

Somos y tenemos cuerpo

Carlos Beorlegui

1. Nuestro cuerpo, una realidad compleja.

Los seres humanos hemos pasado de minusvalorar, e incluso despreciar lo corpóreo, a casi obsesionarse con él. De pensar que lo humano se reducía al alma, mente o conciencia, a tender a considerarnos como una simple máquina compleja, compuesta por genes, moléculas, neuronas y demás componentes biológicos. De ahí la tendencia a dejar en manos de las ciencias el estudio de lo humano, en detrimento de su dimensión de sentido, propio de la mirada filosófica. Pero los humanos, frente a esa dimensión objetiva y distante, vivimos nuestro cuerpo, esto es, nos vivimos también como expresión de nuestra propia realidad e identidad. Por eso, experimentamos nuestro cuerpo desde dos vertientes o perspectivas complementarias, como cuerpo *objetivo* y como cuerpo *propio*. Esta doble perspectiva ha sido estudiada a lo largo del siglo XX por números filósofos, enriqueciendo de un modo extraordinario nuestra forma de entender y vivir la corporalidad, empezando por Husserl y M. Scheler (a la perspectiva objetiva la denominaron *Körper*, y al *cuerpo propio*, *Leib*; *intracuerpo* lo llamó Ortega y Gasset).



Además, la dimensión objetiva de nuestro cuerpo no se da sólo de cara a nosotros mismos, sino que constituye el modo como los demás nos ven y perciben nuestra realidad corpórea, y es también el modo como nos incorporamos y pertenecemos a una sociedad; esto es, el modo como llevamos inscrita corporalmente nuestra pertenencia a la sociedad humana. Por tanto, esta dimensión objetiva de lo corpóreo es, por un lado, el modo como nos vemos a nosotros mismos (*somos* cuerpo, al mismo tiempo que *tenemos* un cuerpo, en la medida en que podemos distanciarnos de él, considerarlo y verlo como objeto de estudio científico), pero también es, por otro, el modo como los demás nos objetivan y nos construyen culturalmente. Porque nuestra realidad corpórea no es sólo un instrumento de contemplación y objetivación individual, sino que, además, la corporalidad humana es en sí misma un producto social. De este modo, junto a los enfoques de las diferentes ciencias naturales que han estudiado los distintos aspectos del cuerpo humano en lo que tiene de similitud y dife-

rencia con las demás especies animales, y junto a las reflexiones de la filosofía fenomenológica sobre la vivencia de nuestro cuerpo propio, también es importante hacer referencia al modo como la sociedad ha ido configurando nuestra corporalidad, tarea que ha sido investigada por los antropólogos culturales, sociólogos e historiadores. Por tanto, el cuerpo humano no es sólo un producto natural, sino, como todo lo humano, un constructo social, de tal forma que la denominación *cuerpo social* no es una metáfora, sino una realidad que abarca desde la dimensión material a la simbólica.

Esta dimensión de lo corpóreo como constructo social se advierte de un modo especial en la *dimensión sexuada* de lo corpóreo y de la significación de lo humano. De tal modo que la diferenciación entre lo masculino y lo femenino no se realiza sólo desde la objetividad genética, biológica y morfológica, sino también, y sobre todo, desde la construcción social de los *roles* que la sociedad ha ido construyendo y atribuyendo a varones y mujeres, conformándose una distinción de *géneros* que no se justifica ni se entiende desde la mera diferencia genético-morfológica de los sexos. Por eso, aunque es cierto que la diferencia de sexos es un hecho presente en el proceso evolutivo, como un mecanismo que la selección natural ha considerado ventajoso, en el ámbito de lo humano la sexualidad no se reduce a ser un fenómeno natural (tampoco lo es ninguna de las realidades humanas), sino que se trata de construcciones so-

ciales e históricas de los roles y géneros, lo masculino y lo femenino, así como la condición homosexual y el resto de las demás intersexualidades.

