuera de él: para ser exactos, la mirada es perpendicular al plano del universo, del cosmos. El científico moderno no trata ya de comprender desde dentro un mundo en el que vive y se inserta sino que lo ve desde fuera. Como sujeto de la ciencia el científico es perfectamente extramundano: observa y analiza desinteresadamente un mundo objetivo, que se extiende ante su mirada. Como la razón es acósmica, puede estudiar y analizar el mundo como quien asiste a un espectáculo teatral. De la misma manera que el espectador tiene un punto de vista privilegiado e imparcial sobre todo lo que ocurre en el escenario, justo porque no está en el escenario sino enfrente de él, la nueva ciencia de la modernidad asiste imparcial y objetivamente al espectáculo de un mundo -con el que no está comprometido o, mejor, sólo lo está instrumentalmente- como desde fuera. Por eso, se ha hablado en muchas ocasiones no sólo de un proceso moderno de desencantamiento del mundo, como quiere Weber, sino de un proceso de pérdida del mundo, de desmundanización, de des-secularización<sup>14</sup>. Ahora bien, este proceso de desmundanización de la razón es un proceso de descorporalización. Unos versos de Juan Ramón Jiménez lo resumen bien:

14 Cfr. P. Berger y otros, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1979 y D. Innerarity, “Modernidad y postmodernidad” en *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 13-50.

En lo dentro, antes,  
la casa era cuerpo  
y el cuerpo era alma.  
(...)  
Ahora, caminando,  
es el alma cuerpo,  
la casa es el alma<sup>15</sup>.

O, como dice en otro lugar, “y soy yo sólo el pensamiento mío”<sup>16</sup>. El sujeto de la ciencia, la razón, es tan acósmico como incorpóreo. La corporalidad del sujeto que hace ciencia es completamente irrelevante para la ciencia. En la física de la modernidad, el observador y la observado no interactúan porque el observador es un sujeto sólo racional, un ojo que todo lo ve, incorpóreo. Ahora bien, lo más relevante es que esta manera de entender la ciencia y nuestra relación con el cosmos, esta actitud y estos principios metodológicos, se llevan también, ya en el mismo Descartes, tan interesado por la medicina, sobre el cuerpo humano, puesto que éste pertenece a, se incluye en, la *res extensa*, en la naturaleza física. El cuerpo humano puede ser observado con la misma frialdad, objetividad e imparcialidad tanto en su composición como en su funcionamiento que la empleada al analizar las galaxias y sus movimientos. El cuerpo humano es siempre y sólo el cuerpo de otro, no el propio, tal y como aparece a una observación externa, a una exploración científica. No contiene en sí más misterio que los movimientos de los astros; su ser o su funcionamiento es un puro problema científico que resolver, un jeroglífico que la razón podrá leer. Una pura máquina que funciona o se estropea. Quizá sirva de ejemplo el tono del siguiente texto de Descartes en el que explica brevemente el funcionamiento del cuerpo y de algunas de sus funciones:

Para hacer esto más inteligible, explicaré aquí en pocas palabras como está compuesta la máquina de nuestro cuerpo. No hay ya nadie que no sepa que tenemos corazón, un cerebro, un estómago, músculos, nervios, arterias, venas y otras cosas semejantes. Se sabe también que los alimentos que tomamos descienden al estómago y a los intestinos desde donde su jugo, pasando por el hígado y por las venas, se mezcla con la sangre que las venas contienen, y así aumenta su cantidad (...) Todos aquellos a quienes no ha cegado por completo la autoridad de los antiguos, y que han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Harvey sobre la circulación de la sangre, no tienen duda de que todas las venas y arterias

15 J. R. Jiménez, *Trescientos Poemas*, Plaza y Janés, Barcelona, 1974, p. 164.

16 El verso citado pertenece a *Nada en Sonetos espirituales*, en *Antología poética*, Emesa, Madrid 1974, p. 81.

del cuerpo son como arroyos por donde la sangre circula muy deprisa, partiendo de la cavidad derecha del corazón y yendo por la vena arteriosa, cuyas ramas se esparcen por todo el pulmón y, juntas a las de la arteria venosa, por la que pasa del pulmón al lado izquierdo del corazón, va de allí a la gran arteria, cuyas ramas, esparcidas por todo el resto del cuerpo, se unen a las ramas de la vena cava que lleva de nuevo la misma sangre ala cavidad derecha del corazón; de suerte que estas dos cavidades son como esclusas por cada una de las cuales pasa toda la sangre a cada vuelta que da por el cuerpo. Se sabe además ...<sup>17</sup>.

Con todo, la cuestión no acaba aquí, pues este modo de entender el cuerpo -que siempre es el cuerpo de otro- se proyecta sobre el modo de comprender el propio. La misma objetividad de que hacemos gala a la hora de analizar el cuerpo de los demás resulta necesaria a la hora de comprender el propio. Lo vemos y analizamos desde fuera, desde una razón incorpórea y descarnada. Lo que cada uno sabe de su propio cuerpo (que es lo que cabe averiguar de él a través de la observación externa y de la investigación científica) es lo que cualquiera sabría de ellos. Tenemos una percepción *objetiva* -la conseguida a través de un espejo y, sobre todo, de las láminas de anatomía que hemos estudiado desde nuestra infancia- de nuestro cuerpo propio. Es verdad que podemos sentirnos ágiles o pesados, pero en el fondo lo importante para nosotros es el dictamen inapelable de una báscula o de los agujeros del cinturón, pues eso es lo objetivo. Desconsideramos el modo en que nuestro cuerpo nos está dado para centrar nuestra atención en cómo es visto o medido desde fuera. Nuestra concepción de nuestro cuerpo propio no es así más que la de un objeto ante la fría mirada de la razón científica, con lo que de ningún modo recoge el modo en que cada uno de nosotros vive o puede vivir su propio cuerpo o la manera en que cada uno existe corporalmente. Ese aspecto que, sin duda, aparece ahora como “subjetivo” o como “psicológico” se eclipsa ante la omnipresencia de una anatomía, fisiología, etc. que han monopolizado nuestro conocimiento de nuestro propio cuerpo y que, por tanto, ya sólo se nos aparece a nosotros mismos como se les aparece a los demás.

Nuestro cuerpo no consiste así en los ojos mediante los que vemos, la nariz con la que olemos, los pies con los que andamos o las manos con las que tocamos sino sólo en su capacidad de ser visto, olido, movido o tocado. La modernidad no repara en lo que después se ha llamado “cuerpo-sujeto” sino sólo en el cuerpo-objeto. En las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes formula así la concepción del cuerpo:

Me fijaba primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el

17 R. Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, en *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona, 1989, a. VII, p. 86.

nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma (...). En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me sombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos<sup>18</sup>.

Pero como la ciencia no lo explica todo, como la concepción mecanicista del cuerpo deja fuera algo de nosotros mismos, se tiende a ver la realidad humana dividida en dos sectores: lo que explica la física de Newton -o la fisiología de Harvey- y lo que esas ciencias no explican. Se acepta acriticamente que el cuerpo humano y las acciones humanas, al igual que cualquier otro cuerpo y proceso (en el sentido en que los concibe la física) ocupa un lugar en el espacio y está sujeto a las mismas leyes que el resto de los cuerpos físicos. Con lo que el cuerpo humano resulta ser una máquina, “la máquina de nuestro cuerpo” decía Descartes rememorando el título de la obra de Vesalio *De corporis humani fabrica* de 1543. Pero, como también es obvio que ni los fenómenos específicamente humanos ni la conducta humana pueden describirse o explicarse completamente con esas categorías y leyes características de la mecánica, se supone que el ser

18 R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas, Meditación Segunda*, p. 25. Con todo, en otros textos menos conocidos, pertenecientes sobre todo a su correspondencia, Descartes matiza esta posición reintroduciendo para algunos de algún modo lo que ahora se conoce bajo el rótulo de “cuerpo vivido”. En este sentido, resulta de particular interés la carta al Padre Mesland en la que afirma: “Considero que esta palabra de cuerpo es muy equívoca; pues cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos una parte determinada de materia, ni que tenga una magnitud determinada, sino que sólo entendemos toda la materia que está en conjunto unida con el alma de este hombre; de modo que aunque esta materia cambia, y su cantidad aumenta o disminuye, siempre creemos que es el mismo cuerpo, *idem numero*, mientras permanezca junto y unido a la misma alma; y creemos que este cuerpo es todo entero, mientras que tenga en sí todas las disposiciones requeridas para conservar esta unión. [...] no pienso que haya ninguna partícula de nuestros que permanezca el mismo *número* un solo momento, aunque nuestro cuerpo, en tanto que cuerpo humano, permanezca siempre el mismo *número* mientras está unido a la misma alma. E igualmente, en este sentido, él es indivisible” (R. Descartes, Carta al Padre Mesland en *Opera Omnia*, ed. de Adam Tannery, I. Vrin, París, 1965-74, vol. IV, pp. 166-7. Cfr. V. Sanfélix, *Cuerpos Cartesianos*, Comunicación presentada al I Congreso del Área de Filosofía, Toledo, septiembre del 2001).

humano y sus acciones se componen de dos elementos o partes: la que explica la mecánica y la que la mecánica no explica. El ser humano pasa a tener así una dimensión material de la que da cuenta la mecánica (que es lo que ahora entendemos por “cuerpo” y otra inmaterial (que es la que entendemos por “mente”), con lo que el cuerpo humano resulta asimilable a los ingenios mecánicos. No contiene en sí significado o finalidad alguna, que son siempre mentales, por mucho que la mente deba emplear el cuerpo y deba usar bien de él. De nuevo Descartes: “Ninguna de nuestras acciones exteriores puede asegurar a quien la examine que nuestro cuerpo no es una máquina automóvil, sino que también contiene un alma que tiene pensamientos, con la excepción de las palabras o de otros signos deliberadamente producidos en conexión con cosas que aparecen, sin referencia alguna a la pasión”<sup>19</sup>. El problema no es que el dualismo desprecie o minusvalore el cuerpo, como habitualmente se dice. Más bien, lo valora mucho. La consideración mecanicista del cuerpo no implica su desprecio o su falta de valoración, como sabe cualquier mecánico de la Mercedes o de BMW: la gente valora y paga mucho por sus coches. Tampoco la cuestión es que se reconozca o no la íntima unión entre autoconciencia y cuerpo. Pues, en la última de sus *Meditaciones Metafísicas* Descartes sostiene que “yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa” para admitir incluso que la sensación de dolor no es equiparable al conocimiento intelectual y objetivo que un piloto puede tener de que su barco se ha roto sino que “los sentimientos de hambre, sed, dolor, etc. no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella”<sup>20</sup>. De la misma manera en que en las Respuestas a las Cuartas Objeciones sostiene que la diferencia que ha trazado entre alma y cuerpo no significa de suyo que el hombre sea simplemente un espíritu que usa un cuerpo y que el alma está sustancialmente unida al cuerpo<sup>21</sup> y en su correspondencia con Isabel, afirma que cuando nos olvidamos de la filosofía y de la ciencia ateniéndonos a la experiencia real de la vida y a las conversaciones

19 R. Descartes, Carta al Marqués de Newcastle, 23.XI.1646 en R. Descartes, *Opera Omnia*, vol. IV, p. 574, 5-11.

20 R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Sexta Meditación, p. 68.

21 R. Descartes, “Respuestas a las Cuartas Objeciones” en *Meditaciones Metafísicas*, p. 182. Para Bertocci, eso implicaría que, como Descartes postula la sustancia como aquello en lo que los atributos inhiere, para él una sustancia completa o un hombre completo es aquella unión sustancial en la que inhiere los atributos de alma y cuerpo, que son en sí mismos completos. Lo que aproximaría notablemente la posición de Descartes a la de Strawson, como también ha pretendido V. Sanfélix (Cfr. P. A. Bertocci, “Descartes and Marcel on the Person and His Body: A Critique” en *Proceedings of the Aristotelian Society* 68 (1967-8), p. 210.

triviales no reflexivas, cuando no pensamos sino que vivimos, “aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo”<sup>22</sup>. Pero ese no es ahora el problema. La cuestión es el sistema de categorías que se emplea. El problema no es si se aprecia o se desprecia mucho el cuerpo, sino cuál es su estatuto, si mi cuerpo soy yo, una parte de mí, un instrumento a mi servicio, un aparato para actuar en el mundo, un receptáculo de mi interioridad, etc.

Y, entonces, lo claro es que Descartes explica esa unión, esa “mezcla” en términos de causalidad<sup>23</sup>. Que alma y cuerpo están íntimamente unidos, que están mezclados, significa sólo que hay fenómenos anímicos que causan fenómenos corporales de la misma manera en que hay fenómenos corporales que causan fenómenos anímicos. Pero entender así la unión es consagrar, con una nueva vuelta de tuerca, el dualismo. Puesto que Descartes no está manteniendo que A y B son lo mismo, o que A y B son descripciones diferentes de una misma realidad (material una y formal la otra), como hubiera hecho un aristotélico, sino que está sosteniendo que unos fenómenos físicos causan unos psíquicos, y viceversa<sup>24</sup>.

En la concepción dualista y mecanicista, la realidad se compone de dos tipos de cosas, procesos, actos, acontecimientos y leyes: los físicos y los no

22 R. Descartes, Carta a Isabel de Bohemia, 28.VI.1643, en R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Madrid, 1999, p. 36.

23 De nuevo una salvedad. En un momento de su correspondencia con Isabel, Descartes llega a afirmar que el auténtico problema es la incapacidad de la mente humana de concebir con claridad al mismo tiempo la distinción entre el cuerpo y el alma y su unión, que, sin embargo, “todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento”, aunque inmediatamente añade “y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y los accidentes que le acaecen” (R. Descartes, Carta a Isabel de Bohemia, 28.VI.1643, p. 37).

24 Pese a todas sus protestas contra el dualismo, el planteamiento causal sigue presente en autores como Searle. Pues para él, por mucho que afirme reiteradamente que la conciencia es un fenómeno natural, una parte de nuestra vida biológica “como la digestión o la fotosíntesis”, un producto de nuestro cerebro, define la conciencia en términos de privacidad epistemológica: la conciencia es un fenómeno “mental” cualitativo, subjetivo. “Los estados de conciencia son cualitativos en el sentido de que para el estado de conciencia “sentir dolor o preocuparse por la situación económica- hay algo que ella siente como estar en ese estado, y son subjetivos en el sentido de que existen sólo cuando los experimenta un ser humano o alguna otra clase de ‘sujeto’”. Su concepción de qué es un estado de conciencia, una experiencia mental privada, pues sólo la conoce quien la experimenta, se patentiza en su ejemplo del dolor, al que acude reiteradamente: el dolor es lo que uno siente cuando le pegan un buen pellizco en el brazo. O sea, una sensación “cualitativamente distinta de cualquier otra- subjetiva tanto epistemológica como ontológicamente pues no sólo es conocida exclusivamente sólo por quien la experimenta sino que su ser es justamente su ser experimentado. Con lo que la sensación, que es un *qualia* mental, sólo existe en primera persona; sólo existe en cuanto que yo u otro sujeto las siente; pero obviamente cada uno la suya.

físicos, los psicológicos, que se corresponden con lo que consideramos objetivo y subjetivo. Como la física monopoliza el ámbito de lo objetivo, todo lo que la física no puede describir pasa a caer bajo el ámbito de lo subjetivo que es estudiado por la psicología. Piénsese, por ejemplo, en el cambio de localización que la poesía experimenta. Como la poesía, para la modernidad, no describe ya un mundo objetivo, pasa a describir (o, mejor, a expresar nuestra afectividad, nuestros sentimientos, frente a ese mundo. Brevemente: lo que no es físico, es mental<sup>25</sup>. Buena muestra de ello es el tratamiento que desde Descartes y Locke se viene haciendo de la percepción sensible, que resulta ser una teoría causal de la percepción: una sensación es una experiencia psicológica, una idea en nuestra mente (los colores o el dolor, por ejemplo), causada por un estímulo físico<sup>26</sup>. Como el color no es una propiedad física de las cosas, no es una cualidad primaria, en terminología de Locke, pasa a ser una cualidad secundaria, sólo una

---

La conexión entre los fenómenos fisiológicos, que existen objetivamente, en tercera persona y accesibles a la observación de todos, y esos fenómenos mentales que sólo existen en primera persona, esos fenómenos mentales intrínsecamente subjetivos es causal. Los fenómenos neurofisiológicos *causan* fenómenos mentales, como un pellizco *causa* un dolor. Con todo, para evitar un dualismo ontológico, Searle sostiene que esa causalidad no es la típica causalidad humeana en la que un evento A (el golpe de una bola de billar) causa un evento B (que otra bola se mueva), lo que implicaría que hay dos eventos ontológicamente distintos A y B, sino que se trata más bien de una causalidad del tipo que hay cuando se dice que algo cae por la fuerza de la gravedad (que no es un acontecimiento) o que la solidez de la mesa (que tampoco es un acontecimiento) se explica por la conducta de las moléculas que la componen. “Procesos de bajo nivel en el cerebro, causan mi presente estado de conciencia, pero ese estado no es una entidad separada de mi cerebro; al contrario no es sino un rasgo de mi cerebro en el momento presente”. De esta manera los estados de conciencia no son eventos distintos de los cerebrales que los causan, sino propiedades emergentes. Como la causalidad lo es de rasgos emergentes (no de eventos ontológicamente distintos), Searle cree haber encontrado la solución del problema tradicional mente-cuerpo de un modo “que evita tanto el dualismo como el materialismo, o al menos, el modo tradicional de concebirlos”. (Cfr. J. R. Searle, *El misterio de la conciencia*, op. cit. Cfr. también sus obras anteriores *El descubrimiento de la mente*, Grijalbo, Barcelona, 1994; *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992 y *Mentes, cerebros y ciencia*, también citado.

25 El análisis de Hume de las proposiciones “X es bello” o “X es bueno” en términos de “Me gusta X” resulta paradigmático; como puede ser reveladora la definición kantiana de sentimiento: “lo subjetivo en una representación, *lo que no puede de ningún modo llegar a ser un elemento de conocimiento*, es el placer o el dolor que con ella que va unido, pues por medio de él no conozco nada del objeto, aunque él pueda ser el efecto de algún conocimiento” (I. Kant, *Crítica del juicio. Introducción*, VII, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 118. Ak V 189).

26 Las percepciones externas, define Descartes, son las “causadas (al menos cuando nuestra opinión no es falsa) por estos objetos (externos), que producen ciertos movimientos en los órganos de los sentidos externos, produciéndolos también a través de los nervios, en el cerebro, y estos hacen que el alma los sienta. Así cuando vemos la luz de una antorcha y oímos el sonido de una campana, este sonido y esta luz son dos acciones diversas que sólo por el hecho de que producen dos movimientos diversos en algunos de nuestros nervios y, por medio de ellos, en el

idea en nuestra mente, causada por esas propiedades físicas de las cosas que son las cualidades primarias, o sea sólo una experiencia mental causada por determinados mecanismos fisiológicos<sup>27</sup>. Con lo que el rojo pasa a ser definido como la *impresión visual* (una realidad psicológica, un fenómeno mental) causada, a través del complejo funcionamiento de nuestros órganos sensoriales, por una radiación con una determinada longitud de onda.

Paralelamente, el dolor, el dolor de estómago, pasa a ser una experiencia mental causada, a través de un complicadísimo engranaje, por algo que sucede en o con el estómago. De tal manera que, como la sensación de dolor es una realidad psicológica, mental y no física, cabe sentir dolor en los pies, aunque uno ya no los tenga, como sucede en determinadas ocasiones, en los cuadros de miembro fantasma, por ejemplo. El dolor se entiende así como una experiencia mental causada por nuestro cuerpo. No hay, estrictamente hablando, un dolor corporal. Lo que hay es un dolor mental causado por nuestro cuerpo. No se trata ya, como pretendían los clásicos, de que como seres orgánicos sintamos el mundo y a nosotros mismos dentro de él, se trata de que nuestra mente percibe unas sensaciones causalmente conectadas con unos procesos mecánicos. Y la diferencia es notable.

Los seres humanos empiezan así a entenderse así mismos como compuestos de dos elementos: el físico y el psicológico. Wittgenstein resumió, para criticarla, magistralmente esta posición: “Paralelismo desorientador: la psicología trata de los procesos en la esfera psíquica como la física en la esfera física”<sup>28</sup>. Comienza a pensarse que un ser humano se compone de dos elementos, un cuerpo y un alma, una *res extensa* perfectamente explicable por la ciencia natural y una *res cogitans* que es la que se encarga de hacer esa ciencia natural; y comienza también a pensarse que todos los fenómenos típicamente humanos

---

cerebro, dan en el alma dos sensaciones diferentes, que referimos de tal modo a los objetos que suponemos ser sus causas, que pensamos ver la antorcha misma y oír la campana, y no solamente sentir los movimientos que vienen de ellas” (R. Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, a. 22, p. 96. Cfr. también a. 13, p 91).

27 “Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo *idea*; y a la potencia para producir cualquier idea en la mente, llamo *cualidad* del sujeto en quien reside ese poder. Así, una bola de nieve tiene la potencia de producir en nosotros las *ideas* de blanco, frío y redondo; a esas potencias para producir en nosotros esas ideas, en cuanto que están en la bola de nieve, las llamo *cualidades*; y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, las llamo *ideas*; de las cuales ideas, si algunas veces hablo como estando en las cosas mismas, quiero que se me entienda que significan esas cualidades en los objetos que producen esas ideas en nosotros”. (J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro I, cap. 8, 8, FCE, México, 1986, pp. 112-3.

28 L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Madrid, 1988, 571.

pueden igualmente descomponerse de ese modo. Levantar el brazo voluntariamente pasa a comprenderse en términos de un acto de voluntad que causa (a través de complicados engranajes fisiológicos) que el brazo se levante; de la misma manera que llorar de tristeza empieza a comprenderse en términos de un sentimiento psicológico, la tristeza, que causa el llanto. Obviamente, no se tardará en pensar que, de la misma manera que cabe una ciencia que explica los fenómenos físicos, es posible desarrollar otra que explique los actos y procesos psicológicos, hay también una mecánica psicológica y que, finalmente, nos será dado engranar ambas mecánicas analizando los mecanismos -el sistema nervioso, por ejemplo- que permite pasar del ámbito físico al mental, como ya se ha insinuado a propósito de los colores.

Se generaliza así una autoconciencia del hombre en términos de alma *más* cuerpo, de un fantasma -la autoconciencia- que anida dentro de una máquina -el cuerpo-, por usar la célebre expresión de Ryle<sup>29</sup>. Como el ser humano no deja de ser una realidad material que ocupa un lugar en el espacio y se encuentra, por lo tanto, sujeto a las mismas leyes físicas y mecánicas que el resto de los cuerpos padecen o disfrutan y sin embargo realiza acciones que no pueden comprenderse desde esas leyes, se termina por suponer que dispone, además de ese cuerpo físico visible, de una cosa o aparato psicológico. Con lo que, para el dualismo, en palabras de Ryle, “las mentes son cosas, aunque de un tipo distinto de los cuerpos”<sup>30</sup>. Con lo que se termina por creer que hay dos tipos de cosas: las físicas y las mentales; del mismo modo en que hay operaciones propias del cuerpo y operaciones propias de la mente, hechos físicos y hechos mentales, causas y procesos físicos y causas y procesos mentales.

Aristóteles, al hablar del olfato, había advertido con razón que oler, captar un olor, no es un proceso meramente biológico, algo que uno puede describir con términos puramente mecánicos<sup>31</sup>, y -en la misma línea- está claro que sentir peso no es una actividad física que en sí misma pese. Pero entonces surge la tentación de pensar que la percepción, oler o sentir peso, en la medida en que no es simplemente un proceso fisiológico, es un proceso o acto “mental” que se añade al proceso fisiológico. Pero esta segunda tesis (la percepción es un fenómeno mental) no se deduce de la afirmación aristotélica. Aristóteles no convierte la sensación en un acontecimiento o experiencia mental, dice sólo que no puede describirse fisiológicamente. Pero eso no es postular una “experiencia psicológica”. Dicho de otro modo: de que algo *no* pueda ser descrito

29 Véase el cap. primero de G. Ryle, *El concepto de lo mental*, Eudeba, Buenos Aires, 1967.

30 G. Ryle, *El concepto de lo mental*, p. 22.

31 Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma* II, 12: 424 b 17.

como *proceso fisiológico* no se deduce que deba ser descrito como un *proceso no-fisiológico*. De que el ser humano y los fenómenos específicamente humanos no puedan ser descritos mecánicamente no se sigue que se compongan de dos elementos, uno que puede ser descrito materialmente y otro que debe ser descrito inmaterialmente, no se sigue, en definitiva, que a la descripción mecánica haya que añadirle otra paramecánica. Significa sólo que la descripción del ser humano y de su conducta específica requiere categorías propias.

