

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

POR
GABRIEL AMENGUAL

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2007

podría dar lugar a un individuo completo. El proceso de división de células tiene lugar mientras la mórula se encamina hacia el útero, camino de unos 5-7 días. El día decimocuarto o bien queda ya completada la implantación, o bien el embrión es expulsado. En este breve lapso de tiempo se da la mayor tasa de pérdidas. Otra peculiaridad de este período es que el embrión puede segmentarse dando lugar a múltiples individuos, mellizos. Ésta es la razón más poderosa que arguyen los que defienden la diagnosis preimplantatoria, la investigación con embriones, etc., puesto que según ellos no se daría todavía la individualidad. Dicha objeción tiene una respuesta clara, si se tiene en cuenta que la vida que se ha originado es numéricamente individual, numéricamente única, se trata, pues, de una individualidad en el sentido de no división, unidad y unicidad genéticas; lo que todavía le falta es la indivisibilidad.

2. El concepto: el hombre como ser corporal

Nos proponemos dilucidar qué decimos al afirmar que el hombre es un ser corporal. Y antes de entrar propiamente en la cuestión, tropezamos con una dificultad terminológica. Algunos prefieren hablar de corpóreo y corporeidad. Pero, como, según el diccionario, este término se refiere más bien al puro hecho de ser material, extenso, en un sentido que es aplicable a cualquier objeto o cosa, como pura *res extensa*, aquí se ha optado por hablar de corporal y corporalidad. De todos modos su significación no viene dada con el término mismo, sino que hay que explicitarla en la explicación.

a) *La corporalidad como el modo de ser del hombre*

Cuando se dice que el hombre es un ser corporal, no se pretende señalar únicamente una dimensión puramente material, física o biológica, como un conjunto químico compuesto aproximadamente en un 70% de oxígeno, 18% de carbono, 10% de hidrógeno y cantidades más pequeñas de calcio, potasio, nitrógeno y otros elementos¹³, o en el sentido en el que se puede hablar de cuerpos en física, ni como algo contrapuesto a espíritu, sino que se trata siempre de la corporalidad viviente, humana, del cuerpo humano y en cada caso personal. Se trata, por tanto, de mi propio cuerpo, del cuerpo en primera persona.

¹³ F. J. AYALA, «La naturaleza humana a la luz de la evolución», a.c., 405.

Al tratar de la corporalidad no hablamos de cosas, de cuerpos, como puede ser cualquier cosa extensa y de peso, sino del cuerpo propio, del hecho de ser corporal, un yo corpóreo, un ser encarnado. De ahí la primera distinción que hay que plantear entre cuerpo objetivo y cuerpo humano viviente subjetivo, entre el cuerpo como objeto y el cuerpo como presencia subjetiva y personal. El cuerpo no puede pensarse ni siquiera como la más perfecta prótesis de la que se sirve el yo. El cuerpo sí es la posibilidad de usar cualquier instrumento, pero él mismo no se reduce a ser instrumento. Es más bien la corporalización, la mundanización de la conciencia, sin que valga pensar que primero existe la conciencia, y que después se busca su corporalización, sino que ella existe siendo corporal. El yo humano es corporal. La corporalidad no es una parte del hombre, sino el modo de ser del hombre.

Hecha esta afirmación fundamental y general, hay que concretar algo más y considerar cómo el hombre es corporal, cómo se tiene o relaciona con su ser corporal. En efecto, por poco que pensemos en nuestra relación con el cuerpo, comprenderemos que presenta cierto carácter complejo, e incluso problemático. La primera ambigüedad aparecerá cuando caigamos en la cuenta de que es posible afirmar que soy mi cuerpo y a la vez que tengo un cuerpo. Ello ya indica que puede darse una identificación y a la vez una cierta no-identificación entre mi yo y mi cuerpo. En efecto, por una parte, el hombre *es* un cuerpo, lo mismo que puede decirse de cualquier otro organismo animal; por otra parte, *tiene* un cuerpo, o sea, se experimenta a sí mismo como entidad que no es idéntica a su cuerpo, sino que, por el contrario, tiene un cuerpo a su disposición. En otras palabras, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo oscila entre ser y tener cuerpo, equilibrio que tiene que recuperarse una y otra vez.

Consideremos esta doble posibilidad que tengo de considerar y relacionarme con mi cuerpo, puesto que en el fondo nos va a revelar dos aspectos del propio cuerpo, de la propia corporalidad.

b) *Soy mi cuerpo*

El cuerpo propio no puede reducirse a un objeto cualquiera del que dispongo, como una propiedad cualquiera. No es algo extrínseco a la existencia, a la vida del sujeto. El yo es inconcebible en su vivir y en su despliegue existencial sin cuerpo; un despliegue a-corporal, in-corpóreo de la existencia, no sería el humano. En este sentido hay que afirmar no que tengo cuerpo, sino que *soy mi cuerpo*. La radicalidad que entraña el verbo «ser» significa que el cuerpo, la constitución somática, es como una categoría esencial que condiciona, configura e impregna todo lo que es, hace y experimenta la persona humana.

De tal manera la corporalidad es una dimensión de la existencia humana que «lo corporal no puede considerarse como lo “otro” y “dispar”, lo ajeno, lo extraño o lo opuesto al espíritu, “sino que es un momento determinado en ese mismo espíritu”, puesto que el espíritu humano es un espíritu encarnado, corporal, mundano. Incluso cuando el espíritu se diferencia del cuerpo, no hace más que determinarlo como humano y posibilitar el retorno a sí desde el cuerpo y, por tanto, incluso en su distinción, el cuerpo posibilita que el espíritu humano se realice como tal. En este sentido la corporalidad “es necesariamente un momento de su espiritualización, no algo ajeno al espíritu, sino un momento limitado dentro de la realización del propio espíritu”»¹⁴. Ello nos aparecerá con toda claridad si pensamos que la realización más espiritual es siempre a la vez una realización corporal, y que las habilidades espirituales, por ejemplo las artísticas, son a la vez corporales y que requieren un cultivo de habilidades corporales, baste pensar en el pintor, el músico, etc. En este sentido es evidente que no tengo cuerpo, sino que «soy cuerpo», «soy mi cuerpo», dando a entender que la vinculación entre el yo y su organismo corpóreo es esencial y dinámica.

c) *Tengo cuerpo*

Por otro lado, también se puede decir que *tenemos* cuerpo, porque efectivamente es algo que puedo objetivar de alguna manera (o casi-objetivar, como algunos prefieren decir, dado que nunca se da una objetivación cabal del propio cuerpo), es algo que podemos palpar, y de alguna manera separar de nosotros mismos.