Lo curioso es que esta perspectiva androcéntrica de la construcción cultural de los roles sexuales se ha ido descubriendo y desmontando en fechas más bien recientes, de tal modo que la mirada femenina o feminista crítica tiene todavía una larga tarea que realizar en su empeño por desmontar la pretensión androcéntrica de considerar que la visión masculina es la ejemplar y suficiente para describir y abarcar todo lo humano. La perspectiva crítica del feminismo nos ha hecho caer poco a poco en la cuenta de que lo humano es la conjunción concurrente de lo masculino y femenino, adecuadamente construida y conformada, por lo que tenemos ante nosotros la ardua e importante tarea de *desconstruir* la visión androcéntrica de lo humano para reconstruirlo con la riqueza que corresponde a una visión complementaria en la que lo masculino y lo femenino se enriquezcan y complementen. De este modo, la visión crítica desde el feminismo tiene que acompañar a todo lo que se diga de lo humano, representando una mirada trasversal que tiene que recorrer todas las dimensiones humanas.

2. Interés renovado por lo corpóreo.

Proliferan en la actualidad los estudios sobre lo corpóreo y la corporalidad humana. Podríamos decir que el cuerpo humano está de moda. Basta acercarse a los libros

que se publican, así como a los diferentes medios de comunicación, tanto escritos como radiofónicos y televisivos. Y lo corpóreo se convierte en centro de atención en todas sus facetas: estética, deporte, medicina, alimentación, ocio, etc.

No es que este interés por lo corpóreo sea de hoy. Ya Ortega y Gasset afirmaba en 1926 que el hombre europeo “se dirige recto a una gigante reivindicación de su cuerpo, a una resurrección de la carne”¹. Y, como indica P. Laín Entralgo, en esa oleada de resurrección de la carne seguimos sumergidos los humanos actuales, no sólo los europeos, en la medida en que “la pasión por el cuerpo se hace a todos patente en la práctica y contemplación del deporte, en el exquisito cuidado de la salud, en el invasor auge de la dietética y la cosmética, en la arrolladora vigencia del sexo, en tantos y tantos rasgos más de la vida actual”².

Es una tarea muy esclarecedora acercarse a la historia del modo como los humanos han vivenciado su realidad corpórea, tanto para advertir su menosprecio o minusvaloración, como para destacar su relevancia y obsesión por el mismo³. Toda concepción de lo corpóreo tiene

que hacerse teniendo en cuenta el contexto cultural donde se sitúa. En las culturas antiguas, la realidad corpórea de los humanos se percibía dentro de una serie de características entre las que destaca el horizonte religioso, la preeminencia de lo racional sobre lo corpóreo, y la concepción esencialmente comunitaria del individuo. El horizonte religioso de la visión de lo humano situaba el valor del individuo en la racionalidad, que se consideraba imagen de Dios y fuente de inmortalidad, tendiendo a minusvalorar lo corpóreo como algo mortal y limitado, e incluso estorbo para la salvación en la otra vida.

Igualmente, la concepción dominante de lo humano se centraba en considerar a cada ser humano como miembro de una comunidad, más bien que como un individuo irreplicable, perspectiva que comienza a predominar en occidente a partir del renacimiento. A partir de ese momento, el cuerpo se convierte en el *factor de individuación*, comenzando con ello un nuevo modo de entender el cuerpo humano y de relacionarse los humanos consigo mismo. Por tanto, si en épocas anteriores lo que definía a cada ser humano era su pertenencia a una comunidad determinada, en la modernidad “el cuerpo se convierte en la frontera que establece la diferencia específica entre un hombre y otro hombre”⁴. Es el momento en el que se producen grandes avances científicos en relación al funcionamiento de nuestro cuerpo, como son los referentes, entre otros muchos,

1 Cita tomada de LAIN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 15.

2 *Ibíd.*, p. 15.

3 Cfr. FEHER, Michel (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, 3 vols.; RIVERA DE ROSALES, J./LÓPEZ SÁEZ, M^a del C. (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED Ediciones, 2002; DUCH, LI./MÉLICH, J. C., *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2/1, Madrid, Trotta, 2005.