A fin de cuentas, como ha explicado Strawson, hay una primitividad lógica del concepto de persona, es decir, no podemos entender qué es una persona partiendo de los conceptos de mente y de cuerpo, sino que sólo podemos entender los segundos a partir del primero. Primero pensamos en términos de personas, de gente, y después adscribimos a las personas, a la gente, predicados físicos y mentales. Con otras palabras, el concepto de persona no se obtiene al sumar mentes y cuerpos, sino que mentes y cuerpos son mentes y cuerpos de personas<sup>32</sup>.

Para Ryle, el dualismo que divide los fenómenos específicamente humanos en dos elementos, uno físico y otro mental, y que consiguientemente pretende reducir la corporalidad humana a una pura mecánica nace de un error categorial, de una confusión en la lógica de los conceptos, consistente en considerar la totalidad o la clase de elementos como un miembro adicional de la clase de la que son miembros los otros elementos. Cabe acudir a un ejemplo del propio Ryle: si alguien va a Oxford (o a cualquier otra universidad, la propia por ejemplo), puede ver el edificio de la facultad de filosofía o antropología, o los edificios correspondientes a los distintos *colleges*, pero no puede *ver* la Universidad de Oxford. Pero no porque la Universidad de Oxford sea algo invisible que hubiera que añadir a los edificios visibles que la componen, sino simplemente porque no es un edificio. La universidad no es un elemento “espiritual” que haya que sumar a los elementos materiales que la componen para dar como resultado la Universidad misma. Igual que el fuerte espíritu de cuerpo de un equipo de fútbol no es un misterioso jugador número 12 invisible y especialmente robusto; y de la misma manera en que el alma no es un elemento inmaterial que haya que añadir a los elementos materiales, los órganos, que componen un organismo para obtener un ser vivo. Ni la Universidad de Oxford, ni el espíritu de cuerpo ni el alma son “órganos o elementos espirituales a sumar a los materiales”; no son un elemento psicológico que haya que añadir a los órganos corporales o

32 El uso que Strawson hace de “persona” no tiene especiales connotaciones metafísicas. Creo que lo usa al modo en que en estas páginas se ha usado “gente” o como coloquialmente podría hablarse de “un tío”, “un gachó”, etc. Cfr. P. F. Strawson, *Individuos*, Tecnos, Madrid, 1989. Los límites de un planteamiento como el de Strawson han sido puestos de relieve, por ejemplo, por P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

a las facultades sino la forma de organizar esos distintos elementos para que funcionen; no son un miembro adicional (especialmente misterioso) de la clase de la que son miembros los elementos organizados.

Por eso, que una descripción física, material, del ser humano y de sus acciones resulte muy incompleta no obliga a postular una “parte” o elemento “espiritual” que añadir a esos elementos materiales que sí resultan bien descritos. El espíritu humano no es un elemento que rellene los huecos y vacíos que dejan las descripciones mecánicas del hombre y de lo humano<sup>33</sup>. La dimensión espiritual del hombre no puede entenderse en términos de aparatos psicológicos o de “cositas” inmatrimales. Sea lo que sea, la espiritualidad del hombre no es una maquina psicológica. Por su parte, de ninguna manera puede comprenderse cabalmente el cuerpo humano en términos mecánicos: contiene en sí un significado. Como luego se verá, hay significados corporales, como los de los gestos, por ejemplo. No todo significado es mental. Una caricia contiene intrínsecamente un significado. No tiene sentido descomponer una caricia en dos elementos constitutivos (uno mental que presta el significado y otro mecánico-corporal). Si se descompone así, la caricia resulta imposible.

Prolongando estos planteamientos dualistas, tras el nacimiento de las nuevas ciencias -desde la Ilustración también el de las ciencias sociales y culturales- se ha ido consolidando a lo largo de la modernidad una concepción del hombre que Geertz ha calificado justamente de estratigráfica. Se piensa generalizadamente que el ser humano se compone de elementos, de estratos o de niveles. En esa concepción, escribe, “el hombre es un compuesto en varios ‘niveles’, cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustenta a los que están arriba. Cuando uno analiza al hombre quita capa tras capa, y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra que está por debajo. Si se quitan las abigarradas formas de la cultura encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización social. Si se quitan estas, halla uno los factores psicológicos subyacentes -las “necesidades básicas” o lo que fuere- que les prestan su apoyo y las hacen posibles. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos -anatómicos, fisiológicos, neurológicos- de todo el edificio de la vida humana”<sup>34</sup>.

Así, en esta concepción típicamente ilustrada, cualquier fenómeno específicamente humano puede descomponerse en elementos o en factores: el

33 Sobre la cuestión véase G. E. M. Anscombe, “La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre” en *Anuario Filosófico* 13/1 (1980), pp. 27-39.

34 C. Geertz, “El impacto del concepto de cultura sobre el concepto de hombre” en *La interpretación de las culturas*, p. 46.

biológico, el psicológico, el social, etc. Pero este modelo estratigráfico responde a una convicción tan enraizada como falaz según la cual si hay una pluralidad de ciencias que describen un fenómeno, entonces ese fenómeno está compuesto de los elementos que describen cada una de esas ciencias. Si cabe hacer neurofisiología, psicología o sociología de las emociones, por ejemplo, entonces las emociones constan de elementos (a veces se dice “factores”) neurofisiológicos, psicológicos y sociológicos. Semejante planteamiento -que no deja de ser un epígono del dualismo cartesiano- responde, para volver a decirlo con Ryle, a un error categorial, a un error en la interpretación de nuestros conceptos. Porque de que haya una pluralidad de descripciones de una realidad no se sigue de ninguna manera que la realidad se componga de una pluralidad de elementos descritos por cada una de las descripciones. Que haya, por ejemplo, una pluralidad de descripciones de las emociones significa que ninguna de las perspectivas posibles en su estudio puede anular las demás, o sea, que hay necesariamente una pluralidad de puntos de vista sobre las emociones, pero no que una emoción *se componga de* los elementos descritos desde cada perspectiva. No es lo mismo describir parcialmente (al menos en el sentido de que el punto de vista adoptado no excluye otros) una realidad total que describir totalmente una parte de esa totalidad. Y la cuestión no es una sutileza lógica; tiene una importancia antropológica radical.

Ni el ser humano ni los fenómenos específicamente humanos son realidades moleculares cuyos átomos se estudian desde diversas ciencias. Lo que hay es simplemente una pluralidad irreductible de ciencias o de descripciones de lo humano. Además, tampoco la metáfora estratigráfica resulta útil, porque el presunto “elemento” o “nivel” biológico no actúa como “fundamento” de los demás. Según lo que después se verá, lo que suele denominarse “biología humana” es en sí misma un producto cultural; de la misma manera en que lo que podría llamarse “estructura psicológica” del ser humano no es más básica que -ni fundante de- los fenómenos culturales, al menos desde el momento en que el desarrollo psicológico humano sólo pueda producirse en un entorno sociocultural.

### III. LA CRITICA AL PSICOLOGISMO Y AL MECANICISMO

Las corrientes más importantes de la filosofía del siglo XX tienen como su fuente común la crítica al psicologismo típico del XIX. La fenomenología, la hermenéutica- la filosofía analítica o la dialéctica coinciden en su rechazo frontal de la tesis que identifica lo específicamente humano con experiencias mentales o con vivencias psicológicas de cualquier tipo. Comprender lo específicamente humano, entender el significado de una proposición, de una acción

o, en general, comprender un fenómeno humano no es, como pretendió Dilthey, revivir su presunta fuente psicológica.

La postura de Wittgenstein, uno de los fundadores de la filosofía analítica, representa muy bien los nuevos enfoques antipsicologistas a la hora de determinar qué es lo específicamente humano. Frente a los intentos de convertir la introspección -el análisis de la autoconciencia- en el método fundamental de la psicología y de las ciencias humanas, Wittgenstein da un rodeo lingüístico. Para comprender lo específicamente humano no hay que examinarse a uno mismo por dentro; se debe más bien aclarar el lenguaje psicológico, el modo en que en contextos no filosóficos, situaciones ordinarias de la vida corriente, hablamos de nosotros mismos y de los demás, nos describimos a nosotros mismos ya los demás, e intentamos narrar -y, por tanto, comprender- nuestra conducta y la ajena. El mejor método para aclarar qué es la voluntad, la afectividad o la memoria es dilucidar el significado de los términos correspondientes analizando su uso y haciendo patente de qué estamos hablando cuando los empleamos.

Conforme ha ido desenmarañando los modos en que realmente nos describimos, la filosofía analítica de lo mental no sólo ha ido denunciando los errores categoriales más característicos de la psicología como ciencia (los que se cometen cuando se cree estar hablando de una cosa, o de un tipo de cosa, cuando en realidad se está hablando de otra de otro tipo) sino que ha ido mirando a la vez tanto una concepción dualista del hombre y de la vida humana (ese planteamiento psicologista según el cual lo específicamente humano es una vida mental o un conjunto de experiencias psicológicas que dan sentido a nuestra conducta convirtiendo en *humanos* unos movimientos físicos) como las concepciones mecanicistas. El análisis del modo en que hablamos realmente unos de otros y -dentro de ese contexto intersubjetivo- de nosotros mismos acaba por ofrecer toda una nueva cartografía de lo específicamente humano, que no puede entenderse ya en términos ni psicológicos ni fisiológicos. Porque lo específico de la conducta humana es su significado, que no puede determinarse ni desde hechos mentales ni desde rasgos del mundo sino desde sistemas simbólicos, algo que no es ni físico ni psicológico, ni material ni mental. Al aclarar el modo en que hablamos de nosotros mismos, al esclarecer de qué estamos hablando cuando usamos términos típicamente psicológicos, cuando empleamos palabras como “voluntario”, “inteligente”, “adrede”, “sentimientos”, “yo”, etc., los analíticos han hecho patente que su significado no se fija ni por presuntos hechos o realidades psicológicas, por un misterioso elenco de experiencias mentales a las que tuviéramos acceso mediante un infalible y privado ejercicio de introspección, ni tampoco por escondidos hechos o eventos neurofisiológicos. No es lo mismo, por acudir a un conocido ejemplo, tener un tic en el ojo que guiñarlo pícaramente, por indiscernibles que ambos fenómenos puedan resultar neurofisiológicamente<sup>35</sup>. Como tampoco la diferencia puede

establecerse en términos de “intenciones” entendidas como actos mentales. Porque, ¿qué actos mentales o qué eventos neurofisiológicos distinguen un *tic* de un *guiño pícaro*, a éste de la *imitación* de un guiño pícaro, a esta imitación de los trabajosos *ensayos* de un payaso profesional para aprender a imitar un guiño pícaro, o a estos ensayos de la efectiva representación del *sketch* circense? La persona en cuestión respondería a la pregunta “¿qué estás haciendo?” -o sea, describiría su conducta- de modos diferentes según estuviera ocupado con sus tics, sus imitaciones, sus ensayos o sus *sketchs*, porque tales comportamientos son realmente distintos, aunque la diferencia no venga dada por ningún suceso corporal ni por ninguna experiencia mental. De la misma manera en que una sonrisa encantadora y una mueca sardónica se distinguen realmente, aunque no haya entre ambos gestos ninguna diferencia muscular. Si a alguien le dicen que a otro le ha tocado la lotería y esboza una sonrisa, entonces sonrío encantadoramente al alegrarse del bien ajeno, mientras que si alguien realiza el mismo movimiento muscular y experimenta la misma alegría cuando le comunican que su padre ha muerto, y se regocija al pensar en la herencia que recibirá, no decimos de él que sonría encantadoramente, sino que hace una mueca horrible. Y hay diferencia real entre las dos cosas, aunque no sea muscular ni resida en intenciones o actos mentales: una mueca no es horrible porque el que la hace tenga la intención de hacer muecas horribles, sino porque es lamentable alegrarse de la muerte paterna por la herencia que se recibirá.

De manera similar, la diferencia entre un tic y un guiño, entre imitar a alguien y ensayar una imitación, entre firmar en blanco y enseñar la propia firma, quitarse el sombrero y saludar, o desperezarse estirando el brazo y votar a mano alzada no viene dada por hecho psicológico o neurofisiológico alguno sino por instituciones culturales como circos, entrenamientos y parlamentos. Lo que convierte al hecho físico de que un brazo se levante en la acción de votar no es la intención de votar, sino el que nos encontremos en una votación a mano alzada. Tampoco una acción es voluntaria porque vaya acompañada de un acto de voluntad o de un hecho neurofisiológico; ni el problema existencial de llegar a ser un yo se resuelve postulando la existencia de una misteriosa entidad psicológica llamada “el yo” de la misma manera en que no cabe entender los sentimientos en términos de sensaciones internas a las que se adjunta una alteración orgánica. Lo específicamente humano no es una vivencia psicológica que se añada a un acontecimiento o hecho corporal.

Si lo específicamente humano no es una vivencia psicológica que se adjunte a nuestros movimientos físicos, si el significado de acciones tan específicamente

35 El ejemplo proviene de G. Ryle y es utilizado por C. Geertz en "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en *La interpretación de las culturas*, pp. 21-2.

humanas como votar o saludar no está determinado por acontecimiento mental alguno en la cabeza de quienes las realizan, ¿qué es entonces lo específicamente humano? ¿Qué convierte al acto físico de quitarse el sombrero en la acción de saludar o al de levantar el brazo en la de votar? Una respuesta muy obvia es: levantar el brazo *es* votar en un contexto o una situación determinada (por ejemplo, cuando se está tomando una decisión democrática en un grupo que previamente ha definido que para votar hay que levantar el brazo) de la misma manera en que quitarse el sombrero *es* saludar en una sociedad en la que se saluda quitándose el sombrero. No se trata, por tanto, de que una acción específicamente humana se componga de dos elementos, uno físico y uno mental, sino sólo de uno en un determinado contexto, en una precisa situación que está determinada simbólicamente, y no biológicamente. Lo específicamente humano no es la realización simultánea de un doblete de actos sino la regulación simbólica de la conducta. El significado de levantar el brazo (esto es, votar) no depende de ley o realidad biológica alguna sino del sistema simbólico en el que nos encontramos, porque al votar no estamos siguiendo una causalidad natural o biológica sino que estamos actuando siguiendo una norma, las normas que determinan que hay que hacer para que un voto sea válido. Por eso, para comprender la acción de votar no interesan demasiado las leyes fisiológicas que explican los movimientos del brazo: importan las normas que definen qué y cómo se vota. Para comprender qué es votar a favor de la proposición de ley de los nuevos presupuestos generales del Estado lo que hay que hacer es saber qué leyes rigen el funcionamiento del Congreso y del Senado y qué son los presupuestos generales del Estado.

Como ni los votos, ni los parlamentos ni los presupuestos generales del Estado tienen un correlato o una base biológica o genética, no hay una regulación biológica o genética de nuestro comportamiento dentro del o espacio que esas realidades hacen posible. Por lo que no cabe pensar que el desarrollo futuro de la neurología o de nuestras investigaciones sobre el genoma humano permitirá comprender o dar cuenta del derecho administrativo, de qué es una partida presupuestaria o un asiento contable. No puede haber controles biológicos de unas conductas que en sí se definen simbólicamente.

Podrá haber todas las leyes fisiológicas que se quiera para explicar cómo se levanta el brazo, pero no caben regulaciones biológicas de las votaciones, por mucho que levantar el brazo en un preciso momento y dada una determinada legislación *sea* votar; puesto que, en otra situación y apelando a otras costumbres sociales, las causalidades neurofisiológicas que explican como levantamos el brazo siguen siendo las misma y, sin embargo, lo que estamos haciendo no es votar sino saludar a quien pasa por la acera de enfrente.

Así, en general, cabe decir que lo específicamente humano, lo que nos distingue de los animales es que regulamos, pautamos simbólicamente, nuestra

conducta. Determinamos nuestro comportamiento siguiendo no causalidades biológicas sino normas culturales. Por eso, antes se ha dicho que lo que nos distingue de los demás seres es la existencia de *mores*, de costumbres, que hacen humano nuestro comportamiento. Comer es para nosotros una acción humana porque comemos siguiendo toda una serie de preceptos y costumbres culturales; comemos a unas horas y no a otras, comemos unos alimentos y no otros, los cocinamos de unas maneras precisas y seguimos un orden concreto. Es toda esa pautación simbólica de la comida la que la convierte en una conducta humana, incluso si decidiéramos saltarnos todas las reglas. Por eso, lo humano, lo específicamente humano, no es tanto una conducta concreta u otra (como si tomar el té a las cinco fuera más humano que comer saltamontes) sino el realizar cualquiera siguiendo unas *mores*, unas costumbres o tradiciones que constituyen el estilo de vida, el modo de comportamiento que los humanos nos hemos dado a nosotros mismos y que aprendemos en el seno de las colectividades en que nos socializamos.

#### IV. LA AUTOINTERPRETACIÓN HUMANA

Se ha insistido ya en que lo específicamente humano no es una corriente mental psicológica que se añada a nuestros actos corporales y en que el significado de los fenómenos humanos no viene dado por una interioridad psicológica que haya que revivir; se ha tratado de poner de relieve que, por ejemplo, los significados de las proposiciones que utilizamos no son vivencias, representaciones o ideas psicológicas; se ha procurado subrayar que lo específicamente humano es la necesidad de pautar simbólicamente la conducta, que, en el caso del ser humano, no hay controladores biológicos del comportamiento, sino que, en lugar de actuar según causalidades biopsicológicas, nos comportamos siguiendo *mores*, tradiciones, que configuran nuestra conducta como humana, justamente como distinta a la animal o bestial, que es la que sólo responde a causalidades. Ahora interesa advertir que esa necesidad de pautar simbólicamente la propia conducta, de interpretarse a sí mismo y al mundo en que se vive, se corresponde con una auténtica autointerpretación, que ser humano es autointerpretarse y que, por último, esa autointerpretación no es algo que se añada a una realidad que presuntamente somos en sí, sino que nos constituye.

Justo porque nuestra naturaleza biológica está abierta al mundo y es plástica e indeterminada, no tenemos más remedio que interpretar, tratar de aclararnos con nosotros mismos y con el mundo dentro del que vivimos. Ahora bien, lo que ahora importa es que sólo podemos actuar desde esa interpretación del mundo y de nosotros mismos. Sólo podemos actuar desde una idea de qué pasa y de qué nos pasa, lo que implica una cierta idea de qué es el mundo, de qué es lo que está pasando y de quiénes somos nosotros, a los que les pasa lo que está

pasando. De otra manera y coloquialmente, nos quedamos perplejos y paralizados, no podemos organizar una conducta si no sabemos qué pintamos en un lugar, si no tenemos una cierta idea de qué está sucediendo y cuál es nuestro papel en semejante situación. No podemos actuar si no alcanzamos una cierta comprensión del mundo y de nosotros mismos dentro de él. Pero lo curioso es que esa “cierta comprensión” supone toda una interpretación, no es algo dado de antemano que sólo haya que reconocer. Saber de qué va algo o alguien no es catalogar o registrar objetivamente: es interpretar. A fin de cuentas, de qué va alguien respecto de nosotros depende de -es correlativo con- de qué va cada uno de nosotros respecto de él. No se trata tanto de consignar objetividades ahí fuera cuanto de situarse en un juego de interpretaciones mutuas.

No podemos actuar en el mundo si no tenemos ni idea de lo que pasa, si no lo interpretamos; y no nos cabe interpretar el mundo sin una interpretación de nosotros mismos. De nuevo hay que subrayar que la comprensión de sí y la comprensión del mundo no acontecen por separado, no son cosas distintas e independientes. Comprenderse a sí mismo es siempre comprender dónde se está, y viceversa. No se aclara consigo mismo, no se entiende a sí mismo, quien no sabe qué pinta en el sitio en el que está. Por eso, en la medida en que la conducta humana no está regulada biológicamente sino que se estructura desde un sistema simbólico-cultural que posibilita una comprensión de sí en el mundo, toda actuación humana implica una cierta idea o imagen de sí, de qué es el hombre, o de cómo se espera que un ser humano actúe en esas circunstancias. Esa necesidad de poseer una cierta idea o imagen de sí (que es fruto de toda una autointerpretación) para poder actuar puede verse en casi todas las actividades de la vida ordinaria, incluidas actividades tan elementales como peinarse o vestirse. Porque, habitualmente, cuando uno se peina o se viste, elige un peinado o una ropa que le parece que le va, es decir, que manifiesta al exterior la idea o imagen que uno tiene de sí. No cabe peinarse o vestirse sin tener una cierta idea de sí. Por eso, los animales no se peinan, no se adecuan a la imagen que quieren dar. Como mucho, como los gatos, se atusan el pelo, que no es lo mismo.

Quizá el antropólogo contemporáneo que primero y mejor describió la necesidad del ser humano de poseer una imagen o idea de sí, una autointerpretación, para poder desarrollar su conducta haya sido Gehlen, quien comienza su obra *El hombre* afirmando que, a diferencia de los demás animales, el hombre debe interpretarse a sí mismo, adoptar una postura respecto de sí y, desde esa interpretación, organizar su conducta<sup>36</sup>.

Como para poder vivir, el ser humano necesita interpretarse e interpretar lo que le pasa, la existencia humana es siempre reflexiva. Frente a la inmediatez

36 Cfr. A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 9-10.

característica de la vida animal, la existencia humana está siempre mediada por una reflexión. Los hombres no son nunca lo que son, nunca se agotan en ser lo que son, sino que mantienen siempre una relación con eso que son. Con lo que resulta justa la definición de Taylor: animales que se autointerpretan<sup>37</sup>. Por eso, hay que subrayar que un *ethos*, un estilo de vida, es siempre una creación humana, algo que nosotros mismos hemos configurado. Porque, si lo que nos distingue de los animales es nuestro *ethos*, o sea, el modo humano de conducirnos, entonces hay una auténtica invención de lo humano<sup>38</sup>. En cierto sentido, lo propio de la naturaleza humana es la necesidad del ser humano de darse a sí mismo su propia humanidad<sup>39</sup>. No hay tal cosa como un modo de actuar, un *ethos*, humano que sea espontáneo, resultado de la dinámica biológica. Mientras que un chimpancé no ha de inventarse en qué consiste ser chimpancé y cuál es la conducta adecuada y digna de un chimpancé, la peculiaridad de la naturaleza humana estriba precisamente en la necesidad imperiosa de inventarse ambas cosas. Y así, según se ha señalado antes, como la vida humana es reflexiva, como no es inmediata sino que es siempre una interpretación de sí realizada desde un determinado sistema simbólico, es siempre un producto artístico de sí misma<sup>40</sup>.

Como el ser humano es el animal que se autointerpreta, no es sólo el *objeto* de la antropología; es sobre todo su sujeto: un ser capaz de hacer ciencia,

37 Ch. Taylor, "Self-interpreting Animals", en *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. En una línea parecida, que tiene como la de Taylor una clara resonancia heideggeriana, Spaemann ha reinterpretado así la noción clásica de persona. Para él, "nadie es pura y simplemente lo que es", "quiénes somos no se identifica evidentemente con lo que somos". Porque el ser humano es lo que es de manera diferente a como el resto de las cosas lo son. Las cosas se agotan en ser lo que son, pero el ser humano no, porque mantiene una relación con eso que es. Por eso es un alguien, y no un algo, un quién y no un qué (Cfr. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Eunsa, Pamplona, 2000).

38 Cfr. H. Marín, *La invención de lo humano*, Iberoamericana, Madrid, 1997.

39 El arqueólogo Graham Clarck la ha resumido con claridad: "a diferencia de otros animales, cuyas pautas de conducta vienen determinadas por su pertenencia a una especie, están programadas en su herencia genética y son homogéneas dentro de las poblaciones reproductoras, con sólo pequeñas excepciones locales, los seres humanos acatan por esencia las costumbres y valores de las sociedades a las cuales pertenecen, unas sociedades que al estar históricamente constituidas son necesariamente únicas. Los hombres no alcanzaron la dignidad humana a través de la participación en una conducta generalizada, ni consiguieron sus máximos logros accediendo al *status* abstracto de seres civilizados. Al contrario, alcanzaron su humanidad en virtud de su participación en culturas específicas y civilizaciones concretas" (G. Clarck, *La identidad del hombre vista por un arqueólogo*, Paidós, Barcelona, 1985, pp. 206-7).