La primera experiencia de la objetivación del propio cuerpo la podemos ver en el mero hecho de que yo pueda decir que soy mi cuerpo, ya que dicha afirmación implica un cierto hiato, una separación entre yo y mi cuerpo, de lo contrario la afirmación «soy mi cuerpo» equivaldría a decir «yo soy yo»; afirmación ésta claramente tautológica, mientras que aquella no lo es, porque, aun en el caso de que los referentes semánticos (o denotativos) fueran exactamente

¹⁴ K. RAHNER - P. OVERHAGE, *El problema de la hominización*, o.c., 54s, cuya cita textual reza así: «Lo corpóreo no es lo “otro” y “dispar”, lo ajeno al espíritu, sino que es un momento determinado en ese mismo espíritu, y que el mismo espíritu, diferenciándolo de sí mismo, realiza con causalidad formal para posibilitar incluso su propio retorno a sí mismo y la realización de su esencia. [...] Y, por eso, su corporeidad es necesariamente un momento de su espiritualización, no algo ajeno al espíritu, sino un momento limitado dentro de la realización del propio espíritu». Incluso añade: «Y esto es aplicable también al resto de lo material, máxime cuando ello debe ser considerado como ambiente o “mundo circundante”, como ampliación de la corporeidad del espíritu» (p.55).

idénticos, no lo son sus connotaciones, es decir, el significado de dichos términos.

Pero dicha no identificación con el cuerpo no es sólo una experiencia lingüística o el resultado de un análisis lingüístico, sino que uno puede experimentarse como sujeto que no siempre coincide con su cuerpo, como es el caso, por ejemplo, de los procesos de aprendizaje que implican un fuerte componente de entrenamiento muscular y motor, de manera que el aprendizaje es a la vez de alguna manera un proceso de toma de posesión del propio cuerpo, de dominio y de domesticación, como sucede en los procesos de aprendizaje de labores manuales (carpintería y semejantes) y artísticas (pianista, etc.), e incluso en el aprendizaje de lenguas extranjeras, en el que uno tiene que habituarse a juntar vocablos y a emitir sonidos desacostumbrados. Esta no identificación con el propio cuerpo se hace patente también en situaciones de enfermedad o de una cierta discapacidad somática, cuando se experimenta que el cuerpo no corresponde a lo que uno quisiera, o su expresión no da cuenta de la lucidez mental que uno conserva.

d) *Cuerpo-espíritu*

Cuando se afirma que «yo soy mi cuerpo» no se pretende reducir la existencia humana a una dimensión única (la puramente corporal o biológica, como a veces sucedió en el siglo XIX), ya que se trata por el contrario de resaltar esta dimensión corporal como perteneciente, también, a la existencia. Ser corporal es el modo de ser del hombre, y en este sentido con dicho término designamos al hombre entero, con sus pensamientos, sus sentimientos, su lenguaje y demás expresiones.

No es un modo de ser opuesto o contrapuesto al de *espíritu*, sino que más bien lo implica. La corporalidad se refiere al cuerpo humano en la medida en que implica espíritu, la dimensión espiritual, de lo contrario, ya no sería cuerpo humano; no hay que pensar el cuerpo como algo independiente, sino como otra cara de la misma realidad, implicada y, en la medida en que se la distingue, complementaria.

De modo semejante, con espíritu (o ser o carácter espiritual o espiritualidad) del hombre no designamos una parte independiente del hombre, sino su totalidad: el espíritu es encarnado, corporalizado. Con el término espíritu se designa aquella dimensión del hombre que es específica del hombre: su inteligencia y voluntad, su libertad, su conciencia, su mente, cuyo ejercicio se lleva a cabo siempre en y mediante el cuerpo. Con espíritu se designa a aquel principio de acción en el hombre que no se reduce a pura biología, aunque actúe siempre a partir de dicha base y en conexión con ella; se trata de pro-

cesos que no son reducibles a procesos naturales, sino que en ellos interviene la libertad, el conocimiento, la conciencia, la creatividad, los valores, las opciones, etc.

Espíritu es el que dice «yo soy mi cuerpo» y «tengo cuerpo». Es el sujeto, el yo, el sí-mismo, la conciencia, la mente, el alma. El espíritu es identidad personal, el sí-mismo, la singularidad única de cada uno, que se mantiene en y a través de todos los cambios corporales e incluso más allá de la muerte (cada 7 años cambiamos de cuerpo, en el sentido de que cambiamos todas las células; aunque en realidad no se cambia el cuerpo: los mismos hábitos, habilidades adquiridas se mantienen; se trata de una renovación muy inteligente, gradual, de modo que es comparable a un cambio total de las piezas y materiales de un piso, pero sin cambiar de piso).

Como conclusión, hay que destacar la íntima unión entre yo y mi cuerpo, de manera que la corporalidad es un rasgo que define el modo de ser del hombre y el cuerpo ha de ser pensado bajo la categoría de cuerpo-propio o cuerpo subjetivo. El cuerpo es, además, el medio en el que me encuentro en conexión con el mundo y los demás, que me da presencia y visibilidad, posibilidad de acción y uso de utensilios, de manera que un modo de llevar a unidad la complejidad de aspectos que presenta el ser corporal es pensarlo como «presencia en el mundo»¹⁵. Estos aspectos van a ser objeto de un ulterior desarrollo en el apartado sobre la fenomenología del cuerpo.

3. Historia del concepto. Concepciones dualistas y unitarias

La reflexión filosófica sobre la corporalidad es reciente. La reivindicación del cuerpo empezó en ambientes que en términos generales pueden caracterizarse como materialistas del siglo XIX, entre los pensadores de esta cuestión destacan A. Schopenhauer (1788-1860), L. Feuerbach (1804-1872) y F. Nietzsche (1844-1900). A pesar de los sugerentes antecedentes señalados, se puede afirmar que el siglo XX, especialmente la fenomenología y el existencialismo, es propiamente el descubridor del estatuto propio y específico del cuerpo humano, proponiéndose la tarea explícita de pensar la corporalidad. Hacer un breve repaso por el amplio campo desbrozado en el siglo XX supondría reseñar el pensamiento de autores como Henri Bergson (1859-1941), Edmund Husserl (1859-1938), Gabriel Marcel (1889-1973), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Helmuth Plessner (1892-1985), Xavier Zubiri (1898-1983) y Pedro Laín

¹⁵ Siguiendo a Merleau-Ponty así lo propone F. CHIRPAZ, *Le corps* (París 1969) 8 y passim.

Entralgo (1908-2001). A pesar de su relevancia, no podemos siquiera esbozar sus aportaciones, que por otra parte inspiran la misma exposición de la cuestión. Simplemente vamos a ver las posiciones históricas más significativas.