4 DUCH, LI./MELICH, J. C., *Escenarios de la corporeidad*, o.c., p. 132.

a la circulación sanguínea y a la respiración (W Harvey), así como el nacimiento del primer capitalismo, con sus profundos cambios en todos los ámbitos de la realidad, dando lugar al nacimiento del *individualismo*. Todos estos cambios sociales tendrán una repercusión importante y directa sobre la comprensión, vivencia y representaciones del cuerpo. Por eso, “el cuerpo – o, tal vez aún mejor, las identidades humanas expresadas por mediación de la apariencia personal- se convertirá en uno de los artefactos más móviles y flexibles de la Modernidad”⁵.

En cada época, el ser humano ha ido inventando su propio cuerpo. No somos mera biología, sino animales bio-culturales, naturaleza abierta, con un cerebro dotado de conciencia, animales *excéntricos* según H. Plessner, por lo que somos capaces de convertirnos en objeto de nuestra propia mirada creadora. En definitiva, además de *ser* cuerpo (objeto), *tenemos* cuerpo (sujeto). Somos sujetos que podemos y debemos hacernos, hacer de nosotros materia plástica de nuestra propia realización, siguiendo las decisiones de nuestro proyecto personal, decisiones que no están al margen de las directrices del horizonte cultural en el que nos desenvolvemos. Por eso, en los humanos hay una distinción clara entre el *cuerpo* y la *persona humana*. Pero este descubrimiento, que en el caso del modelo cartesiano se convirtió en un dualismo entre la conciencia y el cuerpo, ha llevado en los siglos posteriores a romper la unidad del ser humano

y a la progresiva concepción instrumental del cuerpo humano, con los espectaculares avances de la medicina moderna y demás ciencias naturales encargadas del estudio de lo corpóreo. De este modo, el cuerpo humano va convirtiéndose en una perfecta estructura mecánica, en un *cuerpo anatómico*, dejando un tanto de lado la perspectiva de ser un *sujeto de vida*. De tal modo que, con la llegada de la psicología científica, se comenzará poniendo en duda la existencia de la mente, el alma o la conciencia, para después negar su existencia de forma rotunda de la mano del conductismo. Pero en la filosofía europea del siglo XX, de la mano de Husserl, Marcel, Merleau-Ponty y otros, se insiste en la importancia de la dimensión del *cuerpo vivido*, como complemento de la objetivación progresiva y extrema en la que había caído la concepción del cuerpo humano. Esta recuperación se hará también tanto en el ámbito de la medicina como en el de la psicología y de la filosofía de la mente. En el caso de la medicina, se va pasando de entender al cuerpo enfermo como una máquina averiada de cuya recuperación se encargaba el médico de modo paternalista, a entender al enfermo como una persona que tiene derecho a su autonomía y a participar en su curación junto con el médico. Y lo mismo podemos decir en el ámbito de la psicología y de la filosofía de la mente, con la recuperación del *mentalismo*, tras el derrumbe y superación del conductismo, de la mano de las corrientes cognitivistas y la vuelta de lo mental con el funcionalismo y el emergentismo, entre otras corrientes filosóficas de la mente.

⁵ Ibídem, pp. 132-133.

En definitiva, si echamos un vistazo a vuelo de pájaro a esta historia de la comprensión y valoración que el ser humano ha tenido sobre su cuerpo, veremos que se ha partido de infravalorarlo o vivirlo como una realidad accidental y secundaria, a considerarlo como algo esencial de su ser. Todos los autores que se ocupan de esta historización, consideran que este interés reciente por lo corpóreo no es casual ni anecdótico, e intervienen en este cambio de óptica múltiples e importantes factores. Alguien ha dicho que el proceso de modernización más que un proceso de secularización es realmente una pérdida progresiva del mundo. Es decir, en la medida en que la modernidad ha representado la experiencia de un yo autoconsciente contrapuesto al mundo exterior (Descartes), la exageración de la soledad de este yo frente al mundo, cuya existencia es puesta en cuestión, dentro del racionalismo y del idealismo alemán, ha generado el movimiento pendular contrario, para paliar la soledad de tal espiritualismo y racionalismo descarnado, cayendo en una desmedida atención al propio cuerpo y a las propias experiencias orgánicas. De este modo, la modernidad promueve así un abandono del mundo tanto “por arriba” como “por abajo”.