40 Como cada *ethos*, cada estilo de vida que los hombres se han dado a sí mismos, supone una interpretación distinta de en qué consiste ser un ser humano, cada cultura es una versión de lo humano. Ahora bien, que cada cultura sea una versión distinta de lo humano, que cada *ethos* sea una interpretación diferente del hombre, en modo alguno significa que todos los estilos hu-

de saber acerca del mundo en el que vive, de sí mismo y de sus relaciones con el mundo. Y no sólo capaz de saber de sí sino también de actuar sobre sí, de conformar su existencia a su saber, de autotransformarse dentro de ciertos límites. Bajo esta perspectiva, el ser humano se muestra como un ser que es esencialmente sujeto, que ha de entenderse así mismo y que mantiene una relación consigo mismo en la que se juega su propio ser, pues el modo en que el hombre se hace cargo de sí mismo no es algo meramente añadido a su “sí mismo”, sino que lo constituye.

En palabras de Choza, “el hombre necesita saber lo que es para serlo”<sup>41</sup>, para configurar humanamente su vida. Y, como la primera forma de la auto-comprensión no es la reflexión filosófica sino la creación imaginativa, representarse así mismo y a su vida en objetos artísticos, objetivar la propia subjetividad, es el modo primordial que el hombre tiene de aclararse consigo mismo, es decir, de constituir la propia subjetividad. Por eso, el hombre ha proyectado desde siempre al exterior su intimidad, la ha expresado sensiblemente representándola en imágenes pictóricas o escultóricas o la ha narrado. Y, del mismo modo, ha recreado desde siempre su entorno, los animales, por ejemplo, y sus propias actividades, la caza, otorgándoles así un significado que le permitía comprenderlas. Al representarse así mismo ya su conducta confiriéndoles un sentido, el hombre se humaniza, pues ni él ni sus acciones son ya meramente biológicos al quedar revestidas de un significado humano.

La primera necesidad humana es, en efecto, la de conferir significados constituyendo un mundo, un cosmos, en que pueda desenvolverse su vida y, a la vez, regular simbólicamente su existencia. En el fondo, otorgar significados convirtiendo el entorno en escenario de la propia existencia y regular simbólicamente la conducta son las dos caras de la misma moneda, porque, de acuerdo con las certeras observaciones de Geertz, todo estilo cultural de vida ha de presentarse a sí mismo como fundado en la naturaleza misma de las cosas, de modo que el *ethos* -la regulación simbólica de la conducta- aparece apoyado en el *cosmos*, en la interpretación de lo real. Interpretar el mundo y organizar simbólicamente la existencia conformándola en humana son aspectos inseparables de un mismo proceso<sup>42</sup>.

---

manos valgan igual, que -en palabras de Ruth Benedict- “las pautas de vida que la humanidad ha creado para sí a partir de los materiales primarios de la existencia” sean “igualmente válidas” (R. Benedict, *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1989). Lo segundo no se deduce de lo primero. Sobre la diferencia entre pluralismo y relativismo cultural, puede verse J. V. Arregui, “Incomensurabilidad y relativismo” en *Contrastes* 2 (1997), pp. 27-51.

41 Una excelente glosa de esta tesis puede encontrarse en J. Choza, “El hombre necesita saber lo que es para serlo”, en R. Alvira (ed.), *El hombre: immanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. 1, pp. 577-88.

La autocomprensión humana está pues necesariamente mediada por los sistemas simbólicos en los que el ser humano mismo se expresa. Interpretamos nuestra propia vida y el mundo en que vivimos, pero lo hacemos siguiendo determinados puntos de referencia, precisas pautas simbólicas que nos proporciona la cultura en que nos socializamos. Nadie es un ser humano *ex novo*, pues necesariamente nacemos de unos progenitores que nos insertan en una determinada tradición. Cabe completar así la definición antes aludida de Taylor: animales que se autointerpretan según sistemas simbólicos vehiculados en lo que denominamos “cultura”; animales que se autocomprenden desde unos sistemas simbólicos. El producto humano que es el símbolo media siempre en la relación del hombre consigo mismo. En esta línea, Jiménez ha podido advertir que son los sistemas simbólicos los que estructuran culturalmente la experiencia configurándola como humana y estableciendo “unas pautas colectivas de sentido, unos criterios colectivamente producidos y aceptados en torno a los cuales gira la vida de los individuos”<sup>43</sup>. En la medida en que son los sistemas simbólicos los que median en la relación de cada uno consigo mismo, somos en buena medida nuestro propio producto y, en definitiva, somos sólo *una* versión de nosotros mismos: la que posibilita nuestra propia autocomprensión.

## V. LO BIOLÓGICO, LO PSICOLÓGICO Y LO SOCIAL EN EL SER HUMANO

Al entender por qué lo específicamente humano no viene dado por una corriente de conciencia, por unas vivencias psicológicas, que acompañan a los movimientos físicos del mecanismo que resultaría ser nuestra corporalidad o a la materialidad de su soporte físico, al comprender que lo específicamente humano estriba más bien en la regulación simbólica (cultural) de la conducta, se está en condiciones de hacerse cargo de cómo juegan en el hombre las dimensiones psicológicas y sociales. Ya se ha dicho con Geertz que tendemos habitualmente a comprender al hombre desde la Ilustración estratigráficamente, como un compuesto de varios estratos, como un zigurat en el que pudieran distinguirse niveles o pisos. Primero el nivel biológico o corporal al que se superpone, en un segundo plano, el constituido por los fenómenos psicológicos (que obviamente se asientan sobre los orgánicos, es decir, los fisiológicos). Estos dos primeros sustratos definirían la anatomía biopsicológica del ser humano, algo así como la esencia del ser humano individual. Ahora bien, como ocurre que los seres

42 Cfr. C. Geertz, “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”, en *La interpretación de las culturas*, pp. 118-30.

43 J. Jiménez, *Filosofía y emancipación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

humanos viven en sociedad, el análisis de los fenómenos humanos exigiría añadir a estos dos niveles, a esta estructura físico-psíquica, el constituido por la organización y la estructura social (como un tercer plano) y el configurado (como cuarto) por los sistemas simbólicos o las ideologías mediante los que una organización social se legitima a sí misma en la cabeza de sus miembros. Todo fenómeno humano podría descomponerse así en cuatro elementos: el biológico, el psicológico, el social y el cultural. De manera que un fenómeno específicamente humano resultaría ser algo así como una molécula compuesta por cuatro átomos que podrían estudiarse por separado, con lo que cualquier acción o producto humano parecería ser un sumatorio de cuatro elementos. Los dos primeros dibujarían la esencia del ser humano, invariable a lo largo del espacio y del tiempo, y determinarían las constantes antropológicas en todo tiempo y lugar; mientras que los dos últimos (por llamativos que puedan resultar) configurarían sólo el ámbito (accidental, variable) de lo que les ocurre a los seres humanos cuando se reúnen en grupos. La metáfora de la molécula y los átomos se proyecta así también sobre los grupos y los seres humanos: los seres humanos serían átomos que se reunirían en moléculas. Pero pertenecer a una molécula no se incluye en la definición del átomo. De la misma manera en que el oxígeno es oxígeno (y puede caracterizarse como tal oxígeno) antes de combinarse con el hidrógeno para formar el agua, el ser humano sería un ser humano (y podría definirse y describirse como tal) antes de entrar en relación con otros seres humanos para constituir los grupos humanos, las sociedades o las culturas.

Pero, contra esta concepción estratigráfica del hombre, advertir que el ser humano rige simbólicamente su conducta, darse cuenta de que es el animal que se autointerpreta, permite tomar nota de que no hay tal cosa como un nivel biológico, macizo, compacto y cerrado en sí mismo, al que se superpongan los “niveles” psicológico, social y cultural. La metáfora del zigurat no sirve: lo que llamamos “biología” o “corporalidad humana” es en sí misma un producto cultural. Es verdad que sin hombre no hay cultura, pero también lo es que sin cultura no hay hombre. Las características más básicas de la corporalidad humana, su indeterminación biológica, etc., son incomprensibles al margen de su inclusión en sistemas culturales. Más o menos del mismo modo en que no cabe entender la dentadura humana al margen de su capacidad de cocinar los alimentos o su posición bípeda al margen de su pertenencia a grupos que implican el uso del lenguaje, o sea, al margen de su capacidad de objetivar la realidad, de contemplar el mundo como un todo frente así. O, más o menos, en la misma medida en que resultaría ridículo tratar de comprender el estómago de un rumiante sin tener en cuenta las características de la hierba que come. El estómago de los rumiantes y la hierba no pueden comprenderse por separado.

Por eso, la relación entre las dimensiones biopsicológicas y las socioculturales del ser humano no puede entenderse a la luz de la metáfora del zigurat.

Puestos a utilizar metáforas, la de la intersección ilumina más: los factores socioculturales de los fenómenos humanos no se superponen a los biopsicológicos: interseccionan con ellos; más aún, los determinan. El modo en que cada ser humano vive su propia corporalidad, por ejemplo, no es -como se verá después- un *prius*, algo previo y anterior, a su inclusión en los sistemas sociales, ni mucho menos algo predeterminado respecto de la comprensión simbólica y cultural que un ser humano tiene de sí mismo: vivimos nuestro cuerpo como lo vivimos porque nos comprendemos como seres humanos como nos comprendemos. En este sentido, la antropología filosófica tiene un lugar privilegiado a la hora de comprender la intersección de los fenómenos biopsicológicos y de los socioculturales en el ser humano. Las ciencias psicológicas tienden a configurarse como una teoría de las facultades o de las capacidades psicológicas del ser humano individualmente considerado, pues a la postre se trata de determinar la estructura ontológica del hombre o el tipo de realidad que el ser humano es. Si el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, cabe tomar las operaciones o las acciones humanas, es decir, su conducta, como punto de partida para intentar averiguar los principios operativos o las capacidades psicológicas de cada persona individual que vienen exigidos por la realización efectiva de sus acciones o reclamados por su comportamiento real. El conjunto de las capacidades individuales y el análisis de sus relaciones mutuas permite establecer la “anatomía” y la “fisiología” de la psique humana, de las capacidades psicológicas del ser humano, o sea, algo así como la cartografía de la mente individual.

De esta forma, partiendo de la fisiología o de un examen detenido de la conducta real de los hombres es posible precisar su estructura ontológica o su modo de ser. Es difícil decirlo con más claridad que un representante tan conspicuo de la antropología filosófica clásica alemana como es Bollnow: “¿cómo debe estar conformada la esencia del hombre en su conjunto para que este fenómeno particular, dado en el hecho vital, pueda ser entendido como componente necesario y pleno de sentido?”<sup>44</sup>. Por su parte, las disciplinas sociológicas suelen definirse como la investigación de la constitución y de la dinámica de los sistemas socioculturales para procurar establecer en última instancia qué tipo de realidades son la sociedad y la cultura. Paralelamente a la psicología, la reflexión en torno a los productos humanos, al mundo socio cultural en que el ser humano vive y en el que expresa y objetiva su subjetividad, pretende también -tomando pie en el funcionamiento real de los diferentes sistemas

44 Cfr. O. F. Bollnow, “Antropología filosófica” en *Universitas* 27 (1989), p. 87. Su formulación primera en estos mismos términos de la pregunta antropológica se encuentra en *Das Wesen der Stimmungen*, V. Klostermann, Frankfurt, 1941, p. 12.

culturales- esclarecer su estructura interna, sacando a la luz su “anatomía” y su “fisiología” al describir tanto cada uno de sus factores como las cambiantes relaciones entre ellos.

En muy buena medida, la antropología se caracteriza frente a la biología y la psicología, de un lado, y a la sociología, del otro, por su privilegiada capacidad de situarse en la confluencia entre ambas o, mejor, en el fundamento de su intersección. Porque la antropología -más que limitarse a consignar el solapamiento entre la psicología y la sociología- interroga por sus condiciones de necesidad, y no sólo de su posibilidad<sup>45</sup>. Parafraseando de nuevo a Bollnow: ¿cómo tiene que ser la esencia del hombre en su conjunto para que la intersección entre psicología y sociología adquiera todo su sentido?; ¿cuál ha de ser la estructura ontológica del hombre para que el ser humano deba estudiarse necesariamente desde la perspectiva plural de la biología -el organismo humano-, la psicología -las capacidades mentales individuales- y la sociología -el funcionamiento de los sistemas culturales?

Obviamente, la confluencia entre las tres disciplinas puede tematizarse desde cada una de ellas. La sociobiología ha pretendido englobar todas las demás ciencias; bajo el punto de vista de la psicología, el necesario solapamiento entre los factores psicológicos y sociológicos comparece bajo temas como “sociabilidad natural del hombre” mientras que, desde el enfoque sociológico, la misma intersección se encabeza como “socialización primaria”. Pues, según ha indicado toda la antropología desde Kroeber a Geertz, si es verdad que los hombres hacen la cultura también lo es que los primeros son producto de la segunda. Tan legítimo resulta buscar los radicales de la sociabilidad en la simpatía o en la benevolencia -o sea, poner de relieve los mecanismos psicológicos individuales de los que deriva la organización y el funcionamiento de la sociedad, como hicieron clásicamente los ilustrados escoceses fundadores de la ciencia social<sup>46</sup>, como considerar esas mismas capacidades psicológicas individuales como productos sociales, como resultado del proceso de socialización primaria.

El habla, la actividad humana por excelencia, resulta un magnífico ejemplo no sólo de que *de hecho* hay intersección entre factores biológicos, psicológicos y sociales sino de que lo específicamente humano debe situarse en la necesidad del solapamiento<sup>47</sup>. Porque lo interesante del lenguaje no es simplemente que, por una parte, sólo los seres humanos, los miembros de la especie biológica

45 H. Marín ha subrayado este punto en sus trabajos *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1994 y *La invención de lo humano*, ya citado.

46 Véase, por ejemplo, C. Rodríguez Lluesma, *La sociedad pasional*, Eunsa, Pamplona, 1997.

*homo sapiens*, posean las capacidades neuronales y mentales requeridas para adquirir una lengua, y, por otra, sean capaces de hacerlo exclusivamente en un contexto social de suerte que un cachorro humano aislado no puede aprender idioma alguno. No se trata solamente de que ocurra como por casualidad que -para que un humano aprenda a hablar- sea tan necesario poseer una capacidad innata de adquirir un lenguaje como que exista una lengua -cultural e ineludiblemente específica de un grupo humano- que aprender. La cuestión es más bien que nuestra capacidad real de hablar se sitúa necesaria y exactamente en la intersección entre los factores biopsicológicos y los sociológicos y culturales y, precisamente por eso, se ha considerado siempre la actividad más específicamente humana, la que le distingue de los demás seres. Porque si nuestra capacidad de aprender a hablar es innata, la lengua que aprendemos es cultural: la idea de una lengua natural carece de sentido.

El lenguaje ejemplifica bien, por tanto, la tesis mantenida por Geertz según la cual “el hombre no puede ser definido solamente por sus aptitudes innatas, como pretendía hacerlo la Ilustración, ni solamente por sus modos de comportamiento efectivos, sino que ha de definirse por el vínculo entre ambas

47 También Elias acude al lenguaje para iluminar la afectividad humana. No hay duda de que el ser humano no podría aprender un lenguaje si no estuviera biológicamente equipado para ello, pero a la vez, la primera condición de posibilidad de que el ser humano aprenda un lenguaje es que haya una lengua que aprender. No se puede hablar en general; sólo cabe hablar una lengua en particular, que es siempre una realidad sociocultural. La posibilidad neurológica de aprender un lenguaje sólo se realiza en un aprendizaje social. Con todo, lo más relevante para Elias es la coincidencia del proceso biológico de maduración y del proceso social de aprendizaje; pues durante la primera infancia lo que se entrelaza es un proceso biológico y uno sociológico, de manera que la primera maduración biológica humana *es* lo que ha solido denominarse “socialización primaria”, hasta el punto de que ni resulta posible aprender un lenguaje tras la conclusión del proceso de maduración biológica ni éste llega a producirse si no es en un entorno social. Ahora bien, ese proceso de maduración biológica y de integración social, esa socialización primaria, no sólo constituye a un cachorro de la especie humana en miembro de un grupo social concreto, es decir, no sólo no tiene como término algo así como un ser humano en general sino esa concreta interpretación de qué es un ser humano que cada cultura es, sino que la pertenencia a ese grupo implica también realmente una forma de autorregulación. De otra manera: ser ateniense, o sea ser humano según la interpretación ateniense, no es sólo pertenecer a un grupo, como un elemento pertenece a un conjunto: es entenderse (y, por tanto, tratarse) a sí mismo de determinada manera, la ateniense. Ser humano, o sea ser ateniense, implica toda una *paideia*. Con lo que, como concluye el mismo Elias, todos los aspectos de la personalidad humana -todos los aspectos de la organización global de las experiencias de una persona, de sus actitudes y conductas sobre otras personas, sobre sí mismo y sobre el resto del mundo- derivan del entrelazamiento entre los procesos biológicos y los sociales. La aplicación de semejante anudamiento al caso de las emociones es claro: “ninguna emoción de un ser humano adulto puede ser completamente no aprendida, un patrón de respuesta fijado genéticamente” (N. Elias, “On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay” en M. Featherstone y otros, *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage, Londres, 1991, pp.103-25).

esferas, por la manera en que la primera se transforma en la segunda, por la manera en que las potencialidades genéricas del hombre se concentran en sus acciones específicas”. Porque lo característico del ser humano, frente a los demás animales, es la sustitución del control genético del comportamiento por su regulación simbólica, de manera que su plasticidad e indeterminación biológicas sólo pueden vencerse culturalmente. “Somos, continúa Geertz, animales inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general, sino por formas en alto grado particulares de ella”. “Vivimos en una ‘brecha de información’. Entre lo que nuestro cuerpo nos dice y lo que tenemos que saber para funcionar hay un vacío que debemos llenar nosotros mismos, y lo llenamos con información (o desinformación) de nuestra cultura”<sup>48</sup>.

Justamente porque la conducta específicamente humana está regida desde códigos simbólicos y no desde parámetros genéticos, el ser humano vive constitutivamente en la intersección entre los factores psicológicos o biológicos, por una parte, y los sociológicos y culturales, por otra: sólo en contextos socio-culturales particulares pueden hacerse efectivas las capacidades psicológicas universales.

Ya se ha indicado que los planteamientos más característicos de la nueva ciencia física se proyectaron prontamente sobre el estudio de la psicología, pues ya Hutcheson y Hume se entienden en el siglo XVIII a sí mismos como “el Newton de la moral”. Esta actitud naturalista importada de la física y la mecánica lleva a suponer que la psicología como ciencia debe descubrir, del mismo modo en que lo hace la fisiología con nuestro organismo, cuál es la estructura psicológica en sí que el ser humano tiene, sepa lo que sepa de sí. Antes se ha visto cómo Descartes recoge las aportaciones de la fisiología de Harvey: casi todo el mundo sabe ya cómo circula la sangre. En la época de Descartes, casi todo el mundo (se entiende en occidente) lo sabía ya, pero es obvio que antes no. Lo que a la sangre le traía sin cuidado. Porque la sangre circula igual por nuestras venas lo sepamos o no. Del mismo modo en que el hígado o el páncreas funcionan como funcionan, lo sepamos o no. Pero este mismo objetivismo, esta convicción de que se está analizando con total imparcialidad y neutralidad una realidad objetiva que yace enfrente de nosotros con independencia de qué sepamos nosotros de ella, se proyecta sobre nuestra presunta estructura psicológica. Lo que ya resulta mucho más discutible. Se pretende que hay ahí una realidad psicológica en sí, unos fenómenos, procesos y causalidades objetivos que el psicólogo tiene que descubrir del mismo modo en que Le Verrier descubrió Neptuno; y que se pueden clasificar del

48 C. Geertz, “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, p. 55.

mismo modo en que clasificamos los elementos químicos, es decir, según lo que técnicamente se denomina “géneros naturales”<sup>49</sup>. Pues lo sepamos o no, el hidrógeno es realmente distinto del helio. De la misma manera, se piensa ahora que todos los fenómenos mentales pueden clasificarse en cognoscitivos, volitivos y afectivos, lo sepamos o no. Como suele pensarse que cabe hacer una clasificación universal de los fenómenos afectivos, de las emociones y sentimientos, con validez absoluta, o sea independientemente del modo en que cada cual, o cada sociedad, interprete la afectividad.

Pero la idea misma de “una estructura psicológica en sí” que nos caracteriza y constituye con total independencia de lo que sepamos de ella resulta muy problemática. Como ha escrito Taylor refiriéndose al yo, la gente no tiene un yo como tiene un hígado, es decir, lo sepa o no lo sepa<sup>50</sup>. ¿Qué significa afirmar que un balinés tiene un yo, aunque no lo sepa? Más bien, ser un yo es una manera de autointerpretarse, que algunos hombres (sobre todo, los occidentales modernos) hacen y otros no. Del mismo modo, aunque a nosotros nos resulte perfectamente natural, la clasificación de los fenómenos psicológicos en cognoscitivos, volitivos y afectivos fue introducida por Tetens y consagrada por Kant. No es universal y ni siquiera existía en nuestra tradición en la antigüedad o en la edad media. Para el aristotelismo medieval, una pasión es un acto de un apetito, por lo que no constituye una tercera facultad.

Así, frente a la idea de que hay una estructura psicológica objetiva que el psicólogo científico ha de descubrir y a la que responden nuestras clasificaciones y nuestra terminología, parece más verdadero que las categorías psicológicas que empleamos son fruto de nuestra autointerpretación, que no responden a un mundo psicológico prefabricado, que no son nombres de unas categorías naturales preexistentes, sino que obedecen a los modos que históricamente hemos desarrollado dentro de nuestra tradición para comprendernos a nosotros mismos. Como antes se ha sugerido a propósito de Wittgenstein, la manera correcta de comprender qué es una acción voluntaria o qué es la afectividad no es realizar complicados ejercicios de introspección sino analizar cómo y

49 Sobre el concepto de género natural véase especialmente S. Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, 1980. Un excelente tratamiento de la polémica al respecto puede verse en J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal*, Eunsa, Pamplona, 1984 y “Filosofía desde la teoría causal de la referencia” en *Anuario Filosófico* 24/1 (1991), pp. 153-63. La posición de H. Putnam puede verse en “The Meaning of ‘Meaning’” y “Language and Reality” ambos en *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 215-71 y 272-90. Cfr. también del mismo Putnam, *Representación y realidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 77-95 y “Aristóteles después de Wittgenstein” en *La herencia del pragmatismo*, ICE/UAB-Paidós, Barcelona, 1997, pp. especialmente pp. 127-39.

50 Cfr. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, p. 50.

en qué casos decimos que una acción es voluntaria o cómo empleamos nuestro vocabulario afectivo. Más en general: lo que se trata de analizar es cómo hablamos de nosotros mismos y de los demás, cómo describimos y contamos nuestra vida, cómo narramos y definimos a los demás y a nosotros mismos qué hemos hecho o qué nos ha pasado. En esa práctica, tan humana, de contarnos mutuamente la vida, de tratar de hacernos comprensibles a nosotros mismos y a los demás hemos ido desarrollando una serie de conceptos y categorías que nos permiten autointerpretarnos. y esas nociones y categorías, ese sistema simbólico, se deposita en el lenguaje” en la “psicología folk” y, sobre todo, en nuestra literatura. También, por supuesto, en el desarrollo de la psicología como ciencia. Pero no sin supuestos y no exclusivamente.

En este sentido, como algunos autores han sostenido recientemente, las categorías psicológicas, que con tanta facilidad interpretamos como absolutas e intemporales, válidas para cualquier ser humano de cualquier tiempo, tienen más bien un origen histórico concreto. No responden a una descripción teórica de una realidad en sí (la psicológica) sino que son fruto de la práctica de dar cuenta de nosotros mismos, de poder hacer comprensible nuestra conducta en un universo moral. Por eso, las categorías psicológicas son esencialmente intersubjetivas<sup>51</sup>. Nadie ha descubierto en sí unos fenómenos y les ha llamado -mediante una definición ostensiva- “afectos” o, más en concreto, “tristeza” o “nostalgia”: ha aprendido a entenderse a sí mismo en un mundo en que la gente estaba triste o nostálgica, hablaba de ello y lo contaba. Aprendemos a interpretarnos a nosotros mismos según las categorías de que dispone la tradición en que nos inculturamos. Contra la tradición cartesiana, el origen de nuestros discursos psicológicos no puede encontrarse en la experiencia que cada uno tiene de su vida mental: el lenguaje psicológico, el vocabulario que empleamos para describirnos a nosotros mismos y nuestra conducta y a los demás y a su conducta, se aprende a través de la socialización y como fruto de necesidades prácticas de las relaciones humanas<sup>52</sup>.