La consideración del cuerpo ha venido marcada, en primer lugar, por el hecho de pensar el hombre de modo unitario o dualista, en el primer caso el hombre viene a ser de alguna manera identificado con el cuerpo, mientras que en el segundo se considera al cuerpo como una parte (en este caso, parte inferior) del hombre, contrapuesta a la otra parte, el alma. De ahí que una primera clasificación de las teorías antropológicas sobre el cuerpo humano es aquella que distingue entre las concepciones dualistas y las monistas, es decir, aquellas que sostienen que el hombre es un ser compuesto de dos sustancias o que es una sola.

a) *Las concepciones dualistas*

Las concepciones dualistas han relegado a un segundo lugar el cuerpo, o incluso lo han considerado como un obstáculo para la realización humana. Tenemos una larga tradición de menosprecio del cuerpo de raíz metafísica y moral: *metafísica*, porque el cuerpo y lo corporal y material en general es de menor valor que lo espiritual; lo visible es apenas apariencia de lo invisible, que es lo verdaderamente real (así en toda la larga corriente platónica); y *moral*, porque el cuerpo tiene su propio dinamismo que puede seducirnos e incluso llevarnos a hacer lo que no querríamos; por eso hay que ser previsores y tenerlo bajo control, hay que acallar las exigencias del cuerpo a fin de tener oídos abiertos y dispuestos para oír y seguir las indicaciones del espíritu, de la razón; lo malo proviene del cuerpo: pasiones, inclinaciones, malos hábitos, vicios, que ofuscan y entorpecen el ejercicio de la razón y que, por tanto, hay que dominar y contrarrestar.

Esta larga tradición, de todos modos, a pesar de esta retórica anti-corporal, sabía muy bien que no se podía prescindir del cuerpo, por eso hablaba también de educarlo, disciplinarlo, formarlo, que son modos de decir que hay que contar con él y que hay que personalizarlo. Con todo, no se puede negar una general marginación y subordinación del cuerpo al espíritu, implícitas en el dualismo. Las formas dualistas de considerar el cuerpo coinciden en objetivar, cosificar el cuerpo, quitándole su dimensión propiamente espiritual y por tanto humana, o por lo menos se tiende a ello. A grandes rasgos pueden distinguirse *dos modos de dualismo* ¹⁶.

¹⁶ J. GEVAERT, *El problema del hombre*, o.c., 70, 77-82.

— El dualismo platónico

El dualismo platónico, que ha pervivido en diversidad de formas popularizadas, e incluso en formas difusas que no se distinguen del cartesiano, arranca de la siguiente pregunta: ¿qué significa el cuerpo para un ser espiritual, desterrado en el cuerpo, en orden a la realización espiritual e intelectual, moral y religiosa? La interpretación de la existencia humana es claramente dualista: el alma y el cuerpo son dos realidades unidas exteriormente solamente durante la existencia humana terrena, porque el alma preexiste a su caída en el cuerpo y sobrevive al cuerpo, porque es inmortal. Se pone el acento en la significación negativa de la condición corpórea del hombre. El cuerpo es la cárcel, la tumba del alma (*Gorgias* 493a: «nuestro cuerpo es un sepulcro»: σῶμα = σήμα)¹⁷.

El cuerpo es visto como algo negativo, porque el hombre es visto desde el alma, es decir, desde una perspectiva intelectualista. «El alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma» (*Fedón* 65d, p.42)¹⁸. El cuerpo es una realidad de aquí abajo, material, sujeta al devenir, no es propiamente del mundo de las cosas reales, las cuales provienen solamente de las cosas de arriba, de las esencias eternas e inmutables. Dentro de esta perspectiva, el cuerpo es más bien un obstáculo, parte de este mundo de aquí abajo, mientras que la sabiduría pura solamente puede encontrarse allí, en el hades, o ahí arriba (*Fedón* 68b, p.47). Consecuentemente, el ejercicio del pensamiento puro requiere no sólo un dominio de sí, sino también una purificación. Aprender a pensar es aprender a morir a este mundo y a morir al cuerpo. Después de la muerte el alma podrá, libre finalmente, dirigirse hacia las esencias, mientras que en su vida terrena deberá ir desprendiéndose poco a poco del cuerpo, liberarse de él. La purificación del alma «viene a ser [...] eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia “el separar al máximo el alma del cuerpo” y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas» (*Fedón* 67c, p.46). Más que un simple obstáculo, el cuerpo es el impedimento radical, aquello en lo que el alma se encuentra encerrada, imposibilitada para desplegarse libre y totalmente. El cuerpo turba el alma, perturba el acto de pensar: para captar lo real hay que romper todo contacto con él, «mandarlo de paseo» (*Fedón* 65c, p.42), no dejarse

¹⁷ PLATÓN, *Diálogos*. II: *Gorgias*, *Menéxeno*, *Eutidemo*, *Menón*, *Crátilo* (Madrid 1983) 94.

¹⁸ *Ibid.* III: *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* (Madrid 1986).

contaminar por él. En efecto, el cuerpo, si es un calabozo, es, para el alma, el mal, la suciedad y a la vez cosa perversa (*Fedón* 66b, p.44), y aberrante (*Fedón* 67a, p 45).

El alma está unida a un cuerpo, pero de manera puramente temporal. En efecto, ella lleva una vida autónoma. Antes de verse revestida con este cuerpo, existía y conocía el mundo de las esencias (*Fedro* 245c y ss, p.343ss), conocer ahora es para ella recordar lo que vio y contempló; el conocimiento es recuerdo. Finalmente ella sobrevivirá al cuerpo. Esta unión temporal con un cuerpo no define más que un aspecto secundario de su ser. Más exactamente, esta unión no toca su ser, concierne solamente a un momento de su destino, es un tiempo de exilio. Por ello, la preocupación más importante del alma exiliada debe ser la de mantener su acceso a la esencia y su preocupación por mantenerse pura de todo contacto con el cuerpo.

Este dualismo, que se describe con rasgos de carácter moral, se inscribe en un dualismo metafísico, para el que todo lo material es sombra de la verdadera realidad, que es la idea. En definitiva, la constitución corporal viene a ser identificada con la situación de caída, que es característica de la condición humana.

— El dualismo cartesiano

En el dualismo cartesiano, que no ha ejercido influjo menor que el platónico, especialmente en la modernidad y en el mundo científico, el punto de vista no es moral, sino filosófico y científico. El hombre es el compuesto de dos sustancias: *res extensa* y *res cogitans*, materia y espíritu. Es un dualismo ontológico con función metodológica, a fin de distinguir y señalar que cada sustancia existe y funciona en virtud de unos principios organizativos propios. «La tesis cartesiana es un esfuerzo por fundamentar la filosofía y la física»¹⁹. Así, el cuerpo se explica desde planteamientos puramente materiales, eliminando el principio vago e impreciso y poco científico de alma. El alma es llamada más bien conciencia, pensamiento, distinta del cuerpo.