Por tanto, se daría en nuestra época una especie de repliegue narcisista desde el mundo exterior al interior de nuestro cuerpo, desde el campo de la sensibilidad externa al de la propia experiencia orgánica de sí. Todo esto está unido o coincide con otra tendencia dentro de la reflexión

antropológica. La visión que de sí mismo ha tenido el ser humano estaba centrada en definirse por la racionalidad, cuya base era el alma o la conciencia, realidad de tipo espiritual, que necesitaba o tenía que soportar el cuerpo para vivir en esta tierra inhóspita. Esta visión de corte dualista y espiritualista se ha ido desmoronando, en la medida en que el avance de las diferentes ciencias que estudian tanto la dimensión espiritual como corporal del ser humano han ido echando por tierra la visión dualista en beneficio de una concepción unitaria de lo humano, conscientes de que nuestro ser se reduce a nuestro cuerpo, sin entender esta afirmación de un modo reduccionista ni mecanicista. Es evidente que la teoría darwinista de la evolución representó el momento cumbre y álgido de esta corporalización de la imagen moderna de lo humano. A partir de entonces, el ser humano se experimenta como un ser vivo, perteneciente a una especie incardinada en el proceso evolutivo, y cuya identidad estará no tanto en un componente espiritual insuflado desde fuera, sino en una nueva estructuración de los rasgos propios de su condición corpórea y emergida en el proceso evolutivo, independientemente de que su origen pueda interpretarse como un proceso probabilístico de meras leyes sometidas al azar y la necesidad, o desde una metafísica religiosa que ve tras los procesos biológicos de la biosfera, y los físicos de la historia del universo, la acción de un fundamento último del cosmos, Dios. Tanto en un caso como en otro, el ser humano es su cuerpo, visto y estudiado

en su estructura y funcionamiento por la genética y la biología, la neurofisiología, la medicina, y el resto de las demás ciencias pertinentes, pero también entendido en su valor y dignidad por la filosofía, la ética, la sociología y también la teología. Y la clave de tal dignidad es la experiencia de la autoconciencia y de la libertad, que hace que nuestro cuerpo no sea ni lo experimentemos como una simple máquina regida por procesos genéticos y fisiológicos, sino por acciones y conductas intencionales que nos diferencian de todas las demás realidades mundanas. En la base de estas afirmaciones está la experiencia, ya indicada con anterioridad, de la doble dimensión de nuestro cuerpo, como objetivo y vivenciado.

3. Cuerpo objetivo y cuerpo vivido: entre la ambigüedad y la incertidumbre.

Ya hemos indicado que lo propio de la corporalidad humana es vivir su propio cuerpo desde una doble perspectiva: objetiva y subjetiva, como cuerpo objetivo y como cuerpo vivido. En la primera perspectiva, percibimos nuestro cuerpo como un objeto más del mundo, y como un cuerpo más de nuestra especie, con sus características específicas, objeto del saber científico y de la descripción fenomenológica. Pero no se termina ahí la experiencia que nosotros tenemos de nuestro cuerpo, sino que lo percibimos como algo que *somos*, que nos pertenece, del que poseemos una experiencia distinta y complementaria respecto al cuerpo ob-

jetivo. Así, vemos nuestras manos como vemos las manos de cualquier otra persona, pero, al mismo tiempo, sentimos que nos duelen o no, que están frías o calientes, que tocamos con una mano la otra. Se trata de unas vivencias interiores que no se dan ni se advierten en la mirada objetivadora, siendo experiencias inmediatas, que se dan de forma espontánea y permanente en la vida ordinaria.