El lenguaje psicológico sólo nace en un contexto intersubjetivo y responde no al descubrimiento de unas categorías preexistentes, como lo hace la ciencia

51 Véanse, por ejemplo, los trabajos de K. J. Gergen, “Social Pragmatics and the Origins of Psychological Discourse”, J. Coulter, “Two Concepts of the Mental” y J. Shotter, “Social Accountability and the Origins of Psychological Discourse” recogidos los tres en K. J. Gergen y K. E. Davis, *The Social Construction of the Person*, Spring Verlag, Nueva York, 1985, pp. 111-27; 129-44 y 167-89.

52 De nuevo un planteamiento como el de Searle resulta muy significativo. Ya se ha recogido que para él, un fenómeno mental es esencialmente subjetivo tanto epistemológica como ontológicamente, en el sentido en que un fenómeno mental sólo existe en primera persona, es decir sólo es en tanto que es experimentado por un sujeto. Pero, como él mismo explica, este

natural, incluida la fisiología, sino a una necesidad pragmático-social. Tenemos que hacernos comprensibles y, en muchas ocasiones, que justificarnos ante los demás, y para ello cada tradición cultural ha desarrollado un rico, variado y complejo sistema de categorías que nos permiten comprender qué somos para nosotros mismos como seres humanos y como personas, cómo nos entendemos mutuamente. Con palabras de Shotter, “nuestra comprensión y nuestra experiencia de nuestra realidad está muy ampliamente constituida por las maneras en que *debemos* hablar en nuestros intentos (para plantearlo casi tautológicamente) de dar cuenta de ella -donde nuestra experiencia y comprensión de nosotros mismos es una parte de nuestra realidad. He dicho “debemos” porque hay una cualidad moral coercitiva hacia aquellas situaciones en que usamos ese lenguaje: al dar cuenta de nosotros mismos debemos cumplir las demandas de que somos objeto por nuestro estatus como miembros responsables de nuestra sociedad, esto es, debemos hablar de maneras que sean tanto inteligibles como legítimas para los demás, de maneras que tengan sentido para ellos y se relacionan con intereses que puedan compartir”. Esas maneras de dar razón de nosotros mismos, que son esencialmente intersubjetivas, configuran nuestra autocomprensión que, a su vez, conforma lo que realmente somos. Porque, como el mismo Shotter recuerda, “nuestras maneras de hablar de nosotros mismos actúan, no sólo para relacionarnos de determinadas maneras con los demás, sino que constituyen o estructuran nuestro ser *en cuanto que está viviendo tal o cual relación con otros*”.

Como nuestras maneras de hablar de nosotros mismos no sólo crean un determinado orden en las relaciones sociales sino que nos constituyen como seres capaces de reproducir y mantener ese orden en todas nuestras actividades ordinarias, nuestras maneras de dar cuenta de nosotros mismos moldean nuestra realidad, estructuran nuestras capacidades mentales y conforman nuestra constitución psicológica. Nos comprendemos a nosotros mismos y nos auto-

---

carácter subjetivo no implica que no puedan describirse *objetivamente* los estados de conciencia. “Algunas entidades, las montañas, por ejemplo, tienen una existencia que es objetiva en el sentido de que no depende de ningún sujeto. Otras, los dolores, por ejemplo, son subjetivas, en la medida en que su existencia depende de que sean sentidas por un sujeto. Tienen una ontología de primera persona o subjetiva. Pues bien, el asunto es el siguiente. La ciencia aspira ciertamente a la objetividad epistémica. Se propone conseguir un conjunto de verdades que estén libres de nuestros particulares prejuicios y preferencias. Pero la objetividad epistémica del *método* no exige la objetividad ontológica *del objeto de estudio*. Es un hecho objetivo “en el sentido epistémico-que yo y otros como yo tienen dolores. Pero el modo de existencia de esos dolores es subjetivo -en sentido ontológico-. (...) El fin de la ciencia es conseguir una explicación sistemática de cómo funciona el mundo. Una parte del mundo consiste en fenómenos ontológicamente subjetivos” (J. R. Searle, *El misterio de la mente*, p. 108).

configuramos según ellas. Además, esas prácticas de dar cuenta de nosotros mismos actúan por referencia a ejemplares o paradigmas que funcionan como sus puntos de anclaje, que actúan como los lugares comunes, o los postes de señales, respecto los que orientarnos en nuestra conducta<sup>53</sup>.

Las categorías psicológicas habituales no son un reflejo o una copla de una realidad preexistente, no son un mapa de un territorio que exista al margen de nuestro descubrimiento. Y lo mismo sucede con nuestra corporalidad. Del mismo modo que no hay una mente en sí, que no hay un fenómeno mental como estar avergonzado al margen de nuestras interpretaciones, la categoría “cuerpo” es una categoría elaborada dentro de una determinada tradición para comprendernos a nosotros mismos. Obviamente, claro que existe un organismo humano, que puede estudiarse por las ciencias biomédicas, independiente de nuestros conocimientos. Sin duda, los seres humanos tienen un pílora que funciona como funciona lo sepan o no. Y claro que pueden tener el colesterol alto lo sepan o no; como pueden morir de un infarto de miocardio, lo sepan o no. Pero esa no es la cuestión. El problema es que no todos los seres humanos distinguen como nosotros lo hacemos entre mente y cuerpo, o entre sí mismos y su cuerpo, que no todos los seres humanos serían capaces de comprender la expresión “cuerpo humano” en el sentido de “cuerpo de un hombre” o de “cuerpo de un yo”, que no todos podrían comprender siquiera el título de estas páginas<sup>54</sup>.

No hace falta ahora acudir a otras culturas, aunque sería muy ilustrativo; puede servir nuestra propia tradición. Pues en la Grecia arcaica, preplatónica, ni siquiera existe la noción o la palabra “cuerpo” para designar lo que ahora llamamos *cuerpo humano*. Como ha resumido Durán, no hay en el vocabulario homérico un término para designar el cuerpo, por lo que carece del concepto correspondiente o, dicho con más suavidad, la unidad de su cuerpo no era para

53 Cfr. J. Shotter, “Social Accountability and Self Specification”, pp. 169-70.

54 A título de ejemplo. M. Leenhardt en su obra *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio* cuenta su conversación con el viejo sabio canaque Boesoú al que le comentó que los europeos habían introducido la noción de espíritu en el pensamiento indígena. “¿El espíritu? -respondió éste- ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu; conocíamos ya su existencia. Procedíamos según el espíritu. Empero, lo que vosotros nos habéis aportado es el cuerpo”. Pues antes de la dominación europea, para los canaques el cuerpo no era ni un sujeto de experiencias ni un objeto de ella; tampoco tenían un sentido de la propia individualidad. Interesa el comentario de Leenhardt: “El cuerpo intervenía en todas las participaciones míticas; sus impulsos psíquicos eran el resultado de influencias sobrenaturales, totémicas u otras; no tenía existencia propia ni nombre para ser designado; no era sino un sostén. Pero, en adelante, la circunscripción del ser físico concluye y hace posible su objetivación. La idea de cuerpo humano se precisa; es un descubrimiento que trae aparejada la discriminación entre el cuerpo y el mundo mítico y, por lo tanto, la discriminación individual y una nueva visión del mundo. Aquel que sabe que tiene un cuerpo no admitirá más su identidad total con su tío materno” (Paidós, Barcelona, 1997, p. 162).

los griegos homéricos objeto de reflexión consciente. Lo que sí tiene el hombre homérico son partes del cuerpo -cabeza, cuello, tronco, brazos, piernas- y órganos corporales -corazón, hígado, diafragma, etc.- que son asiento de capacidades y emociones. Si el corazón es sede del valor, el miedo y la compasión residen en las rodillas y el pensamiento en la *phren* o las *phrenes* que unas veces se identifican con el diafragma y otras con la membrana que rodea las vísceras, especialmente con la que rodea el corazón, etc. Con todo, lo que con mayor intensidad destacan los poemas es que el hombre homérico tiene articulaciones: tobillos, rodillas, codos. Con lo que el cuerpo humano aparece (también cuando es representado) como una suma de miembros independientes que se enganchan unos con otros gracias a esas articulaciones. Y quizá haya que esperar a Polícleto para que, en su canon, aparezca una reflexión sobre la unidad del cuerpo humano, trabada numéricamente. Con todo, la unidad del cuerpo humano podía haber aparecido ya en Alcmeón de Crotona, un médico y pensador italiota de finales del S. VI del que se dice que fue discípulo de Empédocles, y quien en uno de sus fragmentos más conocidos afirma que “la *isonomía* de las cualidades de lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc., mantiene la salud, mientras que la *monarquía*, esto es, el predominio de uno de ellos, produce la enfermedad”<sup>55</sup>. El fragmento resulta especialmente importante porque permitiría probar que la reflexión o la conciencia de la unidad del cuerpo humano, o sea, que haya algo así como un cuerpo humano y no sólo una articulación de órganos procede de la práctica y la reflexión políticas, de manera que la reflexión consciente sobre la vital necesidad de la unidad del cuerpo cívico pudo ser anterior a la reflexión consciente sobre la unidad vital del cuerpo humano. La política antecedería a la biología y proyectaría sobre la segunda sus categorías<sup>56</sup>.

Los griegos arcaicos, preplatónicos, no se comprendían a sí mismos en términos de un cuerpo, ni de un alma; mucho menos en términos de una interioridad o de un yo. No se trata sólo de que no contrapusieran el cuerpo al alma, o la interioridad a la exterioridad; se trata de algo mucho más radical: carecen de esas nociones, no las utilizan para entenderse a sí mismos y a los demás, no las emplean para orientarse en su vida o en sus relaciones con los demás. Tampoco lo hacen muchas otras culturas. Usan otras herramientas conceptuales, otros códigos simbólicos, otros puntos de referencia.

55 *Frag. 4 DK*

56 Cfr. M. Durán, “Comprensión del cuerpo en Grecia” en P. Martínez Freire, Jorge V. Arregui, J. García, M<sup>a</sup> V. Parrilla (editores asociados), *Cuerpos, subjetividades y artefactos*, Málaga, 2004, pp. 83-100, donde puede encontrarse toda la bibliografía pertinente.

## VI. LOS DIVERSOS ENFOQUES EN EL ESTUDIO DE LA CORPORALIDAD

Se ha venido insistiendo contra todo dualismo, contra la concepción del ser humano que lo divide en dos “partes”, una física y otra mental, pero también contra todo materialismo -cuya formulación suele ser vicaria de la postura dualista-, en que el ser humano es ante todo un organismo vivo que se autointerpreta<sup>57</sup>. Y, como un organismo es sin duda un determinado tipo de cuerpo, el ser humano *es* un cuerpo humano vivo, no algo que anide en él. Por eso, en principio, la noción de cuerpo no resalta. Si los seres humanos son cuerpos vivos, si la gente es *gente*, ¿qué es el cuerpo de un ser humano si no es ese ser humano? En general, ¿qué es el cuerpo de un animal si no es el animal? Porque no suele decirse que se ha atropellado al cuerpo de un perro o que uno se ha comido un chuletón de cuerpo de buey.

Por eso, en la medida en que un ser vivo es un organismo vivo, la noción de cuerpo del ser vivo es problemática. Claro que decimos que el perro *tiene* cuerpo, pero eso no supone que haya una cosa que es el perro (una especie de sujeto espiritual independiente del cuerpo) que ocurre que tiene un cuerpo, de la misma manera en que decimos que un cuerpo humano *tiene* cabeza, tronco y extremidades, lo que no supone que haya un sujeto cuasiespiritual (el cuerpo) al que le sucede tener cabeza, tronco y extremidades. Cuando decimos que el cuerpo tiene cabeza, tronco y extremidades, lo que queremos decir que un cuerpo es una articulación de cabeza, tronco y extremidades. Propiamente hablando, un ser vivo en general y un hombre en particular, no *tiene* un cuerpo (como si él fuera distinto a ese cuerpo que ocurriría que tiene) sino que *es* un cuerpo. Pero entonces, ¿de qué hablamos cuando hablamos del cuerpo de un vivo? ¿Por qué hemos introducido la noción de *cuerpo*?

Claramente: para que podamos hablar de “cuerpo” tenemos que estar contraponiendo el cuerpo a algo. En las situaciones ordinarias, solemos hablar en

57 De hecho, como postura filosófica, el materialismo suele ser posterior al dualismo. Primero, tras intentar explicar mecánicamente las acciones y los fenómenos humanos y comprobar que queda “algo” inexplicable, aparece el dualismo que postula un “espíritu” para rellenar los huecos de esa descripción mecánica del hombre y de sus acciones. Después se advierte que ese “espíritu”, esa “materia inmaterial”, esa realidad parafísica es puramente mítica y se niega su existencia sosteniendo planteamientos de corte materialista. Por eso, un planteamiento como el aristotélico, de marcado tinte organicista, se opone a la vez, y en su fuente común, al dualismo y al materialismo, pues -como se ha venido insistiendo- la noción de organismo vivo no es reducible a la de materia, pero tampoco a la de materia más “espíritu”. Para una crítica de esta concepción parafísica del “espíritu”, puede verse L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988 y el trabajo ya citado de G. E. M. Anscombe, “La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre”. Un buen planteamiento de la cuestión puede verse en P. T. Geach, “What Do We Think With” en *God and the Soul*, Thoemmes Press, Bristol, 1994.

muchas ocasiones del cuerpo de alguien para referirnos a su apariencia física, al margen de cuál sea su personalidad, etc. Pero, cuando en esa situación, decimos de alguien que “tiene un cuerpaceo” no estamos haciendo consideraciones filosóficas ni de teoría antropológica, no estamos aceptando un esquema antropológico, estamos diciendo sólo que “físicamente” resulta muy atractivo/a, que está de muy buen ver. O, si nos movemos en un contexto médico, que goza de muy buena salud. Pero ese tipo de comentarios, perfectamente razonables en situaciones de la vida cotidiana o, incluso, científicas no implica ningún compromiso ontológico o antropológico, no suponen ninguna teoría acerca de qué es metafísicamente el ser humano.

Sin embargo, cuando nos movemos en contextos filosóficos, cuando nos estamos comprometiendo con una concepción antropológica reflexiva, sí cabría sostener que esa contraposición básica mediante la que resalta la noción de cuerpo es la oposición cuerpo-alma, pero entonces habría que definir qué estamos entendiendo por “alma”: si por “alma” entendemos el principio de vida en el ser vivo o, más bien, la autoconciencia o la mente, porque las nociones de cuerpo resultantes son muy diferentes. Si, con Aristóteles, se entiende por “alma” el primer principio de vida, lo que hace que un vivo esté vivo, entonces por “cuerpo” se pueden entender dos “cosas”: o bien directamente el organismo vivo, o sea el sujeto que está viviendo (pero entonces no hay distinción entre el cuerpo y el ser vivo del que es cuerpo) o bien el conjunto de órganos que componen el organismo, algo así como la cabeza, tronco y extremidades de los que decimos que se compone un cuerpo humano. En este segundo sentido, no estamos hablando tanto del cuerpo realmente vivo, del organismo vivo, cuanto de los órganos, los aparatos, etc., que lo componen, que es lo que Aristóteles llamó “el cuerpo que posee la vida en potencia”. Algo semejante a lo que ve un médico al explorar un paciente, a lo que describe la biología o a lo que aparece en una lámina de anatomía.

Ahora bien, sería incorrecto decir que el cuerpo en ese sentido, como conjunto de órganos que componen el organismo, es una “parte” del organismo, o del hombre, a la que haya que añadir otras; es más bien una descripción muy limitada, muy parcial, del ser humano. Y ya se ha dicho antes que no es lo mismo describir limitada y parcialmente una totalidad que describir totalmente una parte. Una descripción biológica, en términos anatómicos, etc. no es una descripción total de una parte sino una descripción muy parcial de la totalidad que es el ser humano.

Por el contrario, si cartesianamente, se entiende por “alma” la autoconciencia o la mente, entonces por “cuerpo” suele entenderse todo aquello que no entra inmediatamente en el ámbito de la autoconciencia, lo que él denominó la “*res extensa*”, o sea un mecanismo físico ligado causalmente con la mente o la autoconciencia. Pero lo que Descartes no consideró con suficiente

detenimiento es cómo el cuerpo propio está dado a la propia autoconciencia, o sea, cómo vive cada uno realmente su propio cuerpo. Y, al analizar esa vivencia del cuerpo propio, la fenomenología posterior ha puesto en evidencia la falsedad del planteamiento cartesiano. Pues el modo en que realmente cada uno vive “por dentro” su propio cuerpo -o, si se quiere, el modo en que un organismo vivo está dado para sí mismo- excluye una ligazón causal entre un aparato mecánico y una mente. No se vive el propio cuerpo sólo como causa mecánica de experiencias mentales. Entre otras cosas, porque eso convierte en mentales las sensaciones más corporales: por ejemplo, la sensación de frío, como experiencia psicológica, sería un fenómeno mental ligado causalmente con la temperatura del mecanismo corporal de la misma manera en que una caricia pasaría a ser una experiencia mental conectada causalmente con una fricción entre cuerpos.

De esta manera, la noción de cuerpo tiene varios sentidos distintos en filosofía. Pero es que además solemos hablar del cuerpo bajo perspectivas y puntos de vista muy diferentes. No es la misma la percepción que cada uno tiene de su propio cuerpo que la que los demás tienen de él; pero tampoco es la misma la percepción que del cuerpo de otro tiene un médico y quien asiste a un desfile de modas; lo que para el primero es un caso claro de anorexia para el segundo es una excelente modelo. No es la misma la percepción del cuerpo humano que tiene un pintor, la gente de la calle y un cirujano. Como tampoco tienen la misma percepción de un cuadro (el Cristo de Velázquez, por ejemplo) el agente comercial que lo quiere vender, el químico que analiza los diversos pigmentos, el experto en estética o en teoría del arte, el japonés que lo fotografía y quien le reza piadosamente. Y, todas las percepciones -sin que esto implique relativismo alguno- son verdaderas. Porque es verdad que ese cuadro representa un Cristo al que rezar (y para eso lo pintó Velázquez), que resulta muy representativo del barroco, que la composición química de los pigmentos es tal y cual, que podría venderse por tanto dinero y que es una de las curiosidades que hay en España (lo que es una excelente razón para que un turista lo incluya en su álbum fotográfico de recuerdos).

Todas las percepciones del cuadro son verdaderas, unas más interesantes que otras, aunque no puedan reducirse a unidad. Porque, obviamente no hay correlatos químicos ni de las subastas, ni de las oraciones ni de los *souvenirs*. Por eso, de manera semejante, a la hora de encarar el estudio de la corporalidad humana, hay que empezar por dejar claro la existencia de enfoques y perspectivas diferentes que, incluso siendo todos verdaderos, resultan irreductibles entre sí. No hay una super-perspectiva única capaz de englobar todos los puntos de vista y enfoques posibles en el estudio o la reflexión sobre la corporalidad humana.

La primera cuestión que se plantea es el análisis del cuerpo en su dimensión individual. Se trata de considerar, adoptando una perspectiva particularista, la

corporalidad humana analizando cada cuerpo individual, cada organismo aisladamente, para ver cuál es su relación con el mundo y consigo mismo. Pero cabe también otro segundo planteamiento, que nace de la consideración del cuerpo no bajo la perspectiva de cada cuerpo individual (como si realmente hubiera seres humanos aislados de los otros seres humanos) sino desde la consideración de los grupos o de la historia en la que los seres humanos se encuentran y dentro de los cuales llegan a madurar. Bajo esta perspectiva, el cuerpo humano se ve desde su dimensión social e histórica, pues el modo en que los seres humanos viven su cuerpo o, incluso, el modo en que los organismos humanos se relacionan consigo mismo y con el mundo varía de grupo en grupo social y cambia también a lo largo de la historia, pues esas relaciones están mediadas culturalmente, como se verá después con detenimiento.

Desde la dimensión individual (de alguna forma universalizable) se pueden desarrollar a su vez cuatro perspectivas diferentes. Una primera forma de acercamiento es la consideración del cuerpo tal como la hace la física o la anatomo-fisiología, tal como se presenta a la observación externa, es decir, como una realidad *física* con determinadas propiedades que pueden estudiarse por las distintas ciencias anatómicas, fisiológicas, etc. El cuerpo aparece en ellas como un objeto, como una cosa entre las cosas del mundo; aparece en su *exterioridad objetiva*. Más o menos, tal como lo tematiza Descartes y tras él la ciencia moderna en sus diversas versiones y desarrollos. En segundo lugar, los planteamientos filosóficos de corte metafísico, tal y como los ejemplifica el pensamiento aristotélico, puede analizar o tratar de comprender en qué consiste vivir, qué diferencia a los seres vivos de los seres inertes o qué es un ser humano, con lo que el cuerpo vivo aparece como un cuerpo que posee una interioridad, como algo capaz de retener su pasado; no como una cosa entre las cosas sino como un determinado tipo de sustancia que no es pura exterioridad sino que tiene cierta intimidad; es decir, bajo este planteamiento el cuerpo vivo comparece en su *intimidad objetiva*. Aunque, como ya se ha sugerido, desde esta perspectiva no solemos hablar tanto de cuerpos humanos cuanto de gente o personas. En tercer lugar, el cuerpo vivo puede estudiarse también desde la perspectiva de la *intimidad subjetiva*, como lo hace la fenomenología. Ahora, en este tercer planteamiento típico de la filosofía del siglo XX, que pretende únicamente descubrir cómo aparece algo en la autoconciencia (etimológicamente “fenómeno” significa lo que aparece), lo que se trata de analizar es el cuerpo vivido, esto es el cuerpo tal como es dado para sí mismo o para la propia conciencia o, más en general, el cuerpo propio tal y como es dado realmente a la propia existencia. Y, finalmente, en cuarto lugar, el cuerpo vivo puede considerarse desde la perspectiva de la *exterioridad subjetiva*, tal como lo concibe la antropología cultural o arte. En este planteamiento se trata de ver cómo el hombre expresa objetivamente u objetiva cultural y artísticamente de

maneras diversas en las diferentes épocas históricas y en las diversas culturas la vivencia que posee de su propio cuerpo. Pues, como en muchas ocasiones una representación artística del cuerpo humano recoge la comprensión, o la vivencia, que el artista tiene de él, la historia de las representaciones artísticas recoge en buena medida la historia del modo en que los seres humanos han ido viviendo su cuerpo. En este sentido, es muy obvio que se puede hacer una historia de la mujer, por ejemplo, a partir de las obras de arte; como se puede hacer una historia de la intimidad, etc.

Todas estas perspectivas pueden considerarse irreductibles entre sí, porque ninguna de ellas es capaz de englobar a las otras, pero no es necesario que se aborden de forma alternativa, excluyente, como si la verdad de alguna excluyera la verdad de las otras, como si la verdad de la anatomía hiciera imposible la del arte o la de la fenomenología. Así, por ejemplo, la reflexión metafísica sobre el cuerpo como organismo vivo o el desarrollo de la biología no permiten deducir cuál es la vivencia que el ser humano tiene de su cuerpo, pero tampoco deberían menospreciar ese campo de investigación.

Hay, por tanto, múltiples modos de ver o de considerar el cuerpo humano, que no pueden reducirse a unidad. Interesa ahora ir desgranando algunos de ellos. Se comenzará por una visión metafísica no dualista del cuerpo humano, típicamente aristotélica, para continuar después con otros puntos de vista, con otros aspectos que resaltan desde otras perspectivas. Ya se ha dicho que, para las ciencias positivas de corte biológico, el cuerpo aparece tal como es dado a la observación positiva externa, es decir, como una realidad *física* con determinadas propiedades a estudiar por las diversas ciencias, como un objeto de determinado tipo, como una *estructura funcional*, o, más en general, como una *cosa*. Pero, aunque es verdad que el cuerpo es en cierto sentido una cosa entre las cosas del mundo, no es sólo eso, es también justamente aquello por lo que para nosotros hay cosas y mundo, pues una de las condiciones de posibilidad, no la única, de que el mundo se nos aparezca como un conjunto de objetos, cosas o realidades físicas es nuestro propio cuerpo. Por eso, el cuerpo no se agota en ser el objeto de las ciencias anatomofisiológicas, porque en cierto sentido es también su sujeto, porque el cuerpo humano vivo sólo puede aparecer como una realidad física, como un objeto, como una estructura funcional o como una cosa, para un sujeto que es originariamente corpóreo. Un cuerpo puede aparecer como una realidad medible, visible y palpable sólo para un ser que sea capaz de medir, ver y palpar, que tenga ojos y manos. La observación positiva externa, la experimentación científica presupone la corporalidad del científico. La perspectiva de las ciencias biológicas sobre el cuerpo, siendo verdadera, no puede, por tanto, absolutizarse.