El dualismo cartesiano ha dado lugar, o al menos ha sido el punto de partida, de una interpretación racionalista, por una parte, que considera al hombre como ser identificado con la conciencia, que es inmaterial, está desligada del cuerpo. Pero, por otra parte, también ha dado lugar a la interpretación mecanicista: el cuerpo es entendido como una máquina. Esta interpretación mecanicista ya se encuentra en Descartes mismo, aunque dicho mecanicismo de alguna manera se vea mitigado o compensado por el paralelismo entre alma y cuerpo, por el hecho de afirmar al mismo tiempo las dos sustancias. Este

¹⁹ F. CHIRPAZ, *Le corps*, o.c., 111.

paralelismo se va perdiendo cuando el alma es interpretada como un reflejo o un eco, un epifenómeno, de los procesos materiales. En este contexto surge la idea de *El hombre máquina*, tal como la formulara Julien-Offroy de La Mettrie (1709-1751) en su obra así titulada *L'homme machine* (1748).

b) *Visión global de las concepciones unitarias*

La concepción unitaria del hombre también ha tenido diversas formas. Podemos distinguir estas cuatro:

— Las antropologías prefilosóficas

Las antropologías prefilosóficas, como las que reflejan los escritos homéricos y la Biblia, presentan claramente una visión unitaria del hombre. Tanto en la antropología griega prefilosófica como en la semita o bíblica, no se conoce la contraposición alma-cuerpo, aunque sí pueden distinguirse diversas funciones o aspectos del conjunto unitario humano corporal.

Así, en la literatura homérica *psyché* no significa alma en oposición al cuerpo, sino el sople vital que abandona al hombre a través de la boca y las heridas. Aunque hay después de la muerte algo de la *psyché* que sobrevive, no es la persona humana, sino una sombra inconsistente, sin personalidad, imagen etérea y fugaz del hombre terreno.

De modo semejante, en la mentalidad semita se da una interpretación unitaria del hombre, si bien se distinguen aspectos que se designan con nombres diferentes, que no designan partes, sino siempre la totalidad bajo un determinado aspecto. Así *basar*, carne, designa a todo el hombre, corpóreo y espiritual, bajo el aspecto de ser débil y frágil; *nefesh*, alma, su significado ha pasado de garganta y cuello a respiración, aliento vital y vida; no se trata de la noción abstracta de vida, sino de ser viviente; *ruah*, espíritu, significa literalmente respiración o viento, e indica aquello que en el hombre lo hace capaz de escuchar a Dios, indica, por tanto, una relación especial del hombre con Dios. Como muestra del uso de estos tres términos para designar el conjunto aunque bajo aspectos diferentes basta leer el versículo 3 del salmo 84: «Mi alma (*nefesh*) se consume anhelando los atrios del Señor, mi corazón (*leb*) y mi carne (*basar*) retozan por el Dios vivo».

— La interpretación aristotélico-tomista

La interpretación aristotélico-tomista habla de alma-espíritu y cuerpo-materia, pero no como dos realidades o entidades o sustancias, sino como dos principios del ser humano, de modo que ninguno de ellos existe por sí solo, sino como informando y siendo informado, es decir, en la medida en que se hallan unidos como forma y materia. Aun siendo claramente unitaria, en ella queda todavía algo de la menor valoración del cuerpo, en cuanto que es sólo materia, es decir, algo capaz de ser cualquier cosa, solamente gracias al alma es cuerpo humano. A veces se la ha entendido como dualista por el hecho de afirmar la pervivencia del alma después de la muerte, la cual consiste precisamente en la separación entre el cuerpo y el alma; uno se corrompe mientras que la otra pervive al ser incorruptible debido a su carácter espiritual. Pero a favor de la visión unitaria, se puede argüir que el alma separada está reclamando, por su propia naturaleza de forma del cuerpo, la unión con éste, de modo que su estado de separación le resulta impropio.

— La interpretación materialista

Otra interpretación unitaria es la materialista, para la cual, en último término, sólo hay acciones materiales, porque el hombre es sólo materia. Expresiones de este materialismo son, por ejemplo, afirmar que el hombre es lo que come; el pensamiento es una segregación del cerebro como la orina es una segregación del riñón (L. Feuerbach), etc., es decir, la negación de toda acción que vaya más allá de los procesos biológicos naturales.

— El emergentismo

El monismo más extendido en la actualidad es sin duda el emergentismo, que puede revestir varias formas, pero básicamente consiste en considerar que la vida espiritual surge como consecuencia del proceso de complejización de las estructuras materiales. La vida espiritual es, por tanto, una propiedad sistemática o estructural de la materia. Una cierta organización neurológica da lugar al salto cualitativo que conocemos como vida humana, vida inteligente o vida espiritual ²⁰.

²⁰ En el capítulo sobre la mente volveremos a este concepto.

4. Fenomenología del cuerpo

En el segundo apartado acerca del «hombre como ser corporal» se dieron ya los perfiles más elementales y esenciales de lo que significa para el hombre ser corporal. Ahora intentaremos resumir las mayores aportaciones del siglo XX, ofreciendo una fenomenología del cuerpo humano empezando por considerar el cuerpo como subjetivo y personal (4.a.), pasando después a ver las dimensiones fundamentales de la corporalidad (4.b.), para finalmente considerar el significado humano del cuerpo (4.c.).

a) *El cuerpo subjetivo. La vivencia del propio cuerpo*

La aportación principal de la filosofía contemporánea con respecto a la corporalidad ha consistido en convertir en problema filosófico la experiencia vivida del cuerpo humano, considerándolo así no como objeto, sino en primera persona, como cuerpo propio, subjetivo. En esta línea ha ido avanzando la fenomenología. El cuerpo pertenece a cada uno de nosotros de una forma cualitativamente distinta, más íntima que cualquier otra cosa. De hecho, en esta pertenencia se da la doble dimensión del «tener» y del «ser», en cuanto que no sólo «tengo» un cuerpo, sino que ante todo «soy mi cuerpo». Al analizar el concepto del hombre como ser corporal ya señalamos esta doble experiencia: 1) la de ser verdaderamente corpóreo, somos el propio cuerpo, soy mi propio cuerpo; y 2) la de no identificarse con el propio cuerpo. El hombre *es* el propio cuerpo y, sin embargo, *tiene* cuerpo.

Yo soy mi cuerpo no en el sentido en que soy la apariencia somática que los otros ven, el cuerpo que los otros observan, tocan, etc., es decir, una constitución orgánica determinada, sino en la medida en que mi cuerpo es mi ser encarnado, la situación de un ser que se encuentra originalmente —y no accidentalmente— unido a *su* cuerpo. Soy mi cuerpo de un modo más absoluto de lo que soy cualquier otra cosa, entre otras razones porque para ser algo necesito de mi cuerpo. La expresión «yo soy mi cuerpo» denota, por lo tanto, el sentido de una experiencia nuclear, no intelectualizable, de la unidad que cada uno de nosotros es y forma con su propio organismo.