Estos dos modos de experimentar nuestro cuerpo son dos momentos o perspectivas de la misma existencia, dos aspectos que forman un todo con implicaciones recíprocas. Son dos perspectivas que podríamos denominar respectivamente como *corporeidad* y *corporalidad*. La *corporeidad* es la estructura somática determinada del hombre, en la cual se nos manifiesta. En cambio, la *corporalidad* es la disposición corporal del ser humano; es decir, apunta a algo más hondo, a una dimensión más profunda, que no se ve tan claro. En la mera perspectiva fenomenológica se puede llegar a la realidad del cuerpo (la *corporeidad*), pero no tanto a su estructura. Eso es lo que nos hace comprender que el ser humano es un *espíritu encarnado*.

Nuestra condición de espíritus encarnados es la que nos hace comprender que en el estudio del cuerpo tenemos que partir siempre de un punto de partida dominado por dos imperativos, como indica P. Laín Entralgo⁶: el de la *ambigüedad* y el

⁶ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 282 y ss.

de la *incertidumbre*. La *ambigüedad* proviene, como estamos repitiendo, del hecho de percibir el cuerpo como realidad que *veo*, a la vez que realidad que *siento*. En un primer momento, esa ambigüedad se da entre el cuerpo de la otra persona y el mío. El del otro lo percibo como algo objetivo y distante: bien como un anatomista, si está quieto, o bien como moviéndose en el espacio y realizando una serie de acciones que las percibo como humanas. Y en esa doble perspectiva del movimiento del otro, se conjuntan una dimensión orgánica y una actividad psíquica. Pero no como una suma, sino como momentos integrados unitariamente. El problema está en cómo puedo conocer la actividad psíquica del otro, y cómo puedo describir la actividad íntima de un cuerpo humano que se me presenta como un *alter ego*, otro que yo. Ese cuerpo que veo, es y lo percibo, a la vez, como objeto y sujeto, como autor y ejecutor de sus actos. En definitiva, ese cuerpo que veo se me presenta *inmediatamente* como una realidad *ambigua*. Cuando decimos que lo percibimos así de modo inmediato, queremos señalar que lo percibimos de modo previo a cualquier análisis e interpretación. De ahí la perplejidad que produce.

Pero esta *ambigüedad* no se da sólo entre el cuerpo del otro y el mío, sino también dentro de la experiencia que tengo de mi propio cuerpo, como ya lo hemos señalado. Junto al cuerpo objetivo, que puede ser estudiado como si fuera el cuerpo del otro, bien sea a través de un espejo o directamente, se halla la percep-

ción de ser un cuerpo *para mí*, un *cuerpo mío*. Y lo experimento así sintiéndolo como *cenestesia* (frío, calor, dolor, bienestar, sano, enfermo, dándome cuenta de su postura, etc.). Y lo mismo que veíamos en relación al otro, no se trata de la suma de dos cosas o puntos de vista externos, sino como una realidad unitaria de dos dimensiones. No veo mi mano como un mero objeto, sino de forma distinta a como veo la mano del otro. La *veo* y la *siento* a la vez como mía. Así, en la percepción de mi mano hay una experiencia estrictamente subjetiva, como consecuencia de ser sujeto de mi vida. En definitiva, mi mano es para mí, a la vez, objeto de percepción visual, táctil, etc., y momento integrante de mi condición de sujeto. Así, la *ambigüedad* es una nota común, aunque de diferente modo, a los dos modos o puntos de partida de la descripción del cuerpo humano.

Junto a la ambigüedad se da también la *incertidumbre*. De mi cuerpo y del cuerpo del otro percibo como cierto y expreso el aspecto fenomenológico que puedo percibir con mis sentidos, y que es objeto de la reflexión científica. Pero no percibo con esa misma certidumbre tanto la *intención* con que desde dentro de sí mismo ese cuerpo del otro ha decidido sonreír o andar, como tampoco su *sentimiento* último de hacer lo que está haciendo. En relación a ello, yo no sé, ni puedo saber de modo cierto, lo que el otro hace o quiere hacer, y no paso de *creer*. Por tanto, se produce esta doble visión o realidad: la visión científica o fenomenológica produ-