## VII. UNA METAFÍSICA NO MECANICISTA DEL CUERPO. EL CONCEPTO DE ORGANISMO

La concepción cartesiana del “alma”, característica del occidente moderno, se acuña descartando expresamente aquella en la que el alma era aplicada tanto al principio de la nutrición como al de las funciones intelectuales, o sea, aquella en la que el alma era el primer principio de vida de un ser vivo (y no de su autoconciencia intelectual). Aristóteles no había utilizado el término “*psique*” (o “alma”) para designar las dimensiones de la conducta humana irreductibles a su descripción mecánica, porque, para él, la noción de alma es fundamentalmente biológica: el alma es lo que constituye a un organismo vivo como tal, lo que le hace ser un ser vivo, diferenciándolo de los seres inertes o inanimados y, por tanto, no es una noción exclusivamente antropológica sino que ha de aplicarse a todos los seres vivos. Pues, para Aristóteles como para muchos clásicos de nuestra tradición, la diferencia fundamental no es la que media entre los hombres y el resto de los primates (o sea, la racionalidad, la capacidad de realizar conductas inteligentes en sentido fuerte) sino la que se extiende entre los seres vivos y los inertes. La cuestión primera (auténtico punto de partida de toda antropología) no es que el hombre sea una inteligencia reflexiva, una autoconciencia que piensa sobre sí, es que es un ser vivo. Por eso, la noción aristotélica de alma se liga a la vida, y no a la de autoconciencia. De este modo, el concepto de alma pensado por Aristóteles pretende hacer comprensible ante todo qué es un ser vivo, qué son los organismos vivos, y no qué son las autoconciencias racionales.

La noción aristotélica de alma (el principio de vida) no se opone a la de cuerpo (como si el cuerpo fuera inerte), puesto que es el cuerpo vivo el que está vivo. Para Aristóteles, el alma no es algo (un elemento espiritual) que se añada a un elemento material (el cuerpo) para constituir a un organismo vivo, sino que es lo que hace al organismo *vivo* ser lo que es: un organismo vivo. Un cuerpo animado no es, por consiguiente, un cuerpo *más* un alma: es un determinado tipo de cuerpo. Como afirma el propio Aristóteles, el alma es “la forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia”, “la actualidad primera de un cuerpo natural que posee la vida en potencia” o también “la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico”<sup>58</sup>. Para sostener después que el alma es “aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos” o “la causa primera y el primer principio del cuerpo vivo”<sup>59</sup>. Pero la causa primera y el principio primero de un cuerpo vivo no es algo que se adjunte a ese cuerpo,

58 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 1: 412 a 3-413 a 10.

59 Aristóteles, *Sobre el alma* II, 2: 414 a 12-3 y II, 4: 415 b 8.

como pretende el dualismo, sino aquello que le hace ser justamente lo que es, o sea un ser vivo. El alma es, por tanto, la actualidad o la realidad del cuerpo vivo, el estar vivo del cuerpo vivo<sup>60</sup>. Con otras palabras: el alma es la realidad -acto- de la vida de la que el conjunto de órganos es posibilidad -potencia-; es el estar realmente vivo de lo que puede estar vivo. La relación es acto-potencia, realidad-posibilidad, que de ninguna manera puede entenderse como un sumatorio de partes. Por eso, Aristóteles sostiene que no se puede preguntar por qué une el alma con el cuerpo, porque no tiene sentido preguntar qué une lo unificante con lo unificado<sup>61</sup>.

Para entender esta idea, el propio Aristóteles pone un ejemplo clarificador: “supongamos que un instrumento cualquiera -por ejemplo, un hacha- fuera un cuerpo natural: en tal caso el ‘ser hacha’ sería su entidad y, por tanto, su alma, y, quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra”. Y después: “si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es desde luego la entidad definitiva del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado”<sup>62</sup>.

Lo que define un hacha como tal no es el material con el que está fabricada, no es el mango de madera y la cabeza de acero sino su cortar. El hacha es hacha porque corta. De igual manera, un ojo es lo que es porque ve, de forma que un ojo ciego es ojo sólo equívocamente, como lo es un ojo de cristal. También el cuerpo vivo es cuerpo vivo porque vive. Su esencia, su alma, es vivir. El alma es la realidad del vivir, la vida en acto. No es, por tanto, una especie de aparato psicológico con el que el ser humano realiza operaciones mentales sino lo que constituye al ser humano, al cuerpo humano vivo, como tal. Por eso, la relación del cuerpo con la *psique* o el alma no puede caracterizarse como la de dos elementos que se unen, la de dos *partes* de un todo, como hace desgraciadamente el propio Aristóteles, sino que el alma es el ser cuerpo vivo del cuerpo vivo, su vivir. Por eso, la palabra “alma”, como el término “ser”, no son sustantivos sino verbos. El alma no tiene carácter de cosa, de “objeto espiritual”, sino de verbo, de acción. El alma no es el cuerpo, ni uno de sus órganos, pero tampoco es algo que se añade a ellos; no es una sustancia o un órgano, como el corazón o el cerebro, sino un atributo como la vida o la salud<sup>63</sup>. Es el *ser* (verbo) cuerpo del cuerpo, el *vivir* (verbo) del vivo.

60 Para esta interpretación, cfr. F. Inciarte, “Metafísica y cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica” en *Anuario Filosófico* 10/1 (1977), pp. 131-60.

61 Aristóteles, *Sobre el alma* II, 1: 412 b 6-9.

62 Aristóteles, *Sobre el alma* II, 1: 412 b: 12-5 y 19-23.

63 Cfr. J. Barnes, “Aristotle’s Concept of Mind” en J. Barnes y otros, *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, Duckworth, Londres, 1979, pp. 32-41.

Pero, ¿qué distingue a un ser vivo de un ser inerte? Desde luego, los dos son cuerpos en sentido físico: ocupan un espacio, tienen una masa y responden a las mismas leyes de la gravedad. Pero los seres vivos presentan una serie de características que los diferencian de los seres inertes, realizan una serie de operaciones, de funciones vitales que los inertes no llevan a cabo. Una de las definiciones más antiguas que se tienen de la vida en la historia de la filosofía es la que diera Aristóteles como *automovimiento*. Un ser vivo es el que es capaz de moverse a sí mismo. Pero aquí “moverse” no significa tanto desplazarse físicamente sino moverse cualitativamente, alcanzar por sí mismo las cualidades que no se tenían, operar o actuar por sí mismo controlando desde sí mismo esa conducta. Aristóteles caracteriza la vida en función de cuatro operaciones, alimentarse, sentir, trasladarse de lugar y entender, pero distingue el estar vivo, el ser capaz de llevar a cabo esas operaciones, de la realización concreta de cada una de esas operaciones. Por eso llama al estar vivo “acto primero” y a cada una de las operaciones concretas “acto segundo”, porque un ser vivo está vivo porque *puede* realizar operaciones, no porque las esté realizando ahora mismo. Un ser vivo dormido no tiene porqué estar realizando ninguna de esas operaciones y, sin embargo, sigue estando vivo.

Desde esta perspectiva, la vida es más radical que cualquiera de las operaciones concretas, y justo por eso la calificó de acto primero frente a los segundos afirmando que “para los vivientes, vivir es ser”<sup>64</sup>. Vivir y ser es aquello en virtud de lo cual el viviente ejecuta acciones o las omite, pero al mismo tiempo vivir no es algo ejecutado u omitido por el viviente sino su modo de ser. Pero, sobre todo, al afirmar que para los vivos vivir es ser, Aristóteles quería subrayar que los seres vivos no son por una parte y viven por otra, que no son por un título y viven por otro, sino que su vida es su ser. La vida, el estar vivo, no es algo que se añada al ser sino un modo de ser. No hay un estrato inerte de los seres vivos de modo que pudieran seguir siendo lo que son aunque estuvieran muertos. O, con otras palabras, si un ser vivo muere deja simplemente de ser. Un perro muerto no es un tipo especial de perro, simplemente no es un perro: es un cadáver.

Por eso, para Aristóteles, contra toda concepción que divide a un ser vivo en niveles, como si a un estrato físico que presenta cualidades físicas y sometido a leyes físicas tuviéramos que añadir un estrato biológico con cualidades biológicas y sometido a leyes biológicas, como vivir es ser, no hay nada en el vivo que no esté vivo, no hay un “asiento material” de la vida, sino que es justamente el cuerpo, la materia, el organismo el que vive. El cuerpo, también el cuerpo humano, no es para él simplemente un “soporte de la vida”: es el que

64 Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma* II,2: 413 a 22 59.

vive. Un cuerpo vivo es cuerpo por el mismo título por el que es vivo. Tomás de Aquino lo dice así: Luego no se ha de pensar que el alma es acto del cuerpo y que el cuerpo es su materia y sujeto como si el cuerpo estuviera ya constituido por una forma que le hiciera ser cuerpo y le sobreviniera el alma haciéndole cuerpo vivo; por el alma el cuerpo es, es cuerpo y es cuerpo vivo”<sup>65</sup>. En un ser vivo, no hay algo así como la composición de dos elementos: el ser cuerpo y el vivir. La vida no flota sobre los cuerpos, no los anima desde fuera, como puede parecer si se habla de un *élan vital*: vivir es ser, no algo que vivifique a una materia inerte. Por eso, para Aristóteles, no podemos hablar en sentido propio de cuerpos muertos; como ser es vivir, un “cuerpo” muerto no es un cuerpo: es un cadáver. Como también especificará después Tomás de Aquino, un cadáver es un cuerpo sólo metafóricamente, o sea de la misma manera en que llamamos “ojo” a un ojo de cristal<sup>66</sup>.

Contra todo dualismo, estar vivo no es algo que anida en un cuerpo sino lo que le hace ser lo que es: cuerpo vivo. Por eso, cuando Tomás de Aquino intenta articular el pensamiento aristotélico (en el que no aparece nuestro concepto de persona) con la tradición cristiana (en el que sí aparece) sostiene que lo que es persona es el ser humano vivo de tal modo que, tras la muerte, el alma por inmortal que sea no es persona<sup>67</sup>. En el caso humano, la persona es el ser humano vivo, no algo (la autoconciencia o un yo, por ejemplo) que anide dentro de él. En la medida en que la persona es el último sujeto de todas las operaciones, pasiones y propiedades, el supuesto individual de naturaleza racional, la persona humana es un concreto y preciso organismo vivo; con palabras duras: la persona humana es esta carne y estos huesos<sup>68</sup>. Lo que implica, por ejemplo, que no hay violaciones de la dignidad del cuerpo humano, sino directamente violaciones de la persona. Por lo que es irrelevante que la persona se entere o no de lo que pasa. O, mejor, el que no se entere no es sino un agravante<sup>69</sup>.

65 Tomás de Aquino, *In II De Anima*, II, lect. 1, n. 15.

66 Cfr. Tomás de Aquino, *In II De Anima*, lect. 2, n. 239.

67 “El alma separada es una parte de la naturaleza racional, es decir, humana, y no toda la naturaleza racional, y de allí que no sea persona” (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. a. 2 ad 14; cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 4 y q. 29, a. 1 ad 5). “El alma, puesto que es parte del hombre, no es todo el hombre, y el alma no es el yo; por lo que aunque el alma alcance la salvación en la otra vida, no lo hago yo ni hombre alguno” (*In I ad Chor.*, XV, lect. 2, n. 924).

68 Quizá compense recoger el conocido aserto de Tomás de Aquino: “Hablando propiamente, no es el sentido o el intelecto el que conoce, sino el hombre por ambos” (*S. Th.*, I, q. 77, a. 5).

69 En una discusión oral durante el Congreso “On Human Beings”, la prof. Cora Diamond puso un ejemplo relevante. ¿Por qué es malo violar a una paciente en estado de coma, que no se entera de nada y, por tanto, no sufre en modo alguno? Si se identifica la persona con la autoconciencia, con el sujeto o la mismidad de la autoconciencia, o con un yo autoconsciente, entonces se oscurece la maldad de la acción. Porque no está nada claro que haya un yo que lesionar. Por

Claro que puede decirse que los seres vivos están sometidos a las mismas leyes físicas que los inertes, que la ley de la gravedad actúa igual para los primeros que para los segundos. Pero eso no nos autoriza a decir que hay una *parte* del ser vivo, algo así como su ser cuerpo, que presenta características físicas y obedece a las leyes de Newton y otra *parte* del ser vivo, algo así como su estar vivo, que no lo hace. Porque es todo el ser vivo, es todo el cuerpo vivo, el que presenta esas características; es el ser humano el que pesa 70 kilos como es el ser humano el que mide 1.70. Que, además de esas características físicas, los seres vivos presenten otras propiedades no nos obliga a pensar por partes, a descomponerlos en elementos (los físicos y los no físicos), nos obliga sólo a ser conscientes de que una descripción física de un ser vivo es una descripción incompleta. Si describimos a un ser humano bajo la perspectiva de la mecánica de Newton, si lo describimos en términos de masas, fuerzas, velocidades, aceleraciones, etc., estamos dando una descripción parcial de una totalidad no una descripción total de una parte.

Lo que distingue a un ser vivo de los inertes es su capacidad de realizar operaciones por sí y desde sí mismo, o sea de protagonizar sus actuaciones de un modo en que los inertes no lo hacen. La cuestión no es exactamente que (como parecería etimológicamente) los seres inertes no hagan nada, porque a veces les atribuimos acciones. Suele decirse que el fuego quema, que un producto de limpieza desinfecta, que el imán atrae el hierro, que un volcán entra en un erupción o que algo ha cristalizado de una manera concreta, y todo eso podría parecer que son acciones genuinas. La cuestión es más bien cómo se realizan esas acciones, porque visto desde la perspectiva de las funciones vitales, esas acciones parecen sucesos que pasan a través de esos elementos. Es verdad que el fuego quema, pero no protagoniza su quemar. Un leño entra en combustión, se eleva la temperatura, se transmite ese aumento de temperatura, otro cuerpo próximo entra en combustión. La combustión no es algo que el fuego realiza

---

el contrario, si se sostiene, como se está tratando de hacer, que la persona es el cuerpo humano vivo, entonces es obvio que las lesiones del cuerpo son (y no sólo causan) lesiones de la persona. Una vez más parece claro que la categorización filosófica, el utillaje conceptual o el sistema de símbolos que se esté utilizando a la hora de autointerpretarnos, resulta muy relevante. No da igual entendernos de una manera o de otra. Si se adopta la tesis de que los cuerpos humanos vivos no contienen personas, de que no hay fantasmas dentro de máquinas, y se afirma que los cuerpos humanos vivos son personas, resulta evidente por qué -siguiendo una viejísima tradición, todavía vigente en nuestro derecho penal, Dostoievski puede contar, a la hora de subrayar lo malvado que era Karamazov padre, que violó a Lisavieta Smerdiáschaia, que era idiota, o sea, una "bendita" en la tradición rusa. Pueden verse algunas agudísimas observaciones sobre esa figura en P. Berger, *Risa redentora*, Kairós, Barcelona, 1998. Las actas del congreso fueron publicadas en D. Cockburn (ed.), *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, donde puede encontrarse el trabajo de C. Diamond.

desde sí, controla desde sí y conduce hacia sí. Es más bien un puro proceso físico en el que los efectos de la combustión son extrínsecos al primer leño que estaba ardiendo. Arder o quemar no es propiamente una función o una operación que el leño haya llevado a cabo recogiendo su efecto en él mismo; es algo, un proceso físico, que ha pasado a través de él. Es un proceso que ha transcurrido y que se ha agotado en su transcurrir.

Para subrayar el protagonismo real que los seres vivos tienen de sus funciones vitales, para dejar claro que es el ser vivo mismo el que principia, controla y acoge en sí los resultados de sus operaciones, Aristóteles y los escolásticos decían que el ser vivo es causa eficiente, formal y final de sus operaciones. Es causa eficiente porque se mueve desde sí, porque es el principio energético real de las operaciones; es causa formal porque regula desde sí la función vital, porque es el mismo el que contiene programa o controla la operación; y es causa final porque retiene en sí su resultado. Vivir, llevar a cabo funciones vitales, no es algo que al ser vivo se le quede fuera sino algo que él retiene dentro de sí. Más: vive, es un ser vivo, en tanto que realiza esas funciones, por lo que se mantiene como vivo en y a través de ellas. La respiración y la nutrición, por ejemplo, son funciones que el vivo realiza, pero no le resultan algo externo sino sólo se mantiene como vivo en y a través de ellas.

Los clásicos llamaron “inmanencia” a este permanecer de las funciones vitales en el ser vivo que las lleva a cabo, de manera que lo que distingue las funciones vitales, las operaciones propias, de los seres vivos de lo que son solamente procesos físicos es la inmanencia de las primeras. Mientras los procesos físicos pasan, las funciones vitales permanecen dentro del que las ejecuta. Ahora bien, para que una función vital permanezca dentro del ser vivo, hace falta que éste tenga una interioridad, o un *sí mismo*, en que esas operaciones puedan permanecer. Estar vivo quiere decir para un ser que tiene un “dentro” en el que se le queda lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa o lo que hace le va abriendo un “dentro”, una hondura; significa que las cosas que le han pasado o ha hecho no se escapan de él como si nunca hubieran pasado, sino que su haber pasado queda dentro de él como queda el alimento, los recuerdos, las destrezas adquiridas, el saber, etc.

La categoría de “dentro”, interioridad o intimidad de un vivo no es tanto una categoría espacial cuanto temporal. Quedar dentro quiere decir no pasar absolutamente. Hasta cierto punto no es verdad que lo pasado, pasado está. Lo pasado queda de una forma u otra, y es aquí donde puede situarse la diferencia entre los seres vivos y los inertes: el ser vivo es capaz de retener su pasado. Y este retener su pasado es lo que se llama “inmanencia”. Es claro que la categoría de intimidad o inmanencia vital no es una categoría física o mecánica, porque ese “dentro” no es puramente espacial; pero tampoco es una categoría necesariamente psicológica, en el sentido de mental, pues los árboles viven

realmente, tienen una inmanencia que es su propio cuerpo, y sin embargo no tienen vivencia psicológica alguna. La categoría de inmanencia es pues una categoría biológica. Un organismo vivo tiene una intimidad de la que los meros objetos físicos carecen. Ahora bien, esta inmanencia no es igual en todas las operaciones y en todos los vivientes. El alimento “queda dentro” de modo distinto a los recuerdos, a las sensaciones o al saber. Hay diversos modos de inmanencia. En la medida en que la vida es la capacidad de realizar operaciones inmanentes, los grados de inmanencia son grados de vida.

Dentro de los grados de vida, el modo de inmanencia más elemental es la nutrición. Para un ser vivo, nutrirse quiere decir asimilar determinadas sustancias, incorporarlas a sí mismo, convertirlas en su propio cuerpo. Pero para que se realice la nutrición, para que un alimento alimente realmente, no basta con que esté físicamente dentro del estómago, ni siquiera dentro del cuerpo del que se nutre; hace falta que se convierta en su propio cuerpo. Si alguien se come una rosca de hierro, esa rosca estará dentro de su estómago, pero no forma parte *de él*, de manera similar a como si alguien tiene un tornillo en un hueso, ese tornillo no forma parte *de él*, por mucho que esté físicamente dentro y de que cumpla determinadas funciones. Lo importante ahora es darse cuenta de que cuando se acaba de decir “de él”, ese de él no es puramente físico, no es puramente espacial. y ese *de él* es justamente el sí mismo o la intimidad de la que estamos hablando.

Seguramente puede decirse que la nutrición es la primera función vital y que el cuerpo propio es el primer modo del sí mismo, de la inmanencia. Entre otras cosas, porque el cuerpo no es algo que al ser vivo se le ha dado de antemano, que esté ahí antes de que viva, sino que su propio cuerpo es lo que el ser vivo ha ido constituyendo mediante sus funciones vitales, especialmente, mediante la nutrición y el crecimiento que ella posibilita. Nutrirse no es algo que se le quede fuera al ser vivo sino aquello a través de lo cual vive, permanece en la vida y se constituye a sí mismo como organismo vivo. Lo que habitualmente llamamos “cuerpo” no es sino el resultado de nuestras funciones vitales, nuestro propio pasado que sigue vivo y real constituyendo nuestra corporalidad. Más o menos, de la misma manera en que, a veces, al cortar un árbol pueden verse en su tronco los anillos concéntricos que lo constituyen. y dicen que cada anillo es un año de vida. La vida vivida por el árbol, sus funciones vitales, la nutrición no se queda fuera, no se limita a pasar, lo constituye como vivo. Por eso, decir del fuego que se alimenta de la madera es metafórico. Realmente, no hay un fuego que busque desde sí la madera, que controle desde sí la combustión y que retenga en sí sus efectos. No hay realmente un fuego que se mantenga a sí mismo a través de las sucesivas combustiones. Un ser inerte no acoge en sí, no convierte en sí mismo, los procesos en los que participa o que suceden a través de él, se le quedan fuera.

Pero la inmanencia característica de los seres vivos se dice de muchas maneras. Hay tantos tipos de inmanencia como tipos de funciones vitales y cada tipo de inmanencia determina un grado de vida. También las sensaciones quedan dentro del vivo, pero no, como en el caso de la nutrición, constituyendo su cuerpo, sino como trato con el mundo exterior con arreglo al cual el vivo pueda dirigir su conducta, y también el saber intelectual queda dentro del hombre como posesión intencional racional de la realidad.

### VIII. EL CUERPO DESDE LA FENOMENOLOGÍA. EL CUERPO VIVIDO

En la medida en que el hombre desarrolla un intelecto y una autoconciencia, en la medida en que el ser humano sabe de sí, puede adoptarse ese saber, o esa experiencia de sí, como punto de partida de la reflexión filosófica y girar desde una perspectiva de la tercera persona como la seguida por Aristóteles, desde un planteamiento que interroga objetivamente por qué es el hombre, hacia la perspectiva de la primera persona en la que el punto de partida vendría dado por un análisis de la autoconciencia. Se trataría ahora de dilucidar qué es lo que yo sé inmediatamente de mí, cómo estoy dado para mí mismo, qué experiencia tengo de mí.

Ya se ha indicado que para S. Agustín “el hombre tal como aparece a sí mismo es un alma racional que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal”<sup>70</sup>; y que para Descartes en el experimento de la duda universal y en el descubrimiento del *cogito*, justo cuando puedo dudar de todo, incluido de que yo sea un cuerpo y, por tanto, un ser humano, me descubro a mí mismo en términos de yo pensante, de un yo cuya toda naturaleza es pensar, donde por “pensar” ha de entenderse cualquier acto de la autoconciencia. Ahí, en la absoluta indubitabilidad del “yo pienso”, del yo soy un *ego*, una cosa pensante, una autoconciencia, Descartes cree haber alcanzado tanto la propia naturaleza esencial como el más firme punto de partida para la filosofía. Como la duda universal consiste justamente en el abandono de todo lo que se creía saber, de todo prejuicio, permite instalarse en el comienzo mismo del ser y del saber. Y, para ello, para abandonar todo prejuicio, todo saber infundado, hay que someterse, como insiste reiteradamente, a toda una ascética de los sentidos. Hay que renunciar a toda sensibilidad, empeñarse en un arduo esfuerzo de reflexión intelectual, abandonar todo objeto para alcanzar el punto de vista de la razón objetiva que, al dejar atrás todo apego a la sensibilidad, resulta ser una razón descorporalizada, descarnada. Desde ahí se podrá recuperar de nuevo todas las dimensiones que

70 S. Agustín, *De moribus Ecclesiae*, I, 27, 52 (PL, 32, 1332).

se creían perdidas pero, eso sí, desde una cristalina conciencia de sí mismo, justo en términos de autoconciencia, de una conciencia que es consciente de serlo; y sólo consciente de serlo.