La primera y más básica indicación de esta identidad con mi propio cuerpo viene dada por la unidad vivida con él. En efecto, toda persona se considera espontáneamente sujeto único de acciones espirituales y corporales. El pensar no puede atribuirse a ningún otro ser distinto de ese hombre de carne y hueso. Ni siquiera cabría interpretar las distintas actividades corporales y espirituales simplemente unidas por algún soporte exterior o conectadas por algo exterior a ellas mis-

mas. Como, por otra parte, la conciencia no se da nunca en una forma pura y absolutamente transparente, sino que se da en contacto concreto y real con las cosas, de tal manera que si se suspende la actividad corporal, la actividad humana como tal queda en suspenso.

La acción es, pues, como vemos, uno de los ámbitos en que se experimenta de manera directa y clara la unidad del sujeto y su cuerpo. Mi cuerpo es experimentado como mío en tanto que lleva a cabo mis acciones. Todas las acciones, sean de la clase que fueren, se dan con la concurrencia y cooperación del cuerpo (con grados diversos de intensidad), y de todas el mismo yo se siente el actor de igual manera. Y no sólo en las diversas acciones, sino también en los diversos momentos del proceso de la acción: desde la deliberación hasta los resultados, aunque también con intensidad diferente. Lo decisivo en este punto es la identificación que se produce entre mi poder de realizar estas o aquellas acciones, mi decisión de actuar de un modo determinado y la puesta en práctica de la acción elegida. Precisamente por el hecho de que siento mi cuerpo como «mío» muy especialmente cuando actúo, es por lo que yo experimento como mío tan sólo un organismo vivo determinado, el que me encarna y me ancla en la realidad, en el mundo.

Ahora bien, esta misma unidad con el propio cuerpo, como algo que soy y gracias a la cual puedo obrar, hace imposible considerar el cuerpo humano como una cosa, como un mero objeto, ni tampoco como mero instrumento en manos de un supuesto yo o sujeto, aunque, o precisamente por ello, sea el principio de instrumentalidad para el hombre (de este segundo aspecto vamos a tratar más adelante). La vivencia del cuerpo propio excluye la consideración del mismo como *objeto* y, a la vez, *unifica* las dos dimensiones con que se nos presenta: la del ser y la del tener. De aquí que, desde el punto de vista de quien tiene y es su cuerpo, el organismo no es vivido ni asimilado a un objeto. Esto no significa que no podamos objetivar el propio cuerpo, situarlo a distancia y hasta llegar a considerarlo como algo ajeno. Pero este distanciamiento y su posible objetivación —que de hecho se llevan a cabo con los propósitos más diversos— surgen desde la ruptura de una experiencia anterior de la unidad subjetiva yo-cuerpo, que me identifica a mí mismo ante mí mismo. La experiencia vivida del propio cuerpo se sitúa en un plano distinto al de la reflexión, y cuando ponemos a ésta en ejercicio es justamente porque pretendemos introducir una distancia con respecto a nuestra vivencia espontánea de la corporalidad.

El carácter vivencial del vínculo yo-cuerpo hace imposible una interpretación mecanicista del cuerpo humano. De hecho, como es sabido, el acto más instintivo no es un acto maquinal, sino que las reacciones más elementales del organismo emergen de aptitudes que

no son meros acontecimientos físico-químicos desencadenados por un proceso ciego y sin sentido, dichas reacciones están mediadas cultural y lingüísticamente. (Por ejemplo, la reacción refleja ante el dolor, el grito instintivo es para nosotros «¡ay!», mientras que para los hablantes de otras lenguas es otra.) El biólogo y el fisiólogo pueden tener legítimamente este tipo de consideraciones sobre el cuerpo humano, pero al filósofo le interesa integrar la actividad corporal en una constelación de sentido que nos ofrezca el sentido humano de los actos corporales. Desde esta perspectiva, el cuerpo es la base de un comportamiento donde el símbolo juega un papel muy destacado. Ello permite desarrollar un concepto de comportamiento que no está reducido al modo conductista, sino que integra el dentro y el fuera, intenciones de sentido y mecanismos corporales. Las distintas concepciones fenomenológicas que se han elaborado en relación con el hombre y su existencia fáctica se oponen tanto a una reducción física del mundo como a una reducción fisiológica de la corporalidad humana.

En este sentido, por ejemplo, Hegel afirma que mi cuerpo «es mi existencia exterior indivisa», es mi ser en el mundo y para los demás, y además es la «posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada», es decir, que toda forma de vida, toda adquisición de hábitos y costumbres, de habilidades y conocimientos teóricos y prácticos, todo comportamiento, ha de contar con él como su condición de posibilidad²¹ (§ 47). De tal manera es global el cuerpo como base de toda la vida que Hegel afirma que «es la existencia de la libertad» (§ 48 nota), es decir, mi primera existencia de libertad es la de mi propio cuerpo, con quien vivo indivisamente y por quien todo lo que haga estará posibilitado.

De ahí que la afirmación «soy mi cuerpo» tenga un significado ontológico en el sentido de que mi yo «es», en cuanto yo humano, gracias a su corporeización. «Yo soy mi cuerpo» quiere decir, por consiguiente: mi yo «es» encarnado, mi ser-encarnado es mi propia existencia en la que se unen mi yo y mi cuerpo, no meramente como una yuxtaposición de dimensiones distintas, sino en una unidad de participación.

Ahora bien, este modo de ser del hombre como corporal, que pone el acento en la idea de la unidad vivenciada entre mi yo y mi cuerpo, no está dado, como lo está desde el punto de vista físico la configuración peculiar de los miembros de un cuerpo determinado, sino que es adquirida. El hecho de que tal unidad no esté dada permite hablar de corporeización de la conciencia y de la concienciación

²¹ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, o.c., se cita señalando el número de §.

del cuerpo como aspectos dinámicos del vínculo entre ambos. Con otras palabras, la experiencia del cuerpo propio nos pone de manifiesto que el ser encarnado no es algo que ocurre de una vez por todas y de una manera definitiva, sino que es un proceso que se ha de mantener y desarrollar continuamente. En este sentido hablaba Merleau-Ponty de que esta unión del alma y del cuerpo «se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia»²².