ce *certeza*; pero, aunque este aspecto es cierto, pertenece a un tipo de radicalidad *penúltima*; esto es, no representa la parte más profunda de la realidad corpórea; y la visión o nivel último de la realidad corpórea es última pero *incierta*, ya que sólo puede creer en ella, y posee menor seguridad. Por tanto, si inicio mi visión del otro desde el punto de vista de la conducta, el resultado queda afectado por un coeficiente de incertidumbre. En definitiva, la ambigüedad y la incertidumbre son dos esenciales condicionamientos del conocimiento descriptivo del cuerpo humano.

4. Dimensiones o facetas de lo corpóreo.

Esta doble perspectiva de percibir nuestro propio cuerpo es lo que nos permite vislumbrar que el hombre sea capaz de vivir su propia realidad de múltiples formas, de interpretar y *cocinar* su cuerpo a partir de una amplia pluralidad de facetas y de culturas. Es que el cuerpo humano es *polisémico*, y sólo puede ser abordado con acierto desde un enfoque interdisciplinar, recopilando las diversas facetas o caras que lo componen.

Entre ellas, siguiendo a J. Gevaert⁷, destacamos las siguientes: desde uno mismo, el cuerpo es *expresión*, es el instrumento con el que damos a conocer nuestras ideas y sentimientos, y el medio a través del cual existimos y nos comportamos en relación con el mundo y

con los demás; por otro lado, el cuerpo es lo que nos permite estar presentes en el mundo, estar en el mundo, realizándonos en medio de las cosas y de los demás seres humanos. En relación con los demás hombres, el cuerpo nos sirve de medio de comunicación y lenguaje. De ahí que las relaciones interpersonales son siempre e inevitablemente inter-corporales. Y en relación con la trascendencia, también podemos ver en el cuerpo el lugar de la experiencia de Dios.

a) *El cuerpo como medio de expresión.*

En el fenómeno expresivo se dan siempre dos polos: el sujeto emisor de la expresión y el receptor de la misma. Son dos caras que no se pueden separar, aunque cabe también un tipo de expresión que se agote en la propia expresión, sin hacer referencia al polo receptor. Pero en el caso del ser humano, la expresión podemos decir que es el intento de transmitir un mensaje a un interlocutor que lo entiende y con el que se está intentando establecer una relación recíproca. En la medida en que el ser humano es una realidad unitaria psicosomática, no podemos reducirlo a un sujeto anímico, espiritual, que posee un instrumento, el cuerpo, a través del cual se comunica y relaciona con los otros, sino que la expresión es una operación unitaria que comprende la realidad corpórea como significante, que hace ver el significado o contenido de la psique que dirige todos sus actos. Y lo mismo hay que decir del contexto interpersonal

⁷ Cfr. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 92 y ss.

de la comunicació. No existe un subjecte aïslat i autosuficient que primerament decideix els seus actes en solitud i en un moment posterior se relaciona i expressa, a través de la seva carn, amb els altres interlocutors humans. El fenomen de l'expressió i de l'interlocució es realitza en un horitzó o estructura en la que no podem separar lo psíquic de lo somàtic, així com tampoc la autonomia del subjecte emissor davant la referència del interlocutor o companyer de diàleg.

Això significa que el ser humà existeix i es realitza a través de la seva carn, amb la que va expressant els seus sentiments, decisions i actes mundans. Cada un dels nosaltres som el que fem, els nostres actes, enmig dels altres éssers humans i del conjunt d'entorns i circumstàncies que conformen el nostre món. Els humans, però també els animals, i fins i tot les coses, estan expressant el seu ésser, referint-se al rest del món dels objectes a través de la seva expressió, per la qual cosa, com indica Ortega, l'expressió és un fenomen còsmic⁸. Igualment, per Zubiri el cos és òrgan d'expressió, en la mesura en que és el moment de l'actualitat de la substantivitat humana⁹. Així, quan percebem l'altre, no percebem una realitat còsmica, dins de la qual podem

deduir que hi ha un ànima o psique, sinó que percebem una realitat unitària, una persona, de la que percebem el seu cos com en sí mateix expressiu.