No es ahora el momento de plantear una crítica cabal del planteamiento cartesiano, entre otras razones, porque una buena parte de la filosofía posterior se ha definido a sí misma tomando postura frente a él. Pero sí interesaría recoger algunas objeciones para poder plantear cómo realmente vivimos nuestro cuerpo. En primer lugar, muchos autores -desde Wittgenstein, Heidegger o Marcel hasta Ricoeur, Taylor o Rorty- han subrayado que el *ego* cartesiano es sólo un sujeto epistemológico, un sujeto o un yo que pertenece al plano de la teoría del conocimiento -con la que coincide un buen tramo de la filosofía moderna y contemporánea- pero no un sujeto o un yo real.

En segundo lugar, el “soy” del “yo soy” es demasiado rotundo. Desde luego, el modo de ser del hombre es distinto al de los dioses, los animales o las cosas. De entrada, frente a los dioses, que son eternos, el ser del hombre está distendido en el tiempo: más que ser está siendo. Que el ser del hombre está distendido en el tiempo significa que el hombre no es a la vez todo lo que puede ser, que lo va siendo poco a poco, que cuando llega realmente a ser unas cosas deja por lo mismo de ser otras. La distensión temporal significa así una cierta separación de sí, un no poseerse absolutamente (como pretende la reflexividad del *cogito* cartesiano) sino sólo parcial y sucesivamente. Frente al punto que es la eternidad, el ser del hombre se distiende en la recta del pasado, presente y futuro. Lo dijo bien Quevedo: “Soy un Fue, y un Será, y un Es cansado”. Por eso, el hombre -más que ser- *existe*. Porque etimológicamente “existencia” proviene de *ex-sistere*, que significa estar fuera, ser fuera de la causa y del propio origen, lo que implica -en cierta medida- estar fuera de sí, una no identidad absoluta consigo mismo.

Además, en su sentido filosófico actual, “existencia” frente a “vida”, por ejemplo, implica también una cierta reflexividad<sup>71</sup>. El hombre es un sujeto y no sólo un objeto. El hombre debe comprenderse a sí mismo, y comprenderse existiendo. Tal necesidad revela el carácter específico de la subjetividad humana. Sujeto es el ser que no sólo existe en sí, sino que existe para sí. Sujeto es el ser que está dado para sí mismo. Por eso, la existencia subjetiva es una existencia reflexiva<sup>72</sup>. Como señaló Heidegger, el mantenimiento de una relación con el

71 Una magnífica introducción es la de O. F. Bollnow, *Filosofía de la existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1954.

72 Aunque la idea se haya presente en muchas tradiciones filosóficas, Marx, siguiendo el concepto de conciencia genérica de Feuerbach, lo expresa con singular claridad en sus manuscritos juveniles: “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su

propio ser caracteriza al existente humano. El hombre no es mostrencamente, inmediatamente, lo que es sino que mantiene una relación consigo mismo, que es una comprensión de su ser<sup>73</sup>. El hombre es un ser que cuestiona su propio ser, que ha de adoptar una postura respecto de sí. y en ese cuestionamiento del propio ser, en esa necesidad de interpretarse así mismo y de lograr una autocomprensión, estriba la existencia. Por eso Kierkegaard afirma que “el yo es una relación que se relaciona consigo misma”<sup>74</sup>. Esa relación consigo mismo distingue el ser del hombre del ser de una cosa. “¿Qué es sin saberlo ser? -había preguntado Pessoa- ser cual la piedra un lugar nada más”<sup>75</sup>. Una cosa existe, es, sólo en cuanto que ocupa un lugar, que es como Kant había definido la existencia: “la posición de una cosa”<sup>76</sup>. Pero cuando decimos de el hombre que existe queremos decir mucho más: una cosa no se comprende a sí misma, no se relaciona con su propio ser, sino que no se agota en ser lo que es. El hombre, sin embargo, es el ser que cuestiona su propio ser, que ha de adoptar una postura respecto de sí y que, en definitiva, ha de elegirse a sí mismo. Por lo que la existencia reflexiva, la relación consigo mismo, implica una no identidad, una distancia interior entre yo y yo, que, al menos a veces, puede vivirse como vacío, como nada interior, según pretende Sartre. Unos versos de Pessoa ejemplifican bien esta posición:

Gato en la calle jugando  
como si fuese en la cama,  
tu suerte estoy envidiando  
porque ni suerte se llama.

Siervo de leyes fatales  
que rigen piedras y gentes,  
con instintos generales,  
sientes sólo lo que sientes.

---

conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, él es un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico” (K. Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 111-2).

73 Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Alianza, Madrid, 1989, parágrafo 4, pp. 21-2.

74 “El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera: es lo que hace que, en la relación, esta se relacione consigo misma” (S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal en Obras y papeles de S. Kierkegaard*, Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 47-8).

75 F. Pessoa, “El horror de conocer” en *Antología poética*, Espasa, Madrid, 1989, p. 135.

76 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1989, p. 504. *Kr r V A 598 B 626*.

Feliz porque eres así  
tu nada se te entregó.  
Yo, viéndome, estoy sin mí  
me conozco y no soy yo<sup>77</sup>.

En este planteamiento que parte de la autoconciencia y de la experiencia prefilosófica que cada uno tiene de sí, el hombre puede aparecer ante sí mismo en términos de espíritu -como pretenden S. Agustín y Descartes- ocultándosele su propia corporalidad, porque el cuerpo es lo opaco para la autoconciencia. Si se atiende sólo a la propia subjetividad, aparece la tendencia a considerarse a sí mismo como un yo espiritual. Porque la reflexividad que supone la subjetividad exige la espiritualidad. Si el yo, como dice Kierkegaard, es una relación que se relaciona consigo misma, entonces el yo es espiritual porque la materia en cuanto que es pura distensión no se relaciona consigo misma. Se puede entender de este modo la tesis agustiniana: el hombre está dado a sí mismo como un alma racional que utiliza un cuerpo.

La tesis agustiniana puede iluminarse también desde otra consideración. Como señala Dilthey, el hombre como unidad de vida puede ser considerado desde un doble punto de vista. Desde el punto de vista de la experiencia interna, la vida humana aparece como una trama de hechos espirituales mientras que desde el punto de vista de la experiencia externa aparece como un todo corporal. Ahora bien, lo importante es que “la percatación interna y la captación externa no tienen nunca lugar en el mismo acto y, por tal razón, nunca el hecho de la vida espiritual se nos da a la vez que el de nuestro cuerpo”. Los dos puntos de vista son diferentes y no se cancelan recíprocamente: si se parte de la experiencia interna, todo el mundo exterior se da en la conciencia, si se parte de la experiencia externa, entonces los fenómenos psíquicos aparecen condicionados por los físicos<sup>78</sup>.

La idea de Dilthey puede dar luz sobre la posición de S. Agustín y Descartes. Si se toma como punto de vista la conciencia, entonces todo lo que cabe encontrar de manera indubitable son hechos, contenidos de la conciencia, lo que Descartes denomina “pensamiento” y lo que la tradición empirista posterior llama “idea”. “Todas las percepciones de la mente humana se reducen -escribe Hume en la primera línea de su *Tratado de la naturaleza humana*- a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas”, donde una impresión no es más que una idea especialmente vivaz<sup>79</sup>. Dicho de otro modo, como todo lo que

77 F. Pessoa, *Antología poética*, pp. 125-6.

78 Cfr. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pp. 22-3.

79 D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, I, I, Tecnos, Madrid, 1988, p. 43.

hay en mi mente es mental, como en la observación interna, en la percatación interna, en el darse cuenta desde dentro, en terminología de Dilthey, sólo se me dan mis propios estados o vivencias psicológicas, el cuerpo objeto, tal como aparece a la observación externa, me resulta inalcanzable. No hay cruce, no hay un eslabón común a la cadena de vivencias psicológicas y a la cadena de sucesos físicos.

Por lo menos a primera vista, si se adopta el punto de vista de la autoconciencia, el cuerpo se queda fuera de la propia identidad. Pues parece que hay un modo de fijar desde dentro de cada uno la propia identidad, de decir “yo”, de sostener que *yo* –y sólo yo- sé quién soy. Para Descartes, esta identidad personal es la identidad de ese yo que piensa, de esa sustancia pensante, mientras que para Locke tal identidad viene dada no por la identidad de una sustancia sino por el saberse sí misma de la autoconciencia posibilitado por el recuerdo. La conciencia se sabe a sí misma como sí misma a lo largo del tiempo y en ello radica la identidad personal. En ambos casos, por tanto, el cuerpo se queda fuera<sup>80</sup>.

Pero, ¿es esto realmente así? ¿Describe bien el planteamiento cartesiano la experiencia que cada uno tiene de sí? ¿Recoge adecuadamente su análisis del *cogito* el modo en que cada uno se vive a sí mismo? ¿Nos vivimos y experimentamos realmente como sujetos pensantes, como sujetos de la autoconciencia enlazados con el cuerpo y con el mundo sólo causalmente? En este sentido, incluso dentro de esta perspectiva de la primera persona, del análisis de cómo cada uno está dado para sí mismo, la fenomenología del siglo XX ha hecho severas correcciones al planteamiento cartesiano estableciendo una nueva mirada, una nueva reflexión sobre el cuerpo ya desde su fundador, Husserl, pero sobre todo desde la fenomenología existencial francesa desarrollada desde los años treinta por Marcel, Sartre y Merleau-Ponty.

Como ya se ha indicado, la fenomenología existencial se entiende a sí misma como el intento de describir la existencia humana<sup>81</sup>. Es decir, no se plantea

80 Por mi parte, he peleado con el problema de la identidad personal en “Identidad narrativa y sentido de la existencia” en J. J. Arechederra y otros, *Bioética, psiquiatría y derechos humanos*, International Marketing and Communications, Madrid, 1995, pp. 51-75; “Identidad personal e identidad narrativa” en *Themata* 22 (1999), pp. 17-31 y “Para una sociología de las crisis de identidad” en L. Alvarez Munárriz y Fina Antón Hurtado (eds.), *Identidad y pluralidad en un mundo globalizado*, Universidad Internacional del Mar, Godoy, Murcia, 2002, pp. 287-317

81 Introducciones históricas a la fenomenología existencial -entendiendo esta etiqueta en su sentido amplio- pueden encontrarse en J. Wahl, *Las filosofías de la existencia*, Vergara, Barcelona, 1956; Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 vols., Martinus Nijhoff, La Haya, 1960; J. Wahl, *Historia del existencialismo*, La Pléyade, Buenos Aires, 1971; E. Mounier, *Introducción a tV” existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1973; N. Abbagnano, *Introducción al existencialismo*, FCE, México, 1975, R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid,

inmediatamente como una interrogación sobre el ente o sobre el ser, tampoco como una reflexión sobre el alma o sobre el cuerpo: pretende iluminar, aclarar, el modo en que realmente acontece la existencia humana, la manera en que realmente existimos. Por eso toma como punto de partida nuestra existencia en el mundo. Porque la existencia humana es ante todo y sobre todo una existencia en el mundo, donde “en el mundo” no tiene sólo un sentido espacial, como cuando se dice que una cerilla está en una caja. “Ser en el mundo”, “*être au monde*”, significa más bien ser para el mundo o perteneciente al mundo. Porque no ocurre, contra un planteamiento como el cartesiano y el moderno en general, que tengamos un yo al que simplemente le sucede que está en el mundo, como si ambos fueran independientes, que haya un *ego* que está en el mundo como si pudiera estar en otra parte, sino que cuando uno se descubre a sí mismo está ya situado en un mundo preciso de manera que no cabe estudiar ni el yo ni el mundo por separado, puesto que ambos son estrictamente correlativos. Con otras palabras, el punto de partida no es el ni el yo ni el mundo sino el estar el yo en el mundo o, para decirlo en otra terminología, el encontrarse del organismo en el medio. Porque es obvio que las nociones de organismo y de medio son correlativas. No puede haber organismos sin medios. A fin de cuentas, lo que hay -y esto es perfectamente coherente con la metafísica aristotélica ya considerada- son organismos en el mundo.

Quizá un ejemplo extraído de la tradición cristiana ilumine lo que se quiere decir. De Cristo afirma la fe cristiana que es el Verbo hecho carne; es decir, que la Segunda Persona de la Trinidad asumió la naturaleza humana, que el Verbo se hizo realmente hombre. Pero, aunque sea realmente hombre, Cristo no es una persona humana sino divina. Lo que diferencia a una persona humana de Cristo es que no es un Verbo que se haya encarnado, que no ha habido nunca un *logos*, una autoconciencia o un yo, anterior a su encarnación, o sea, que el ser humano está siempre situado en un mundo, que es originariamente un ser en el mundo, un eslabón de la cadena de generaciones humanas. Puesto que un ser humano es siempre un hijo de sus padres y de ningún modo le resulta accidental el serlo. Con otras palabras, frente a un planteamiento como el cartesiano en el que hay un *ego* que puede fijar su identidad desde dentro y al que le resulta accidental estar en el mundo, lo real es que un ser humano sólo se descubre a sí mismo, incluso como un yo, instalado ya en un lugar y en un tiempo precisos,

---

1976; P. Fontán Jubero, *Los existencialismos: clm'es para su comprensión*, Cincel, Madrid, 1985; P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, J. Vrin, París, 1986; J. Sanmartín, *La fenomenología como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987; B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997 y C. Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial*, 2 vols., Ed. Síntesis, Madrid, 2000.

en una situación concreta, en un mundo. La encarnación en el ser humano es originaria, no algo acontecido cuando ya existía un *logos* personal. No hay un yo, un *logos* o una identidad previa a su encarnación, al mundo. En el ser humano, cuando el *logos* se descubre a sí mismo, cuando adquiere conciencia de sí y se constituye, por tanto, la autoconciencia está ya encarnado; cuando alcanza a tener conciencia de sí está ya situado en un mundo preciso, pertenece ya a una cadena de generaciones, a un momento preciso de la historia concreta. Un ser humano es un ser en el mundo, nuestra existencia es mundana. Quizá haya después otro modo de existencia (ése es otro problema) pero desde luego lo que caracteriza a nuestra existencia actual es ser mundana.

El pensamiento medieval, justo porque creía en otra vida y en otro modo de ser para el hombre, tuvo muy claro que nuestra existencia actual es mundana. Por eso, caracterizó nuestra situación como la de *status viatoris*: el ser humano es un ser temporal, alguien que todavía no es lo todo lo que puede ser, un caminante, un peregrino, alguien que va de paso a una meta. Vivir, existir en el tiempo, es justamente caminar, moverse, tender hacia algo que todavía no se es<sup>82</sup>. Y esta idea, dejando ahora aparte la religión cristiana, es la que desaparece en el “*cogito, ergo sum*” y reaparece en la noción actual de existencia. Yo no soy el que soy -que es una fórmula divina<sup>83</sup>- sino el que *tiene* que llegar a ser el que es. La existencia humana, que es un estar distendido en el tiempo, un constitutivo no ser todavía, un tener que elegirse, es una existencia temporal, esto es, mundana.

La existencia mundana es una existencia corporal. No puede tratarse al yo y al cuerpo por separado, como si hubiera un ser del yo o de la autoconciencia, de un lado, y un ser del cuerpo, del otro: no, lo que ocurre es que nuestra existencia es corporal, que es el cuerpo el que determina nuestra situación, que es el vehículo de nuestro ser en el mundo. Estamos en el mundo porque somos corpóreos. Mejor: nuestro ser en el mundo *es* nuestro ser corpóreos. Lo que es completamente distinto a *tener* simplemente un cuerpo. No *tenemos* un cuerpo: nuestro modo de ser *es* corpóreo, nuestra existencia *es* corpórea.

Quizá el autor que introdujo realmente esta nueva concepción de la corporalidad en la filosofía actual haya sido Gabriel Marcel. Los planteamientos de Husserl son sin duda importantísimos y constituyen la fuente técnica en la que se han inspirado los fenomenólogos posteriores; fue él, a la vez que Scheler,

82 Una buena exposición de la autoconciencia del hombre medieval puede encontrarse en J. Le Goff, “El hombre medieval” en J. Le Goff y otros, *El hombre medieval*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 9-44. Resulta también muy útil E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.

83 Como es sabido, ese es el nombre que Dios se da a sí mismo en el episodio de la zarza ardiendo narrada por el Exodo (cfr. *Ex* 3, 14).

el primer autor en emplear la expresión “cuerpo vivido”<sup>84</sup>, pero quizá quien introdujo realmente el problema, el que lo convirtió en una cuestión acuciante, el que lo transmitió vitalmente y lo convirtió en un tema filosófico de primer orden fue Marcel. Y posiblemente no tanto por sus escritos filosóficos cuanto por su extraordinaria personalidad, su influjo humano materializado en las tertulias en su casa a las que asistían muchos de los autores posteriormente más relevantes. Por eso sus planteamientos resultan más idóneos que los de Bergson o, sobre todo, los de Husserl para introducir, al menos desde un punto de vista pedagógico, la cuestión de la corporalidad vivida<sup>85</sup>.

“En reacción contra una filosofía de tipo idealista, kantiana o cartesiana, la filosofía de la existencia -escribió después Merleau-Ponty- se tradujo en primer lugar para nosotros por la preponderancia de un tema muy diferente, el tema de la *encarnación*. En los primeros escritos de Gabriel Marcel (...) ese tema se ponía de relieve de una manera que nos impresionó a todos. Habitualmente en la filosofía, el cuerpo, mi cuerpo, se considera como un objeto, al mismo nivel que el cuerpo de los otros o, incluso, al mismo nivel que el cuerpo de un animal o al mismo nivel que, a fin de cuentas, una mesa, un objeto exterior. Yo soy espíritu y frente a mí está el cuerpo que es, pues, un objeto. Lo que Gabriel Marcel sostenía era precisamente que el cuerpo no era eso en absoluto y que si considero cuidadosamente mi cuerpo no puedo hacer como si se tratara

84 El concepto de cuerpo vivido (*Leib*) como opuesto a *Korper* fue introducido por Husserl en sus manuscritos en torno a 1912 que han sido publicados como *Ideas II*. (Cfr. M. Husserl, *Ideas II*, Husserliana, vol. IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952. Casi a la vez fue usado por Scheler en “Die Idole der Selbsterkenntnis”, *Vom Umsturz der Werte*, Franke, Berna, 1955, publicado originalmente como “Uhre Selbsttäuschungen” en la revista *Zeitschrift für Psychopathologie* en 1911 y desarrolla su pensamiento en *El formalismo en ética y la ética material de los valores* de 1913, publicado en castellano como *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, 2 vols.

85 Para una exposición sistemática del papel de la corporeidad en el pensamiento de Husserl: cfr. M. A. Presas, “Corporalidad e historia en Husserl”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 2, n.º. 2 (1976), pp. 167-177; D. Franck, *Chair et corps, Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions du Minuit, París, 1981; N. Depraz, “L’incarnation phénoménologique: un problème non-théologique?”, *Tijdschrift voor filosofie*, n. 3, 1993, pp. 498-518; D. Zahavi, “Husserl’s Phenomenology of the Body”, *Études phénoménologiques*, 19 (1994), pp. 33-84; D. Woodruff Smith, “Mind and Body” en E. Smith y I I Woodruff Smith (eds), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 323-93; J. Dodd, *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl’s Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997; A. Serrano de Haro, “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” en A. Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997 y D. Welton, “Soft, Smooth Hands: Husserl’s Phenomenology of the Lived Body”, en D. Welton. *The Body. Classic and Contemporary Readings*, Blackwell, Oxford 1999, pp. 38-55.

simplemente de un objeto. Desde cierto punto de vista él es yo mismo, ‘yo soy mi cuerpo’, decía él<sup>86</sup>.

Para empezar, Marcel distingue claramente entre “mi cuerpo” y el cuerpo tal y como es dado a la fisiología centrando la atención en el primero<sup>87</sup>. Porque mi cuerpo no me es dado a mí, no me está presente, de la misma manera en que es dado a la observación externa. Y, mientras que la filosofía ha venido centrándose en ese cuerpo-objeto, como ocurre sin duda en el caso de Descartes, el verdadero problema es el primero: mi cuerpo, el cuerpo-sujeto. La cuestión, por tanto, es saber cómo mi cuerpo es mío, qué significa el ser mío de mi cuerpo, o cómo experimento mi cuerpo como mío, lo que excluye su consideración en términos de objeto, de mi cuerpo tal como aparece a los demás o a mí mismo en la observación externa<sup>88</sup>. En ocasiones, el propio Marcel -siguiendo una larga tradición- ha declinado el problema de cómo mi cuerpo es mío en términos de cómo mi cuerpo aparece en la autoconciencia, haciendo del cuerpo propio un

86 M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 254. Cfr. «La philosophie de l’existence» en *Dialogue 5/3* (1966), p. 312. Cfr. También P. Ricoeur, GM-PR, p. 25.

87 Cfr., por ejemplo, G. Marcel, “Esbozo de una fenomenología del haber” en *Ser y Tener*, Caparrós, Madrid, 1996, p. 153 y *El misterio del ser*, BAC, Madrid, 2003, pp. 100-1. Exposiciones del tema del cuerpo en Marcel pueden encontrarse en R. M. Zaner, *The Problem of Embodiment*, M. Nijhoff, La Haya, 1964, pp. 1-56; J. A. Mainetti, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*, La Plata, 1972; A. Aisenson Kagan, *Cuerpo y persona. Filosofía y Psicología del cuerpo vivido*, FCE, México, 1981, pp. 17-39; P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa, Madrid, 1989, pp. 247-55 y J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 37-96.

88 X. Escribano ha recordado con acierto que no se trata tanto de oponer una observación externa a una observación interna cuanto de distinguir dos actitudes diferentes, una que podría llamarse “naturalista” (cuerpo-objeto) y otra que cabe denominar “personalista” (cuerpo-sujeto). Porque, como señala Ricoeur, la oposición entre el cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto no coincide con la doble dirección de la mirada hacia dentro y hacia fuera sino que se trata más bien de dos actitudes. De hecho, cabe tratar el cuerpo propio como un cuerpo-objeto. No deja de tener mucho interés la tesis de Merleau-Ponty y de Ricoeur que el paso de la actitud personalista a la naturalista es una degradación por la que reducimos los actos a hechos. “Se pasa del punto de vista fenomenológico al punto de vista naturalista, no por inversión de lo interno a lo externo, sino por degradación de lo externo y de lo interno” (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, I. *Le volontaire et l’ involontaire*, Aubier, París, 1988, p. 12). Por su parte, Merleau-Ponty había sostenido que “el cuerpo, como edificio químico o conjunto de tejidos, está formado por empobrecimiento a partir de un fenómeno primordial del cuerpo-para-nosotros, del cuerpo de la experiencia humana o del cuerpo percibido, que el pensamiento objetivo tematiza, pero del que no debe afirmar haber llevado a cabo un análisis exhaustivo” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1994, p. 363). Para toda esta cuestión, véase X. Escribano, “Aprender de nuevo a ver el cuerpo. Consideraciones preliminares para el desarrollo de una bioética” en Luis Miguel Pastor García y Urbano Ferrer Colomer (eds.), *La bioética en el milenio biotecnológico*, Sociedad Murciana de Bioética, Murcia, 2001. pp. 343-354.

objeto del sentir. “Un núcleo sentido”<sup>89</sup>, dice él, acudiendo a los diversos tipos de cenestesia, etc. Para acabar sosteniendo que mi cuerpo es un *Urgeföhlt*, un protosentimiento.

Siguiendo esta línea, muchas veces se ha planteado la diferencia entre el cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto como una diferencia en la percepción que tenemos sobre nuestro cuerpo. Así, por ejemplo, escribe Zaner: “¿cuál es la relación entre mi conciencia y mi cuerpo? Y aquí, (Marcel) vio inmediatamente que nos enfrentamos con al menos ‘dos modos absolutamente distintos de existencia’ en lo referente a mi cuerpo mismo. Por una parte, mi cuerpo me es dado como un dato en el espacio por medio de mi percepción sensorial de él; por otra parte, me está dado internamente a través de ciertos datos cinestésicos. ‘Uno es por definición objetivo, o sea, se aplica a cualquier conciencia dotada de unas condiciones de percepción análogas a las nuestras; el otro es por definición puramente individual, esto es, ligado con mi conciencia’ (MJ, 19\*\*)”<sup>90</sup>.