Por eso, la afirmación de Hegel según la cual el cuerpo es mi existencia de la libertad no ha de entenderse como si fuera algo dado, sino que debe ser producida como tal, como libre. La cita anterior de Hegel, del § 47, sigue de esta manera: «Pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo mi vida y mi cuerpo —lo mismo que otras cosas— sólo en la medida en que es mi voluntad» (§ 47). El cuerpo es mío no sólo como organismo, sino sobre todo como voluntad, como fruto de mi querer, de mi libertad. De ahí se deducen dos cosas. La primera consiste en que la particularidad del individuo (en sentido kantiano, es decir, sus tendencias, instintos, gustos, caprichos, pasiones, etc.) no es (sólo) natural, sino (también) reflexiva, querida, elegida. La segunda es la necesidad de tomar posesión del propio cuerpo (§ 43 nota, § 48). En este sentido afirma Hegel: «El cuerpo no es adecuado al espíritu por ser una existencia inmediata; para que sea su órgano dócil y su medio animado, es necesario que éste lo tome en posesión» (§ 48). La persona debe tomar posesión del propio cuerpo, puesto que éste representa una exterioridad natural, no adecuada: «Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su autoconciencia se aprehende como libre, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros» (§ 57). Tomar posesión del propio cuerpo, como se ve, tiene el sentido de formar, cultivar, educar, personalizar; no tiene ninguna connotación de violencia, ni siquiera de hacer algo extraño a lo que el cuerpo es en su propia inmediatez, puesto que consiste en realizar aquello que ya es virtualmente: «Este tomar en posesión es, a la inversa, el poner en la realidad [en acto] lo que él es según su concepto [posibilidad] (como una posibilidad, facultad, disposición)» (§ 57).

En el cuerpo, por ser la existencia primera y radical de la persona, es también donde más íntimamente va unida la toma de posesión (formación) con la libertad. Ambas son vistas como realización de algo que era sólo en sí, virtual o naturalmente, pero que por sí mismo no llega a su realidad efectiva, sino que para ella se requiere el ejercicio del espíritu. Ahí, como se ve, resuena la antropología y la ética

²² M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, o.c., 107.

aristotélica, acerca del hábito y la segunda naturaleza, a la vez que su teleología e hilemorfismo.

b) *Dimensiones fundamentales de la corporalidad*

Vamos a ver dos aspectos fundamentales del ser corporal: la dimensión espacial y la diferenciación sexual²³. Se trata de dos dimensiones esenciales, por las que el cuerpo se nos revela como lo que nos integra, por una parte, en el mundo, en el espacio y, por otra, en la sociedad, relaciones personales, familiares y sociales, e incluso de especie. Dos dimensiones con gran fuerza integradora y comunicativa: nos pone en relación con el mundo y con los otros.

— La dimensión espacial y ser-en-el-mundo

El cuerpo me da un lugar en el espacio y a la vez personaliza el espacio. El cuerpo me sitúa en el espacio e incluso da dimensiones al espacio: gracias al cuerpo el espacio tiene un arriba y un abajo, un lado y otro, unas dimensiones, una orientación, volumen, distancias, etc. De hecho, las medidas del espacio tradicionalmente eran tomadas del cuerpo humano: palmos, codos, pies, etc. El cuerpo humano, crea espacio concreto para alguna función, cosa o persona. Todo espacio se refiere a lo que está o puede estar en él: es un espacio para algo, para una función, cosa o persona. Incluso el espacio vacío está marcado por aquello de lo que está vacío o para lo que está dispuesto. Por ello hay muchos espacios y no existe «el» espacio de forma única y absoluta; el espacio, que la física presenta, carece precisamente de lo que lo caracteriza como espacio de un sujeto.

Estar en el cuerpo y estar en el espacio forman un todo, aunque el estar en el cuerpo tenga una prioridad relativa. Nuestro cuerpo es siempre el lugar que tenemos que haber ocupado para poder ocupar después cualquier otro. En último término, sólo porque estoy en el cuerpo, de modo que soy yo mismo mi cuerpo, puedo estar y existir en unos espacios. El cuerpo me asigna una determinada posición en el espacio y lo condiciona para tener relaciones con realidades próximas o aproximables. El cuerpo es el punto de referencia, en relación al cual toda cosa toma su lugar y es situada. Es el que me determina mi perspectiva.

Pero todavía más importante que el situarme en el espacio es que el cuerpo me sitúa en el mundo, me mundaniza, me hace ser-en-el-mundo. El cuerpo determina mi perspectiva y mi horizonte, cons-

²³ G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*, o.c., 107-126.

tituye una especie de círculo dentro del cual caen los objetos que pueden ser de mi consideración. El objeto es aquello que se encuentra delante de mí. Mi cuerpo es aquello para lo cual, y mediante lo cual, existen los objetos. O como dice Ortega: «Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y lo sea el mundo»²⁴. Mi cuerpo es el centro en torno al cual se ordenan y se organizan los objetos, configurando un mundo entorno. Dentro de él mi cuerpo no es un objeto más, sino el foco de orientación de todos ellos. Merleau-Ponty ha expresado este carácter central del cuerpo-sujeto señalando que mi cuerpo es mi punto de vista sobre el mundo. Se trata de un punto de vista que, por un lado, me hace formar parte del mundo y, por otro lado, me hace estar destinado a él, sin que yo mismo pueda sobrepasar este punto de vista sobre el mundo con otro punto de vista mío que sea ajeno al mundo y esté desprendido de él²⁵.

El cuerpo, por tanto, me hace ser-en-el-mundo, me abre al mundo, me comunica, me permite actuar y recibir la acción, percibir, conocer, participar, hace posible la presencia en el mundo, entendiendo por presencia no un mero estar ahí, sino ser para alguien, una relación intencional con el entorno y con los otros, que incluye la relación cognitiva y mucho más, también la participativa y la activa. Esta implicación entre el mundo y mi cuerpo establece una especie de comunidad natural, en el sentido de que mi cuerpo no simplemente «está» en el mundo, sino que lo «habita». El cuerpo se encuentra «en casa» en el mundo, en familiaridad con él, de tal manera que siendo para el mundo el cuerpo se halla a sí mismo. Dicha familiaridad no anula la peculiaridad del cuerpo propio, especialmente en cuanto «mío», con respecto a las cosas, ni equivale a una cosificación del organismo viviente.

Este «habitar» el mundo no significa una actitud pasiva, al contrario. El cuerpo es, por lo general, fundamentalmente activo y esto se manifiesta ya en el hecho de la percepción, que nos abre sensorialmente al mundo y nos pone en comunicación con él. De esta manera, nuestro ser para el mundo comprende una multiplicidad de facetas, no sólo las cognitivas, sino todas las que forman parte de la existencia humana. De momento, esto significa que ser encarnado es estar abierto y dirigido al mundo y a los objetos que hay en él. Ser sensible a los objetos es estar ante ellos y pertenecer al mundo formando parte de él a través o gracias a mi cuerpo. Esto borra de alguna manera la frontera rígida entre el exterior —que es el mundo— y el interior —que soy yo—, aunque no desaparezca por ello la dife-

²⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, o.c. VII, 125.

²⁵ M. C. PAREDES MARTÍN, «Cuerpo y sujeto humano», a.c., 49s.

rencia cualitativa de cada uno de los términos. La existencia humana se desarrolla sobre la base de una constante aproximación entre lo exterior y el interior, entre el yo y el mundo, que se hace posible gracias al cuerpo.