En definitiva, "el subjecte humà es realitza comunicant-se i expressant-se en la visibilitat del cos i en la realitat concreta del món. En aquest sentit el cos com a 'expressió' de la persona és el lloc de tota humanització i per tant de tota cultura; al revestir-se en cos de significats humans, el cos es humanitza i l'home està de aquesta manera en el món humanitzant-lo (ja que la matèria està relacionada amb la realitat corpòrea)"¹⁰. Això suposa que no existeixen pensaments i decisions al marge i sense la participació de tota la nostra realitat corpòrea, no només del cervell. Dels pensaments i accions se expressen i realitzen a través dels diferents òrgans que conformen el nostre cos, de tal manera que tots ells, al caminar, parlar, treballar, etc., es converteixen en mediadors del nostre projecte humanitzador. Som un *espíritu encarnat*, una unitat indisoluble, amb una unitat semblant a la que se dona entre el significatiu i el significat d'una paraula. Per tant, "el cos humà és la persona humana en quant que s'expressa i es realitza visiblement en el món, això és, en la comunicació amb els altres i en la transformació del món com a camí de reconeixement dels altres. És també la possibilitat

8 Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., "Sobre la expressió, fenomen còsmic" (1925), publicat en *El Espectador*, vol. VII, Madrid, 1930, pp. 577-594.

9 Cfr. ZUBIRI, X., "El home i el seu cos", *Asclepio*, XXV (1973), nº 25, pp. 5-10. Aquest article va recollir-se en la recopilació de Germán Marquínez Argote: X. ZUBIRI, *Siete ensayos de Antropología filosófica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1982, pp 87-99.

10 GEVAERT, J., *El home como problema*, o. c., pp. 93-94

fundamental de expresarse y de realizarse de esa manera”¹¹.

En la actualidad, la expresión corpórea va teniendo cada vez más importancia, si cabe, en la medida en que al hallarnos en una sociedad mediática y mercantil, se venden las apariencias, el envoltorio. De ahí que, tanto en el terreno de los objetos del mercado, como en el de las relaciones humanas, se impone la apariencia y el lucir bien, tanto en la apariencia física como en la forma de vestir. Se impone aparecer joven y con salud, siguiendo las recetas de los expertos en el buen comer y beber, luciendo una buena apariencia deportiva, con vestidos que sigan los dictados de la moda, para mostrar y expresar que eres persona de éxito y estás a la última. Estamos, por tanto, en una cultura de la imagen, del aparecer, donde se da tanta o más importancia al envoltorio y al continente que al contenido. El buen producto no vale ni tiene éxito si no sabe venderse, y realidades (cosas y personas) poco valiosas tienen a veces éxito en el mercado porque han sabido adornarse de envoltorios llamativos y atractivos. Y, al revés, se desecha muchas veces lo que vale, porque no está suficientemente bien presentado o adornado.

b) El cuerpo como presencia en el mundo.

Está claro, por tanto, que no existimos más que realizando actos y moviéndonos en nuestras circunstancias, en nuestro mun-

do. No somos espíritus puros que pueden vivir al margen de lo mundano, o que puedan recogerse y retraerse a un mundo más allá de lo mundano, en el interior de nuestro cuerpo. Somos realidad material, mundana, y en ese diálogo con el mundo es como existimos y nos realizamos. El cuerpo es, por tanto, el modo como nos hacemos *presentes* en el mundo.