La diferencia entre mi cuerpo para mí, o entre el cuerpo-sujeto, y mi cuerpo tal y como está dado para otros (el cuerpo-objeto) vendría dada por consiguiente por dos tipos de percepción: la externa y la interna. Y no son pocos los estudiosos que se lanzan por este camino, tratando de profundizar en esta cuestión y reprochando a Marcel su falta de claridad<sup>91</sup>. El citado Zaner, por ejemplo, afirma que “el problema, por tanto, es explicar este organismo *en la medida en que es experimentado por mí como mío* (y no en la medida en que es un objeto entre otros) revelando las esencialmente mismas estructuras anatómico-fisiológicas”. O, incluso, que el problema versa sobre “la naturaleza del *feeling* que motiva (fenomenológicamente) la aprensión de este cuerpo como mío”<sup>92</sup>. Parecería entonces que se trata de ver cómo el cuerpo aparece a título de objeto en la autoconciencia, de esclarecer los diversos modos en que el cuerpo está dado a sí mismo a través de una sensibilidad interna, de lo que a veces se ha llamado “cenestesia”. Pero realmente no es esa la cuestión. En primer lugar, porque el contraste entre el cuerpo sujeto y el cuerpo no es la contraposición experiencial externa e interna, como han señalado reiteradamente los fenomenólogos<sup>93</sup>. Y, en segundo lugar, porque plantear las cosas exclusivamente así convertiría al cuerpo propio en un objeto, aunque de tipo psicológico. Añadiríamos al cuerpo-

89 G. Marcel, *Le mystère de l'être*, I, 113.

90 R. M. Zaner, *The Problem of Embodiment*, pp. 13-4. Cfr. también J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de G. Marcel*, p. 46

91 Véase, por ejemplo, los comentarios críticos de R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, pp. 44-56 o de P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, pp. 254-5.

92 R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, pp. 22 y 23.

93 Véase, por ejemplo, P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, I. *Le volontaire et l'involontaire*, p. 12

objeto un cuerpo sujeto, que sería un objeto psicológico a sumar al cuerpo objeto físico. Lo que no dejaría de ser un dualismo refinado. Un fruto más del error categorial, ya tantas veces aludido. Entiéndase bien: no se trata ahora de negar la existencia de esos sentidos cenestésicos sino sólo de señalar que esa sensibilidad, ese modo de estar dado el cuerpo a sí mismo, no agota la cuestión.

De hecho, como ha explicado el historiador de la medicina J. Starobinski, el origen del concepto de cenestesia (la palabra “cenestesia”, *coenaesthesia*, aparece por primera vez en 1794) se remonta a Descartes, quien en *Las pasiones del alma* distingue tres categorías de percepciones causadas en el alma por el cuerpo, de impresiones mentales que “vienen al alma por los nervios”, es decir, que son experiencias mentales causadas por fenómenos o eventos neurofisiológicos: a) las que “referimos a los objetos externos que impresionan nuestros sentidos”; b) las “que referimos a nuestro cuerpo o a alguna de sus partes” y c) las que referimos a nuestra alma<sup>94</sup>. El primer tipo de percepciones, las que refieren a los objetos exteriores, corresponde a lo que habitualmente denominamos “sensaciones” o “percepciones” que tienen como objeto facetas, realidades o características del mundo externo; y la tercera, aquellas percepciones que referimos a nuestra alma, se corresponde con lo que ahora llamamos “sentimientos”, estados afectivos o anímicos<sup>95</sup>. Interesa ahora, pues, la segunda: las percepciones que relacionamos con nuestro propio cuerpo. “Las percepciones que referimos a nuestro cuerpo -escribe Descartes- o a alguna de sus partes son las que tenemos del hambre, de la sed y de nuestros demás apetitos corporales; a lo que se puede unir el dolor, el calor y las otras afecciones que sentimos como (si se diesen) en nuestros miembros, y no en los objetos exteriores; así podemos sentir a la vez, y por medio de los mismos nervios, la frialdad de nuestras manos y el calor de la llama a que se aproximan (...) sin que haya diferencia entre las acciones que nos hacen sentir el calor o el frío de nuestra mano y las que nos hacen sentir el que se da fuera de nosotros”<sup>96</sup>.

La sensibilidad interna se construye así en perfecto paralelismo con la percepción externa. En los dos casos estamos hablando de *percepciones*, pues,

94 Véase los estudios “El concepto de cenestesia” y “Breve historia de la conciencia del cuerpo” recogidos en J. Starobinski, *Razones del cuerpo*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 1999, pp. 35-50 y 51-68. Cfr. también R. Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, a. 22.

95 Una exposición y crítica de la concepción cartesiana de las emociones puede verse en mis trabajos “Descartes y Wittgenstein sobre las emociones” en *Anuario Filosófico* 24/2 (1991), pp. 289-317; “¿Tienen los estados de ánimo un objeto? Un análisis lingüístico y fenomenológico” en *Pensamiento* 44 (1988), pp. 443-58 y “La configuración cultural de la afectividad” en J. Choza (ed.), *Sentimientos y comportamientos*, Universidad Católica de San Antonio, Murcia, 2003, pp. 41-75, donde puede encontrarse más bibliografía.

96 R. Descartes, *Tratado de las pasiones*, a. 24, p. 97.

como explica Descartes, solemos usar esa palabra para designar todos aquellos *pensamientos* que no proceden del alma misma, o sea, que no son voliciones<sup>97</sup>. Con lo que una percepción o una sensación es, por tanto, una experiencia o un contenido mental causado por el cuerpo, es decir, causado en nuestra mente por unos procesos neurofisiológicos causados a su vez por unas realidades materiales. La única diferencia estriba en el carácter externo o interno de las causas o, en terminología actual, de los estímulos. De otra manera: las sensaciones respecto de nuestro propio cuerpo son realidades mentales, pensamientos o ideas en nuestra mente, causadas por nuestro cuerpo mismo en lugar de por un agente o estímulo interior. Pero el estatuto y el funcionamiento de nuestras sensaciones es exactamente el mismo que el de las externas. Con lo que, de la misma manera en que elaboramos una percepción de la realidad externa y de sus estados, construimos una percepción de nuestro propio cuerpo, de su estado y de su situación.

Como bien explica Starobinski, es exactamente este mismo esquema conceptual el que reproduce la primera definición de cenestesia elaborada en la tesis doctoral de Hübner, dirigida por Reil, que parece el verdadero inspirador del concepto de cenestesia. “Encontramos en el alma tres tipos de representaciones, que difieren en función del objeto representado. En efecto, el alma: 1) Se representa su propio estado intelectual, sus fuerzas, sus acciones, sus representaciones y conceptos; distingue estas cosas por sí misma, y de esta manera se hace consciente de sí misma. 2) Se representa su estado exterior o la relación del hombre entero con el mundo. 3) Finalmente, se representa su propio estado corporal. Cada uno de estos tres tipos de ideas, por los cuales el hombre es representado según estos tres tipos de estados, es atendido al nivel del cuerpo por un aparato orgánico particular: la *cenestesia*, por la cual el alma es informada del estado de su cuerpo, y ello por mediación de los nervios generalmente distribuidos a través del cuerpo; la sensación (*sensatio externa*). Esta es excitada por los sentidos y representa el mundo ante el alma; 3) finalmente, ciertas actividades despiertan y se desarrollan íntegramente en el órgano del alma (o sea, el cerebro)”<sup>98</sup>.

Desde aquí Starobinski persigue minuciosamente una historia del concepto de cenestesia que no hace falta recoger ahora<sup>99</sup>, pero que desembocará en la

97 Cfr. R. Descartes, *Tratado de las pasiones*, a. 28, p. 99.

98 *Coenaesthesia, dissertatio inauguralis medica, quam praeside J. C. Reil, pro gradu doctoris defendit Chr. Frieder. Hübner*, Halae, 1794. Citado por J. Starobinski, *Razones del cuerpo*, p. 36.

99 Posteriormente, ya en el XIX, Schiff en el *Dizionario delle Scienze Mediche* de 1871 distingue tres sentidos distintos progresivos de “Cenestesia” para afirmar el tercero. El primero de ellos es el que aparece en la obra de Hübner: “La cenestesia abarca todas las sensaciones que

primera mitad del siglo XX en el concepto posterior de esquematismo corporal introducido por Bonnier<sup>100</sup> y que se precisará después en trabajos como los de Schilder, que se convierten en los interlocutores neurofisiólogos de la fenomenología del cuerpo vivido, tal como la plantea Merleau-Ponty<sup>101</sup>. Hoy suelen

---

no proceden de la influencia de un agente exterior y que nos informan sobre la existencia y el estado de las diferentes partes de nuestro cuerpo”. Pero Schiff rechaza esta definición porque presupone la existencia de dos órdenes de sensaciones distintas, las destinadas a informar sobre el mundo externo y las destinadas a hacerlo sobre nuestro propio cuerpo, mientras que para Schiff las ideas de mundo externo son constructos posteriores. La segunda acepción de cenestesia la entendería, por sustracción, como todas aquellas actividades sensoriales que no corresponden a un sentido especial. “Comprende -escribe- todas las sensaciones ofrecidas por los nervios que ponen en comunicación lo que se llama la sensibilidad *general*, sensaciones que no son efecto de la excitación de un órgano de los sentidos *especial*”, con lo que la cenestesia aparece como el trasfondo el residuo inexplorado de la vida sensible. Schiff rechaza esta caracterización de la cenestesia por parecerle poco operativa y propone una tercera que engloba en la cenestesia toda la vida sensible de un momento dado: “La cenestesia es el conjunto de todas las sensaciones que, en un momento dado, son percibidas por la conciencia y que constituyen su contenido en ese momento”. Según observa Starobinski, al definirla así, al hacerla coincidir con la vida psíquica entera, lo que Schiff pretende es convertir la cenestesia en la base biológica de lo que antes se llamaba conciencia de sí. La conciencia de sí o el sentido de la propia identidad no constituirían, como pretendía la filosofía tradicional una instancia (espiritual) separada del cuerpo sino que radicaría en la cenestesia misma. La conciencia de sí o el sentido de la propia identidad serían así un fenómeno fisiológico. “Toda nuestra conciencia del yo -escribe Schiff- reside en la cenestesia. (...) Esta unidad, en la medida en que existe realmente, no necesita otro sustrato que la cenestesia (...) No es, pues, como se ha dicho, la conciencia que acompaña al pensamiento; pues, si cesara el pensamiento presente y no fuera sustituido inmediatamente por otro, lo que quedaría en la mente no sería la conciencia (como un cuadro cuya inscripción ha sido borrada), no quedaría nada: nuestra individualidad, nuestra acción interior, habría desaparecido”. Con lo que Schiff desarrolla su sistema neurofisiológico en una psicología de la discontinuidad, sin ofrecer al yo garantías de identidad y permanencia.

Según sigue narrando Starobinski, las tesis de Schiff sobre la intermitencia y el carácter orgánico del yo alcanzan difusión a través de su discípulo Herzen, para quien “el *yo* no es otra cosa que la *unidad del* organismo, revelándose a la conciencia; el organismo *es* la personalidad; la conciencia no deja de decirnoslo”, llegando hasta Ribot y, con él, a la psicopatología. (Cfr. J. Starobinski, “El concepto de cenestesia”, pp. 35-48).

100 De acuerdo con Starobinski, Bonnier sobre todo en el *Sentido de las actitudes* (1904) cuestiona la validez científica de la noción de cenestesia, pues sostiene la existencia de un sentido de las actitudes ligado en gran medida a las funciones del laberinto e introduce la noción de esquema corporal: el “sentido de las actitudes (...) nos ofrece la noción de *lugar* de cada parte de nosotros mismos y forma la base de toda orientación, tanto objetiva como subjetiva y psíquica. Tiene como objeto la figuración topográfica (esquema) de nuestro yo. También he propuesto el término de *squematie* para el tipo de imágenes ofrecidas por este sentido”. Cfr. J. Starobinski, “El concepto de cenestesia”, pp. 48-9).

101 Una exposición de la historia y los diversos sentidos del “esquema corporal” puede verse en la segunda parte del libro de A. Aisenso Kagan, *Cuerpo y persona*, op. cit.

usarse también términos como “imagen corporal”, o incluso “‘imagen’ cerebral de mi cuerpo”<sup>102</sup>, y a veces se habla de sistema sensorial somático, en el que se incluyen los mecanorreceptores, los nocioceptores, los termorreceptores y los propioceptores, aunque el esquema cartesiano no parece haber variado sustancialmente. Un proceso fisiológico causa una sensación que informa acerca del propio cuerpo como si de un objeto se tratara<sup>103</sup>.

102 Una vez más la conceptualización de Searle ofrece un buen punto de contraste. Pues al clarificar la noción de “imagen corporal” usada por I. Rosenfield, (Cfr. *The Strange, Familiar and Forgotten: An Anatomy of Consciousness*, Vintage, Nueva York, 1993) le otorga el mismo estatuto de mental que a las sensaciones, con lo que la imagen del propio cuerpo pasa a ser una experiencia mental. De esa manera, no habría propiamente una relación entre yo y mi cuerpo; tampoco propiamente entre mi cuerpo y sí mismo. Ni siquiera el cuerpo estaría dado a sí mismo. Sino que esa relación de un cuerpo consigo queda descompuesta en un proceso de causalidades físico-mentales que convierten el cuerpo propio en un objeto mental. Así, aludiendo al dolor causado por el pellizco, escribe Searle: “el acontecimiento real de la sensación consciente que ustedes tuvieron del dolor ocurrió en el cerebro. El cerebro forma una imagen de todo nuestro cuerpo. Y cuando sentimos dolor, o cualquier otra sensación, la experiencia real ocurre en la imagen del cuerpo que está en el cerebro”, como muestran paradigmáticamente los dolores de los miembros fantasmas. “En cierto sentido -concluye Searle- todas nuestras sensaciones corporales son experiencias corporales ilusorias, porque el acoplamiento entre el lugar donde parece localizarse la sensación, de un lado, y el cuerpo físico del otro, es un acoplamiento causado por el cerebro” (Cfr. J. R. Searle, *El misterio de la conciencia*, pp. 163-8).

Pero, entonces, en la medida en que el cuerpo propio es un objeto mental o que la experiencia del propio cuerpo es una experiencia mental, causada por procesos neuronales, sería predicable de cualquier mente. Insisto en que la cuestión no es tanto negar este tipo de fenómenos. Trato sólo de señalar que no agotan el problema de la relación de uno con su cuerpo o, si se prefiere, del cuerpo consigo mismo. La experiencia que realmente importa es la experiencia que el cuerpo tiene de sí como sujeto, no como un objeto psicológico.

103 Aunque conceptualmente es un tanto confusa, el mismo esquema preside la exposición de Bear y otros de el sistema sensorial somático. “La sensibilidad somática permite a nuestros cuerpos sentir, experimentar dolor, tener escalofríos y saber lo que están haciendo las distintas partes del cuerpo” (p. 309). Explican que el sistema somático se compone en realidad de varios sistemas sensoriales distintos que distinguen explícitamente por sus receptores, aunque luego diferencian los receptores por el objeto: mecanorreceptores, nocioceptores, termorreceptores y propioceptores. Pese a su vaguedad y al uso continuo de metáforas que oscurecen el significado de los conceptos (¿qué significa que “los mecanorreceptores monitorizan el contacto con la piel”, etc. o que los propioceptores “monitorizan” también la posición corporal) algunas de sus definiciones resultan significativas de su aparato conceptual cartesiano: “Los nocioceptores escriben son “terminaciones nerviosas libres, ramificadas y no mielinizadas que indican que los tejidos corporales están experimentando una lesión o presentan el riesgo de experimentarla” (pp. 314-5). Al introducir los propioceptores afirman: “la vida sería deficiente sin la sensación de propiocepción (del término latino *proprius*, que significa ‘de uno mismo’), que nos indica donde se localizan en el espacio las partes de nuestros cuerpos si se mueven y, en caso afirmativo con qué dirección y con qué rapidez. La propiocepción desempeña dos funciones principales. En primer lugar, el conocimiento de las posiciones de nuestras extremidades a medida que se mueven nos

En un texto capital, y extraordinariamente ilustrativo, Marcel da un viraje revelador. “Mi cuerpo en tanto que mío se me aparece ante todo -escribe en *El misterio del ser*- como sentido; sólo puedo ser mi cuerpo en la medida en que soy un ser que siente”<sup>104</sup>. El viraje es sugerente. Si habláramos sólo de cuerpo sentido, si todo el problema fuera que yo debo sentir mi cuerpo a través de la cenestesia para que sea mío, perderíamos de vista lo importante. Porque la cuestión es más bien que yo soy mi cuerpo en la medida en que siento, que soy, dice Marcel, un ser sintiente, “*un être sentant*”. Y eso coloca al cuerpo del lado del sujeto, y no del de un objeto psíquico. Yo soy mi cuerpo porque a través de mi corporalidad, de lo que los medievales siguiendo a Aristóteles, habían llamado los órganos de los sentidos (en la medida en que puede decirse que el ojo es el órgano de la vista<sup>105</sup>) siento el mundo. Como después subrayará Merleau-Ponty, en la percepción del mundo al que pertenezco, mi cuerpo es sujeto y no objeto. En mi percepción del mundo, mi cuerpo no aparece como algo visto sino como los ojos con los que veo. La cuestión no es, por tanto, lo que siento (tampoco mediante la cenestesia) sino mi sentir mismo. Porque es ahí donde aparece el cuerpo sujeto. Por eso puede decirse que mi ser corporal es mi estar en el mundo, mi estar abierto a él, mi sentirlo. Los órganos sensoriales, la corporalidad, son pues el sujeto. Mi cuerpo es, por tanto, no tanto un objeto cuanto aquello por lo que hay objetos que sentir. Con lo que, de la misma manera que el cuerpo propio es -como se verá después- el prototipo del tener y del poder, es también el prototipo del sentir. Y en este sentido sí puede decirse con Marcel que es un *Urgeföhlt*, un protosentimiento.

Sólo un sujeto corporal puede sentir; lo que es mucho más relevante que el que pueda a su vez ser sentido mediante la cenestesia. Aquí, al final, la cenestesia ni quita ni pone. Y puede ser una gravísima fuente de confusiones conceptuales. Porque si el problema fuera “el cuerpo sentido” en la acepción de “la sensación cenestésica” que tengo de mi cuerpo estaríamos convirtiendo el cuerpo sentido en

---

ayuda a identificar las cosas (...). En segundo lugar, la información propioceptiva es esencial para orientar los movimientos” (p. 318). Por último, al explicar con más detenimiento la nociocepción, a la hora de definir el dolor, afirman: “Ya hemos descrito los receptores periféricos y algunas de las vías centrales relacionadas con la nociocepción, pero no hemos descrito o incluso definido el propio dolor. La nociocepción y el dolor no son la misma cosa. El *dolor* es la sensación o la percepción de sensaciones irritantes, punzantes, pulsátiles, espantosas o insoportables que se originan a partir de una parte del cuerpo. La *nociocepción* es el proceso sensorial que provee las señas que desencadenan el dolor” (p. 340).

104 G. Marcel, *El misterio del ser*, p. 100. Aunque en el pasaje correspondiente anterior del *Diario Metafísico* sí se había referido a la cenestesia. Compensa aquí invertir la interpretación de Zaner (cfr. p. 34).

105 Sobre esta cuestión, véase A. Kenny, *La metafísica de lo mental*, Paidós, Barcelona, 2000.

una experiencia mental que podríamos adjudicar a cualquier mente. A Dios, por ejemplo, o a un ingenio cibernético. Como sucede, por ejemplo, en la película *Matrix*<sup>106</sup>. O como pretenden, en no pocas ocasiones, las ciencias cognitivas<sup>107</sup>.

Pero yo soy mi cuerpo no tanto porque lo siento cuanto porque soy sentiente. Aunque, en toda sensación, hay también involucrado un sentir el propio cuerpo. En el *Diario Metafísico* Marcel lo expresa así: “Si yo soy mi cuerpo es en tanto que soy un ser sentiente; y me parece que se puede precisar más y decir que yo soy mi cuerpo en la medida en que mi atención se apoya en primer lugar sobre él, es decir, antes de poder, es decir antes de poder fijarse en cualquier otro objeto sea cual sea”<sup>108</sup>. Porque, aunque en varios casos, la vista por ejemplo, el órgano no forma parte del objeto de la sensación, puesto que yo no veo de ningún modo mi ojo, en el tacto, el más básico de todos nuestros sentidos y sin el cual no hay otro, pues todo otro sentido presupone el tacto, como ya advirtió Aristóteles<sup>109</sup>, el órgano, la deformación del órgano, es constitutiva de la sensación. Ver excluye el contacto físico entre el ojo y lo visto, pero el tacto lo incluye. El tacto exige el contacto físico por lo que muestra (mejor que la vista) el carácter corpóreo del sujeto sentiente y marca mejor la continuidad entre nuestro ser corporales y el mundo, el contacto, la continuidad entre nuestro ser encarnado y el mundo en que vivimos. Estamos hechos del mismo paño. En cuanto que sentimos, especialmente en cuanto que tocamos la oposición sujeto-objeto desaparece. Además, como se verá después, justo por eso, en la medida en que como somos corpóreos tocamos, podemos ser tocados. Sentir es estar en continuidad con, pertenecer al, mundo.

Bajo esta perspectiva, Urabayen acierta al señalar que para Marcel “el cuerpo propio goza en el ámbito de la sensación de una prioridad absoluta “pues sin la sensación del propio cuerpo no hay posibilidad de sentir otra cosa como existente. En este sentido, el cuerpo propio aparece como una ‘mediación’ entre uno mismo y todo lo demás. La conciencia o la percepción de la corporalidad propia adquiere el carácter de condición de la conciencia o percepción de todas las otras cosas”<sup>110</sup>. Pero es que, además, justo porque el cuerpo propio es

106 Véase al respecto J. Atencia Escalante, “La ambigüedad de lo real. A propósito de Matrix” en J. B. Llinares y N. Sánchez Durá (eds.), *Filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica~Diputación de Valencia, Valencia, 2001, pp. 371-6.

107 Un buen repaso de los últimos planteamientos de las ciencias cognitivas en torno a la incorporación o encarnación del sujeto puede verse en P. Martínez Freire, *El sujeto cognitivo incorporizado*, en P. Martínez Freire, Jorge V. Arregui, J. García, M<sup>a</sup> V. Parrilla (editores asociados), *Cuerpos, subjetividades y artefactos*, Málaga, 2004, pp. 101-110.

108 G. Marcel, *Journal Métaphysique*, 236.

109 Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma* II, 2: 413 b 4-6.

110 J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de G. Marcel*, p. 48.

condición de toda sensación, no puede ser sentido como son sentidas las demás cosas. Por eso, acudir aquí a la cenestesia no esclarece nada el problema.

Marcel trata de analizar el cuerpo en términos de vivencia subjetiva iluminando “esa especie de usurpación irresistible de mi cuerpo sobre mí que es inherente a mi condición de hombre o de criatura”<sup>111</sup>. Para Marcel, en su intento de analizar la existencia o la condición humana, la corporalidad, la *encarnación humana*, como él gusta de denominarla constituye el dato central de la metafísica, por lo que goza de prioridad absoluta<sup>112</sup>. No se trata de analizar la relación entre el yo y el cuerpo como si fueran dos cosas distintas. Plantear la cuestión así -que es lo que ha hecho la filosofía tradicional- la convierte en irresoluble. No hay un yo causalmente conectado con un cuerpo, lo que somos es un yo corpóreo. Nuestra existencia no se limita a depender de un organismo, es una existencia corpórea, encarnada.

De un modo parecido a Heidegger, para Marcel, la pregunta por la existencia involucra siempre la existencia del que pregunta. Pero, contra el planteamiento cartesiano, la evidencia primera de la filosofía no es un yo pensante, perfectamente cristalino para sí mismo, que es sólo un sujeto epistemológico. Por el contrario, para Marcel, en el descubrimiento de la propia existencia que es solidario de la pregunta por la existencia de cualquier otra cosa hay algo opaco, no transparente, que es justamente la propia corporalidad, la propia encarnación, que es la “situación de un ser unido a su cuerpo esencial y no accidentalmente”<sup>113</sup>, “la situación de un ser que se presenta como ligado a un cuerpo”. Para Marcel, el yo existo corporal está involucrado en toda pregunta que yo haga por la existencia, porque sin la referencia de las demás existencias a la mía corporal resultan impensables. Sólo una personalidad encarnada puede preguntar por si algo existe, porque existir quiere decir estar -o poder estar- relacionado con mi cuerpo. Más: decir que algo existe no es sólo afirmar que se relaciona con mi cuerpo es decir “que de alguna manera está unido a mi cuerpo”<sup>114</sup>. No se ve cómo un entendimiento puro pudiera preguntar por si algo existe realmente o no.