— La dimensión sexual. El ser cuerpo sexual

El cuerpo es siempre o masculino o femenino, tiene sexo ²⁶. «El» hombre en absoluto o en abstracto no existe, sino que solamente existe en uno de los dos modos posibles: o bien en el modo femenino o bien en el modo masculino. La dualidad sexual es uno de los datos fundamentales del ser humano que se manifiesta en su corporalidad. La sexualidad es un componente esencial de la personalidad, un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los demás. La sexualidad caracteriza al varón y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual, marcando cada una de sus expresiones.

El sexo no es sólo un órgano corporal, sino una dimensión de la persona, que se manifiesta especialmente como un impulso, fuerza vital y creadora de relaciones. Por eso, en primer lugar, hay que hablar del sexo como un ejemplo de una actuación en la que el cuerpo es el sujeto y no el mero instrumento del obrar. Helmuth Plessner ha puesto de relieve, al hilo de su estudio sobre la risa y el llanto ²⁷, que el cuerpo tiene su propia dinámica, sus impulsos, que no siempre, especialmente una vez puestos en marcha, están bajo nuestro control. Aquí se hace presente este carácter de sujeto que tiene el cuerpo al experimentarse como impulso sexual. Este carácter de sujeto que puede alcanzar el sexo se pone de manifiesto cuando la actividad sexual produce un estado de fascinación o excitación, de modo que incluso puede hablarse de un despotismo de la dinámica sexual sobre el yo. En este sentido Schopenhauer habla de que, en este caso, los hombres somos instrumentos de un impulso natural sobrehumano, un impulso cósmico.

El impulso sexual, visto desde el yo, presenta una ambivalencia: a) nos sentimos sostenidos por él hasta alcanzar una realidad fascinante, que se experimenta como algo bueno y que da el placer de vivir y de amar; b) y a la vez, en ocasiones, nos sentimos como arrastrados en una dirección que no queremos. Es una fuerza vital, pero puede ser una fuerza que escape de nuestro control y nos subyugue.

²⁶ Cf. F. CHIRPAZ, *Le corps*, o.c., 59-80; G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*, o.c., 107-126.

²⁷ H. PLESSNER, *La risa y el llanto*, o.c..

Dada esta ambivalencia, propia del impulso sexual, la sexualidad requiere ser integrada en unos ámbitos más amplios, el personal y el social en su conjunto, de manera que requiere ser orientada según fines y planes de vida. Más allá de los planes de vida que cada uno pueda proponerse, la sexualidad misma presenta sus exigencias, sus posibilidades y sus límites. Entre las posibilidades que ofrece destacan el disfrute de un placer, la relación personal que establece entre personas, en principio y tendencialmente de forma íntima y estable, de forma que el mismo impulso sexual se convierte en impulso fundador de la familia. De esta manera la sexualidad va más allá del nivel instintivo para desplegarse en un nivel ético y social, es asumida e integrada personal y socialmente. La necesidad de integrar la sexualidad en el conjunto del proyecto personal de vida requiere no pensarla ni tratarla simplemente como puro mecanismo de placer, cuyo uso quede ya justificado por el simple consentimiento del otro, ni tampoco como puro mecanismo reproductor de la especie, aunque por sí misma sea una relación que hace referencia a la fecundidad. Su capacidad de relación alcanza su realización propia en la comunidad de vida, que suele darse en el matrimonio y en la familia, aunque también esté presente en otras relaciones personales.

Bajo este aspecto vemos que la sexualidad, de alguna manera, se trasciende a sí misma para convertirse en rasgo personal, que colorea a la persona entera, con sus cualidades y afectos, capacidades y rendimientos, actitudes y relaciones. Por eso mismo el matrimonio y la familia no son sólo una comunidad fundada sobre la diversidad y la atracción sexual, sino una vida en común que presenta y propicia el desarrollo íntegro de sus respectivos componentes, en su peculiaridad y complementariedad. Si la familia es el lugar de la formación de la individualidad, en el que el individuo encuentra cobijo y estímulo, cuidado y afecto, a partir del cual será capaz de encontrar su lugar en la sociedad, dicha capacitación le vendrá propiciada por el trato, ya a partir del nacimiento, con el doble polo sexual, padre y madre, que, por el matrimonio, se da en la familia.

La sexualidad significa diferencia de género, masculina y femenina, con todo lo que comporta de atracción mutua, función reproductora de la especie, diferencia psicológica de caracteres y de plasmación cultural y social. Con la diferencia va implicada a la vez relación entre ambos sexos. El significado humano de la diferencia sexual radica esencialmente en la relación entre personas, esto es, en la reciprocidad del encuentro entre seres personales encarnados, de tal manera que puede afirmarse que la relación misma, y su realización en el amor, es lo que revela la naturaleza de la sexualidad. En este sentido la sexualidad no es sólo una dimensión del propio cuerpo, sino también de nuestras relaciones con los demás.

c) *El significado humano del cuerpo*

El significado humano del cuerpo ²⁸ no se deduce directa e inmediatamente de las estructuras biológicas del cuerpo, sino que proviene del hecho de que es el cuerpo de una persona humana. A fin de dar cuenta del significado humano del cuerpo, podemos considerarlo en relación con el hombre mismo, en relación con los demás, y en relación con el mundo externo, humano y material. Así destacan estos tres aspectos del cuerpo humano: 1. El cuerpo es el campo expresivo del hombre, el lugar primero donde el hombre tiene que realizar su propia existencia y por ello también límite. 2. Respecto a los demás, el cuerpo expresa este significado fundamental de ser para los demás; y ello desde un triple punto de vista: *a)* como presencia en el mundo, *b)* como lugar de comunicación y encuentro con el otro y *c)* como medio de reconocimiento del otro. 3. Respecto al mundo material y humano, el cuerpo es fundamentalmente la fuente de la intervención humanizadora en el mundo, el origen de la instrumentalidad (acción y producción) y de la cultura.

— El cuerpo como expresión y lenguaje

El cuerpo participa en todos los aspectos de la realización personal. El sujeto humano se realiza comunicándose y expresándose en la visibilidad del cuerpo y en la realidad concreta del mundo. En este sentido el cuerpo es, en primer lugar, la «expresión» de la persona humana, de tal manera que sus expresiones revelan de alguna manera sus intenciones y pensamientos, actitudes y capacidades. El cuerpo humano es la persona humana en tanto que se expresa y se realiza visiblemente en el mundo: en comunicación con los demás y en la transformación del mundo (trabajo, cultura). Por ser la expresión de la persona humana, el cuerpo es a la vez el lugar de toda humanización y, por tanto, de toda cultura.

De tal manera el cuerpo es expresión de uno mismo que constituye un lenguaje fundamental, que todos los demás, en el fondo, no hacen más que desarrollar y especificar. En efecto, es un lenguaje fundamental, por dos razones. En primer lugar porque el cuerpo siempre habla, dice algo, aunque no sea más que dando a entender que no quiere decir nada o que quiere ocultar su reacción. En segundo lugar, porque, tanto en el desarrollo de la especie como en el personal, es el primer lenguaje que usamos y aprendemos, hasta que después aprendemos el lenguaje articulado, que es mucho más rico y diferenciado.

²⁸ Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre*, o.c., 69-114.

Expresiones del lenguaje corporal son la risa y el llanto, la danza, el tacto, el simple estar juntos. La sonrisa, tan propia del hombre, es expresión o manifestación de una alegría interior. En el conjunto del lenguaje corporal el rostro humano ocupa un papel privilegiado; todas las partes de la cara (ojos, boca, expresiones faciales, etc.) constituyen la riqueza del lenguaje facial. El lenguaje del rostro tiene una matriz común: la desnudez del rostro que expresa inmediatamente la presencia y la igualdad de todos los hombres. El encuentro por excelencia entre personas se da cara a cara.

— El cuerpo como presencia

Acabamos de tratar la cuestión al hablar de la dimensión espacial (4.b). Interesa ahora insistir en qué presencia es específica del hombre. Las cosas no están presentes, sino que están ahí. En efecto, presencia es un modo de ser intencional, que apunta a alguien, la presencia se realiza frente a alguien, con respecto a alguien. Incluso el hombre puede estar ahí y no estar presente. ¡Cuántas veces estamos en una conferencia como si estuviéramos ausentes! Las formas de presencia son, bajo muchos aspectos, formas de pertenencia, al grupo, a la comunidad, al trabajo o incluso a la sociedad o a la humanidad, donde cada uno es un interlocutor posible de todos los demás. La pertenencia a un grupo de personas da lugar a relaciones personales. Otra forma de presencia se podría caracterizar como reconocimiento del otro, de manera que la coexistencia puede convertirse en convivencia, y el desconocido, en compañero de diálogo y de camino. El reconocimiento puede ir desde el mero respeto hasta la presencia benévola, presencia de amor, esto es, voluntad de responder, de amar, de promover al otro, presencia creadora.

Visto en qué consiste la presencia hay que plantearse la pregunta nuclear de la cuestión: ¿en esta presencia, qué función ejerce el cuerpo? En la relación específicamente humana, en el encuentro entre personas, el cuerpo no aparece como tal, el encuentro no se da entre cuerpos (aunque éstos sean imprescindibles), sino entre personas, entre yoes o, mejor, entre yo y tú. «Su forma “de presencia” es sólo indirecta»; yo encuentro a *alguien* que está corporalmente ahí; «el cuerpo está en una especie de co-presencia». Por supuesto que «esta co-presencia en cualquier instante puede convertirse —aunque sólo sea de manera fugaz— en presencia temática»²⁹. El cuerpo no tiene como tal ningún papel directo y propio, pero siempre está y puede ser tematizado en cualquier momento.

²⁹ G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*, o.c., 110.

— El cuerpo como principio de instrumentalidad

Ya se ha hecho referencia a que el cuerpo humano no puede considerarse como un instrumento en manos de un supuesto yo o sujeto, aunque, o precisamente por ello, sea el principio de instrumentalidad para el hombre. En efecto, la consideración del cuerpo como propio excluye la *instrumentalización* del cuerpo como algo que media entre mi yo y las cosas. Es cierto que puedo tratar mi cuerpo como un instrumento, pero entonces yo, que tengo este cuerpo mío como instrumento, soy también de la misma naturaleza que mi cuerpo: instrumentalizando mi cuerpo me instrumentalizo a mí mismo. No utilizamos el cuerpo, ni partes de él, por ejemplo, de la mano, como usamos un instrumento, por ejemplo, el martillo. Mi relación con la mano nunca puede ser la misma que mi relación con el instrumento. En este sentido, Sartre afirma rotundamente: «No podemos usar este instrumento, lo somos». Mi conciencia no conoce un objeto llamado cuerpo, sino que en la conciencia «existe» su cuerpo. Hay entre ambos una relación existencial de orientación recíproca, pero no una relación de instrumentalización. El cuerpo mismo no es un instrumento a disposición del sujeto, porque no hay tal distancia entre uno y otro, y porque el cuerpo mismo tiene su propia dinámica, que no siempre coincide con lo que uno quisiera o que incluso escapa al control voluntario del sujeto.

El cuerpo considerado como mío excluye su instrumentalización y a la vez se convierte en el *principio de instrumentalidad*. El cuerpo es el principio de dominio y de instrumentalidad. A través del dominio sobre las fuerzas del propio cuerpo adquiere el hombre dominio de las cosas y es capaz de crear y de usar instrumentos. Y, por otra parte, el cuerpo se convierte en la raíz de la instrumentalidad, ya que todos los instrumentos se convierten en tales en virtud de un cuerpo que está en disposición de utilizarlos.

— El cuerpo como límite

Por el simple hecho de situarme en el mundo, el cuerpo a la vez me limita en un lugar concreto, impidiéndome estar en otro.

En segundo lugar, el hecho mismo de que el cuerpo sea sujeto hace que por sí mismo tenga su propia dinámica, que no siempre coincide con lo que uno quisiera. Esta dinámica propia del cuerpo se expresa en primer lugar en el nivel puramente biológico y fisiológico, en el que presenta sus necesidades ineludibles; en el nivel psicológico, en el ámbito de los deseos y tendencias, y especialmente en el ámbito de los hábitos. Esta dinámica propia del cuerpo lleva a la conocida experiencia de que uno no hace lo que quisiera; aunque por

eso mismo nos indica el modo de conseguir la concordia: poner las condiciones favorables, personalizarlo, apropiárselo. En todo caso, se han de conocer las condiciones del cuerpo para regirlo; con el cuerpo pasa lo mismo que con la naturaleza: se la puede dominar obediéndola.

En tercer lugar, la expresión del cuerpo no siempre responde plenamente a las intenciones del sujeto. Dicha falta de correspondencia puede darse en el interior del sujeto, pero sobre todo en la percepción de sus expresiones por parte del otro. No se puede olvidar que hay un desnivel, de manera que uno está expuesto al equívoco y al malentendido y, en todo caso, toda expresión requiere una interpretación. Este límite se hace manifiesto cuando uno no consigue comunicar lo que quisiera, pues el cuerpo, al ser un gran medio de comunicación, también puede actuar de barrera.

Finalmente, la limitación del cuerpo se hace manifiesta en su debilidad, en la discapacidad, en la enfermedad, en la vejez. Dicha limitación será sentida cuando, a pesar de dicha limitación corporal, el sujeto se encuentra en pleno ejercicio de sus facultades mentales; pero no será menor en el caso de que éste ya deje de percibirla. En todas estas limitaciones corporales, el limitado es el sujeto. Y la extrema limitación del sujeto viene dada por el final de la vida del cuerpo: la muerte, que es el límite final de la vida y del cuerpo.