Por eso, la revelación de mi existencia (que tiene un carácter exclamativo, porque decir “yo existo” no es simplemente constatar un hecho sino más bien expresar un asombro) no es la de un *ego* solipsista, como sucedía en Descartes, sino que en ella resultan indisociables la existencia, la conciencia de sí como

111 G. Marcel, “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 87.

112 G. Marcel, “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 22.

113 G. Marcel, *El misterio del ser*, p. 100.

114 G. Marcel, “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 22-3. Como escribiré después, “hace ya mucho tiempo que discerní que todo existente se me aparece como prolongando mi cuerpo en una dirección cualquiera ...mi cuerpo en tanto que mío, es decir no-objetivo”.

existente y la conciencia de sí como ligado a un cuerpo, como encarnado<sup>115</sup>. Marcel lo escribe con claridad: “Cuando digo ‘yo existo’ aludo incontestablemente a algo más; aludo oscuramente al hecho de que yo no soy solamente para mí, sino que me manifiesto -sería mejor decir que estoy manifestado; el prefijo *ex*, en existir, en tanto que traduce un movimiento hacia el exterior y como una tendencia centrífuga, tiene aquí la mayor importancia. Yo existo: eso quiere decir que tengo los medios para hacerme conocer o reconocer ya sea por otro ya sea por mí mismo en tanto que finjo para mí una alteridad prestada; y todo esto no es separable del hecho de que ‘hay mi cuerpo’”<sup>116</sup>. “Esto es, resume Aisenson Kagan, *ex-sisto*. Soy reconocible para los demás desde fuera e incluso soy reconocible para mí mismo como si fuera ‘fingiendo una alteridad prestada’. Esto último trae aparejado de manera necesaria un hecho fundamental: la posesión de un cuerpo. ‘Un ser sólo podrá aparecerse a sí mismo como personalidad si se aparece como enlazado a un cuerpo’. O, en otros términos, ‘no puedo pensarme como existente más que en tanto me soy dado a mí mismo y en tanto soy dado a otras conciencias, es decir, en tanto que soy dado en el espacio’”<sup>117</sup>.

Yo no estoy dado para mí mismo, como Descartes pretende, en términos de un *ego* pensante. Sólo descubro mi existencia en cuanto que está vinculada a otros, en cuanto que depende de otros<sup>118</sup>. Marcel pretende “romper de una vez por todas con las metáforas que representan la conciencia como un círculo luminoso alrededor del cual no habría para ella sino tinieblas. Es al contrario,

115 Cfr. G. Marcel, “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, pp. 20-22. Cfr. también *El misterio del ser*, pp. 91-2.

116 G. Marcel, “L’être incarné repère central de la réflexion métaphysique” en *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, París, 1999 (publicado originalmente como *Du refus à l’invocation*).

117 Aisenson-Kagan, p. 19. Con todo, como ya se ha sugerido, lo que resulta muy discutible es resolver esta conciencia de sí mismo como ser corporal en términos de sensaciones cenestésicas del propio cuerpo.

118 “No sólo tenemos el derecho de afirmar que los otros existen, sino que estaría dispuesto a sostener que la existencia no puede ser atribuida más que a los otros en tanto que otros, y que no puedo pensarme mismo como existente, sino en tanto que me concibo como no siendo los otros; por consiguiente, como otro que ellos (...).

Llegaría incluso a preguntarme si el *cogito*, cuya irremediable ambigüedad nunca se pondrá suficientemente de manifiesto, no significa en el fondo: ‘Al pensar tomo cierta distancia con relación a mí mismo; me suscito a mí mismo en tanto que otro y aparezco, por tanto, como existente’. Tal concepción se opone radicalmente a un idealismo que define el yo a través de la conciencia de sí. Sería absurdo decir que el yo como conciencia de sí no es más que *subsistente* (JVA=¿sub-existente?) No existe sino en tanto que se trata a sí mismo como siendo para otro; como estando en relación con otro; por lo tanto, en la medida en que reconoce que se escapa de sí mismo” (“Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 105).

es la sombra quien ocupa el centro”<sup>119</sup>. Nuestra autoconciencia no es transparente y cristalina, dejando fuera la corporalidad. Más bien, la sombra, la oscuridad de nuestro propio cuerpo, de nuestra condición encarnada, se asienta en el centro mismo de nuestra autoconciencia. Con otras palabras, no se trata de que nuestra conciencia está causalmente ligada a un cuerpo, es que es una autoconciencia encarnada y su ser encarnada no puede no resultarle opaco. Como ya advirtió Prini, “lo ante todo indubitable no es (para el anticartesiano Marcel), el pensamiento como reflexión o como duda, sino la presencia de mi sensibilidad corporal como anterior a la duda misma”<sup>120</sup>. Para Marcel, “no hay en rigor reducto inteligible en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo, la desencarnación es impracticable, está excluida por mi estructura misma”<sup>121</sup>. Entre otras razones, porque como mi cuerpo es lo que me sitúa, no puedo situarme o colocarme más allá de él. Sólo los cuerpos están situados. Como la noción de situación no tiene sentido al margen de la corporalidad, no puedo colocarme más allá de mi cuerpo.

Mi cuerpo propio me está siempre presente, como un centro ordenador de la totalidad de mis experiencias. Pues mis experiencias se organizan alrededor de mí, tomándome a mí como a su centro y, por eso, me resultan ordenadas. Pero, justo porque hay una prioridad de mi cuerpo respecto de cualquier otra experiencia, respecto de todo lo que yo puedo objetivar y pensar, mi cuerpo propio me resulta impensable e inobjetivable. Mi cuerpo no es un objeto para mí. En el caso de mi cuerpo, “la oposición entre el sujeto y el objeto se halla trascendida”<sup>122</sup>. No puedo pensar mi cuerpo justo porque lo soy. Si lo pienso, si lo objetivo, si lo pongo frente a mí como una cosa, entonces ya no es mi cuerpo. Al menos, ya no es mi cuerpo tal y como está dado para mí, sino como está dado para otro, lo que después Sartre llamará “mi cuerpo para otro”. Como sentencia Marcel, “mi cuerpo deja de ser mío al ser pensado”<sup>123</sup>. En la medida en que me instalo en la vida ordinaria, en la que no pienso sobre mí sino que actúo en un mundo que percibo; en la medida en que no me paro a reflexionar sino que simplemente vivo y me manejo en el mundo, entonces yo soy mi cuerpo. La separación, si ocurre, sólo lo hace en la medida en que adopto una actitud contemplativa, reflexiva, sobre mí mismo; no en mi vida inmediata. En la medida en que ando, y no me paro a mirar mi pierna dolorida, yo soy mi cuerpo. La distancia entre yo y mi pierna aparece no cuando ando sino cuando la observo. Con palabras de Marcel mismo: “mi cuerpo es mío, pues no lo

119 G. Marcel, “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 24.

120 P. Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'inverifiable*, París, 1953, p. 42.

121 G. Marcel, “L'être incarné repère central de la reflexion métaphysique”, p. 34.

122 G. Marcel, “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 22.

123 G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 38.

contemplo, no pongo un intervalo entre él y yo, no es objeto para mí, sino que yo soy mi cuerpo”<sup>124</sup>. Por eso, la encarnación es para Marcel un misterio y no un problema o un enigma que la razón pueda resolver.

Porque Marcel distingue explícitamente entre los problemas y los misterios. Un problema es una cuestión que se presenta en principio como exterior a mí, como algo ante mí, en el sentido en que podría ser investigada por cualquiera y que, por tanto, admite una solución a la que cualquiera podría llegar<sup>125</sup>. En el fondo, un problema es un enigma, algo a resolver, que no me concierne, que no me involucra. Algo que se me aparece como un objeto, yace enfrente de mí, por lo que puedo mantener una actitud imparcial y descomprometida: yo no estoy pringado en la respuesta, no me la juego. Por el contrario, un misterio es un “problema que rebasa los datos en que se plantea, que los invade y que por eso se rebasa a sí mismo como simple problema”<sup>126</sup> o, con otra fórmula, “un problema en que de modo esencial va implicada la realidad de quien se lo plantea”. Un misterio es así un problema que no puede resolverse de modo objetivo, como quien resuelve un jeroglífico o un problema de matemáticas, porque involucra esencialmente a quien se lo plantea, porque le compromete irremediable y existencialmente, porque hace que se la juegue. Para Marcel, la pregunta por quién soy es un misterio y no un problema, porque yo que pregunto soy también lo preguntado y estoy, por tanto, absolutamente comprometido. Lo mismo ocurre, obviamente, en la pregunta por el ser. Y, finalmente, sucede igual en la interrogación por mi cuerpo. Justo porque es mío, o soy yo, y no puedo objetivarlo interrogar sobre él es plantear -es moverse dentro de- un misterio. Como no puedo colocar mi cuerpo frente a mí objetivándolo, no puedo ponerlo en frente de mí, estoy inmerso en el misterio de mi cuerpo. Podré intentar aclararme desde dentro, pero no contemplarlo desinteresadamente desde fuera como quien investiga las órbitas de los astros o el transporte intestinal de los saltamontes.

“Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él”<sup>127</sup>. No soy idéntico a mi cuerpo, pero tampoco soy algo ligado a otra cosa que es mi cuerpo. Por eso, al final, más que una fórmula positiva, “yo soy mi cuerpo”, Marcel prefiere una negativa: no tiene sentido decir que yo soy otra cosa que mi cuerpo o, más exactamente: “no tiene sentido decir que yo no soy mi cuerpo”<sup>128</sup>.

124 G. Marcel, *El misterio del ser*, p. 99.

125 G. Marcel, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, J. Vrin, París, 1949, p. 55. Cfr. también “Diario Metafísico” en *Ser y tener*, p. 117; *El misterio del ser*, pp. 190-6.

126 G. Marcel, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, p. 57.

127 G. Marcel, “L’être incarné repère central de la reflexion métaphysique”, p. 34.

128 G. Marcel, *Journal Metaphysique*, p. 154.

Mi cuerpo no puede, por tanto, ser considerado como un instrumento a mi servicio; no soy, como quiere S. Agustín, un “*anima utens corpore*”. En primer lugar, porque para que el cuerpo fuera un instrumento, mi autoconciencia, mi yo, debería ser ya corpóreo. Porque los instrumentos son como la prolongación de las capacidades que uno ya tiene. Sólo quien tiene manos puede manejar una azada o un cuchillo. El cuerpo no es un instrumento a nuestra disposición, sino más bien aquello por lo que podemos usar instrumentos. Además, un instrumento se nos aparece como algo exterior, como un aparato que se contempla desde fuera y que carece de significación personal. Pero nosotros, excepto experiencias muy patológicas, no vivimos así nuestro cuerpo. “En la conciencia que yo tengo de mi cuerpo -escribe Marcel-, de mis relaciones con mi cuerpo, hay algo que esta afirmación (yo me sirvo de mi cuerpo) no *indica*; de ahí esta protesta casi imposible de reprimir: ‘yo no me sirvo de mi cuerpo, yo soy mi cuerpo’”<sup>129</sup>.

Tampoco cabe decir propiamente que tenemos o poseemos un cuerpo. Se sitúa más bien en la zona fronteriza entre el tener y el ser; más que una posesión es el modo o arquetipo de toda posesión<sup>130</sup>, por lo que esa posesión del propio cuerpo presenta peculiaridades tan importantes que no es ya una posesión. “Mi cuerpo -explica Zaner- no es en sí mismo un objeto o un instrumento ni tampoco algo que yo tenga sino aquello que hace posible en primer lugar cualquier posesión, cualquier instrumento o cualquier objeto”<sup>131</sup>. Porque es verdad que cuando uno posee algo, dispone de él y si de algo disponemos, si sobre algo ejercemos un poder absoluto e inmediato, es sobre nuestro propio cuerpo. Porque como ya había subrayado Husserl en las *Meditaciones cartesianas* mi propio cuerpo es “el único ‘en’ el que ordeno y mando inmediatamente”<sup>132</sup>. En condiciones normales, si quiero levantar el brazo, inclinar la cabeza para escuchar o mover las piernas para andar, el brazo, la cabeza o las piernas lo hacen sin que sea posible desobediencia alguna. Aristóteles sostuvo, atendiendo a esta misma experiencia, que el alma tenía sobre el cuerpo un poder despótico, como el que tiene el amo sobre el esclavo, pero Marcel cree que un poder así ya no responde tanto a una posesión cuanto al ideal o al arquetipo de las posesiones. El vínculo entre poseedor y poseído nunca es tan fuerte e inmediato como el que hay entre yo y mi cuerpo. “No es verdad -afirma- que ese lazo (el que me une a mi cuerpo) pueda definirse como una forma de posesión”<sup>133</sup>.

129 G- Marcel, *Journal Metaphysique*, p. 322.

130 G. Marcel, “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 86.

131 R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, p. 32.

132 Cfr. E. Husserl, *Meditaciones Metafísicas*, 5ª *Meditación*, FCE, México, 1985, p. 157.

133 *El misterio del ser*, p. 99. Eso es así hasta tal punto que, como ha señalado Wittgenstein, la descripción correcta de la acción no es quiero levantar mi brazo y, como consecuencia o efecto,

En primer lugar, porque el cuerpo no es tanto algo poseído cuanto más bien aquello por lo que se puede poseer, puesto que poseer es disponer de algo, tener poder sobre algo, lo que necesariamente supone la mediación del cuerpo. Para poseer o disponer del cuerpo haría falta otro cuerpo. Yo no poseo o dispongo de mi cuerpo de la misma manera en que poseo o dispongo (justo porque soy corpóreo) de las cosas. Como él mismo escribe, “todo tener se define en cierto modo en función de mi cuerpo”<sup>134</sup>; “tener, en el sentido preciso de la palabra, debe pensarse en analogía con la unidad *sui generis* que constituye mi cuerpo en tanto que mío”<sup>135</sup>.

Para Marcel, en toda experiencia de posesión está implicada la experiencia de la relación con el propio cuerpo. “La verdad, sentencia, es más bien que en el interior de toda posesión, de todo modo de posesión, hay como un núcleo sentido, y que ese núcleo no es otro que la experiencia, en sí misma no intelectualizable, del lazo por el cual mi cuerpo es mío”<sup>136</sup>. Ahora bien, lo interesante es que para Marcel -como observa el propio Zaner<sup>137</sup>- ese núcleo sentido que es la experiencia de la posesión del propio cuerpo, que es -como ya se ha visto- la posesión-tipo, es a su vez la experiencia de el poder tipo. Con lo que, cuando aquí se habla de sentir no se trata tanto de buscar una sensación cenestésica cuanto de darse cuenta de que el modo primario en que me está dado mi cuerpo es en términos de yo puedo, de lo que puedo y no puedo hacer (con él). “Mi cuerpo no es sentido -sentencia Marcel- más que en tanto que es un yo que actúa”<sup>138</sup>. Quizá un ejemplo pueda aclarar: la primera manera en que me está dada mi altura no en términos de una sensación cenestésica en la coronilla sino en términos de si paso por el umbral de una puerta o no, de si llego a coger un libro en una estantería o no. Es esa unidad de mis capacidades la que constituye para Marcel mi cuerpo como mío<sup>139</sup>.

---

mi brazo se levanta, sino yo levanto el brazo. No hay un acto de voluntad que causa el hecho de que el brazo se levante. Cfr. mi artículo ya citado “Actos de voluntad y acciones voluntarias”.

134 “Diario Metafísico” en *Ser y Tener*, p. 86.

135 *El misterio del ser*, p. 100.

136 G. Marcel, *El misterio del ser*, p. 97.

137 Cfr. R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, p. 33.

138 G. Marcel, *Journal métaphisique*, p. 252.

139 G. Marcel, *El misterio del ser*, p. 99. Urabayen ha objetado con razón que Marcel no parece prestar atención a las experiencias de signo contrario en las que más que una fusión mediante la acción, en el yo puedo, lo que se produce es un extrañamiento. “El cuerpo propio -señala- puede ser vivido como frustración o como angustia en innumerables situaciones, tales como una enfermedad que impide al que la sufre mover sus miembros o realizar un trabajo. Estas experiencias son tan humanas y comunes como la de ser el cuerpo propio. Pero, a diferencia de esa otra experiencia, estas ponen de relieve la distancia o separación que puede haber entre uno

En segundo lugar, el presunto poseedor y el objeto poseído no son realmente distintos entre sí. Como no es verdad que yo no sea mi cuerpo, mi cuerpo no puede ser algo que posea un objeto llamado “yo”. Es verdad que cuando alguien deja de poseer algo, experimenta un cierto desgarramiento, una especie de ruptura interior, porque las posesiones -en cuanto que uno se ‘apega’ a ellas- pasan a ser como una parte de uno mismo, pero eso sólo vuelve a significar que la relación de cada uno con su cuerpo es el paradigma de toda posesión, y no una posesión más. Mi cuerpo en tanto que mío no es una cosa, tampoco una cosa psicológica, sino mi estar encarnado.

Marcel no deja tampoco de señalar que las teorías tradicionales de la percepción, como la teoría causal ya recogida, permiten una concepción instrumental del cuerpo porque conciben la percepción como una mera adquisición de información. Hay una correspondencia entre la teoría del conocimiento representacionista moderna y su concepción mecanicista del cuerpo, que es siempre el cuerpo de otro. Como ya se ha visto, para la interpretación moderna del conocimiento sensorial, éste consiste en que, través de los mecanismos que son los órganos sensoriales, algunas propiedades de las cosas se convierten en ideas en nuestra mente, la mente se informa de su entorno. Con lo que ese instrumento que es el cuerpo se interpone entre nosotros y los objetos, lo que nos hace siempre sospechar de su mediación.

Pero, como muy bien, advierte Marcel esta concepción no tiene nada que ver con nuestra experiencia porque lo que en el caso de la sensación no ocurre precisamente es que se nos den datos, objetos que se encuentran frente a nosotros como propuestos al espíritu. “El choque sufrido por el organismo o por cualquiera de sus partes (cuando se experimenta una sensación) no es ningún dato; o, más exactamente, es un dato para el observador exterior que lo percibe de alguna manera, no para el organismo que lo sufre”<sup>140</sup>. O, con otras palabras, si algo *no* es pelarse de frío es adquirir la información de que hace frío. Por eso, la percepción sensible no puede entenderse en términos de adquisición de información sino más bien de trato con el mundo o, como dice Marcel, “quizá sea preciso admitir que experimentar una sensación es verdaderamente convertirse de algún modo en la cosa sentida, y que una especie de coalescencia se efectúa temporalmente entre seres instalados en diferentes planos de la realidad, que pertenecen en consecuencia a mundos distintos”<sup>141</sup>. Sentir no es

---

mismo y el cuerpo propio” (J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de G. Marcel*, p. 91). Añadir *deficere* de Coreth, situaciones de privación sensorial, esquizofrenia, buscar Lain y Olivier.

140 G. Marcel, “L’être incarné repère central de la réflexion métaphysique”, p. 41.

141 *Journal Metaphysique*, p. 252.

informarse, “es ser afectado de cierta manera”<sup>142</sup>. Claro que la sensación puede interpretarse como una adquisición de información; pero Marcel subraya que entonces estamos avanzando un paso más sobre la intermediación de la sensación; estamos sustituyendo el hecho de la sensación por una interpretación que rompe el hecho de la intermediación y que está realizada desde el cuerpo-objeto” desde lo que Marcel denomina una reflexión primera, como distinta de una reflexión segunda<sup>143</sup>. Sentir, y somos nuestro cuerpo en tanto que seres sintientes, es participar de un mundo del que no nos separa ninguna frontera verdadera<sup>144</sup>. Por eso, para Marcel, como ya se ha señalado, nuestro cuerpo tiene un cierto carácter cósmico. Nuestro cuerpo nos hace ser en el mundo, lo que tiene como contrapartida que algo existe en la medida en que se relaciona con, que es -dice en ocasiones Marcel- nuestro propio cuerpo. Para decirlo bíblicamente, con una de las fuentes más antiguas de nuestra cultura occidental, de los mitos que nos constituyen, estamos hechos del barro de la tierra. Hay una continuidad esencial entre nuestro ser nuestro cuerpo, el cuerpo que somos y el cosmos que rompe el paradigma epistemológico sujeto-objeto. El mundo no es algo que yace frente al sujeto: somos mundanos, estamos imbricados, enlazados, trenzados, de mil modos con él<sup>145</sup>. Valéry supo decirlo con especial finura: los hombres no usan su cuerpo con plenitud. “Unas veces se confunden con él. Otras olvidan su existencia. Ora como brutos ora como espíritus puros ignoran los lazos universales con que están unidos, la maravillosa sustancia con que están fabricados. No obstante, por el cuerpo se hacen partícipes de lo que ven y lo que tocan. Se hacen piedras, árboles. Verifican un intercambio de contactos y de inspiraciones con la materia que les rodea. Tocan y son tocados”<sup>146</sup>.

Es mi ser encarnado el que como participación, y no como mera adquisición de información, me hace sentir el mundo, por lo que mi cuerpo “no es un

142 G. Marcel, *Metaphysical Journal*, p. 187.

143 Véase R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, p. 41, quien se apoya en RI, 38-9 y MJ 187-8. Como resume Aisenson Kogan, para Marcel, la reflexión segunda, a diferencia de la primera, no ofrece “una imagen discontinua de los objetos, abstracta y desencarnada, sino que ejerce una suerte de ‘movimiento de conversión’ que recobra lo concreto. La reflexión primera es el ‘pensamiento pensado’, la reflexión segunda, o recuperadora, un ‘pensamiento pensante’, que ‘restaura una especie de unidad con los elementos separados’ y cuyo papel ‘consiste no en desmembrar, sino todo lo contrario, en restablecer en su continuidad el tejido vivo que había sido segmentado por un análisis imprudente” (A. Aisenson Kogan, *Cuerpo y persona*, p. 18).

144 *Diario metafísico*, p. 321.

145 Lo que no quiere decir que no haya experiencias humanas en las que se pierde esa mundanidad, por ejemplo, en el aburrimiento, en el que desaparece el interés, el *inter esse*, el estar entre las cosas o insertado en ese plexo de intereses que es el mundo. Experiencia que, como otras, parece indicar que, pese a ser mundano, el hombre no se agota en su mundanidad.

146 P. Valéry, *Eupalinos ou l'architecte*, pp. 117-8.

hecho sino la condición de posibilidad de todo hecho”, no es un objeto en el mundo sino nuestro nexos con el mundo, aquello por lo que hay mundo para mí o, para decirlo con más exactitud, mi estar en el mundo, mi ser para el mundo (*être au monde*), por usar las palabras mismas de Marcel<sup>147</sup>. Mi cuerpo, como distinto del cuerpo-objeto, no es pues una cosita psicológica sino mi estar en el mundo, que eso es lo que significa “encarnación”. Razón por la cual mi mundo se organiza alrededor de mi cuerpo, no obviamente de mi cuerpo-objeto sino de mi cuerpo-sujeto, que marca el aquí absoluto, el centro de coordenadas que estructuran mi mundo.

Finalmente, pero quizá sea lo más radical, la verdad última, estar encarnado es estar expuesto, estar abierto, al mundo lo que implica una fragilidad y heteronomía constitutivas. Por supuesto que el ser humano puede intentar defenderse del mundo, amurallarse, como paradigmáticamente pretende Descartes, pero esa no es su situación originaria y su intento presenta un límite insalvable: somos corpóreos. Y, “en cuanto incorporados, resume Zaner, no sólo me comprometo en el mundo por medio de *mis* acciones corporales; también, y justo por eso, me abro a las acciones del mundo sobre mí”<sup>148</sup>. Existir, que es para nosotros existir temporal, mundana y corporalmente, es estar expuestos; no controlar la situación. Existencia, como magistralmente señaló Rilke, el primer gran poeta existencial, es fragilidad<sup>149</sup>.

147 Cfr. G. Marcel, “L’être incarné repère central de la réflexion métaphysique”, pp. 35-6.

148 R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, p. 41.

149 He tratado de darle vueltas a la lectura rilkeana de la existencia humana en “La poética de la existencia. Consideraciones en torno a Rilke” en *Tópicos* 13 (1997), pp. 45-78 donde puede encontrarse más bibliografía.

\*\* En las citas donde aparecen las referencias MJ y RI se refieren a *Metphysical Journal*, H. Regnery, Chicago, 1952 y *Du Refus à l’Invocation*, Gallimard, París, 1940