Pero también es importante entender que la presencia no es una mera actitud pasiva e impersonal, sino que la *presencia* (del latín *prae-esse*: estar en presencia temporal) es una cualidad exclusivamente humana¹². Las cosas no están presentes ni ausentes; simplemente están o no están. Los humanos estamos presentes, en la medida en que estamos orientados hacia los demás humanos. Aunque al mismo tiempo que nuestra presencia en el mundo se sitúa sobre todo en referencia a los demás humanos, que son, como decía Ortega, nuestros *reciprocantes*¹³, nuestros interlocutores directos y naturales, el ser humano también es un ente más del mundo, relacionado material y ecológicamente con toda la biosfera y el cosmos en

¹² Es un fenómeno similar a los diferentes tipos de *posicionalidad* que H. Plessner distingue entre las cosas, los animales y los humanos. Las cosas están arrojadas en el lugar donde están, mientras que las plantas y los animales, así como los humanos, tienen *posicionalidad*, en la medida en que el lugar donde viven está exigido y tiene que poseer unas cualidades que permitan al ser vivo sobrevivir. Pero, mientras las plantas y los animales tienen una *posicionalidad* céntrica, el hombre posee una *posicionalidad* excéntrica, una *posicionalidad* de doble polo: la somática y la psíquica: cfr. BEORLEGUI, C, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999 (3ª ed.: 2009), pp. 378-379.

¹³ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, o.c.

¹¹ *Ibidem*, p. 94.

su conjunto. No podemos entendernos al margen del mismo. En ese sentido, el ser humano se entiende como un microcosmos y resumen del universo (M. Scheler), o como una metáfora del universo (C. Rocchetta). La perfección y características de la corporeidad humana es un reflejo de la armonía que conforma el universo. Es, al mismo tiempo, el resultado y el fruto final de toda su dilatada y complicada historia, en la medida en que, bien sea que interpretemos la historia del cosmos desde una mera sucesión de combinaciones probabilísticas (azar y necesidad) o bien desde una mirada providencial de Dios, la especie humana aparece como el último eslabón de su historia (¿de momento?), y un resumen y la expresión más acabada de todas sus potencialidades.

Pero volviendo a la reciprocidad humana, como lugar donde cada uno de nosotros nos situamos y nos realizamos como humanos, el entorno y el horizonte más específico de nuestra realización se da en el diálogo de *reconocimiento* con los demás humanos. En ese sentido, todo ser humano se sitúa por su condición genética y biológica en ese marco de comunicabilidad interhumana, por lo que tiene derecho, desde que nace y por el hecho de nacer, e incluso antes, a ser tratado como un ser humano, que tiene valor y no precio, no como una simple cosa, que puede ser intercambiada o desechada. Y junto a esta estructura radical de comunicabilidad donde se sitúa la persona humana, y propiciada por ella, se dan las diversas concreciones de la relación social, empe-

zando por el grupo humano cercano, la familia, en el que nace y comienza a recibir las influencias culturales. Pero, junto a la presencia, también es importante hacer referencia a la ausencia, en todas sus facetas y versiones. Son las dos caras de un mismo fenómeno expresivo, con sus luces y sombras, uniones y separaciones, alegrías y tristezas que conforman la existencia humana, cuya ausencia más fuerte y dolorosa es la muerte, con la cual el individuo deja de estar en el mundo, y se separa de la relación con la comunidad humana en la que estaba entroncado¹⁴.

c) El cuerpo como lenguaje y comunicación.



La capacidad expresiva del cuerpo humano no se agota en el puro hecho expresivo sin más, sino que toda expresión va dirigida al otro, a comunicar algún mensaje significativo para los demás. Así, el cuerpo humano es lenguaje, comunicación. Ahora bien, cuando hablamos de lenguaje, nos referimos sobre todo al lenguaje hablado y escrito, pero hemos

¹⁴ Cfr. MARCEL, G., *Homo viator*, París, 1944.

de ser conscientes de que esos lenguajes tienen su raíz y apoyo en el cuerpo en cuanto orientado a los demás. El cuerpo está continuamente enviando mensajes, incluso cuando está en silencio, de ahí que los lenguajes no hacen más que desarrollar el lenguaje fundamental que es el propio cuerpo

En la actualidad, se están investigando sobre las múltiples facetas del lenguaje humano, como el origen del mismo, sus rasgos y características, los aspectos innatos y culturales del mismo, así como sus bases genéticas y cerebrales, y las diferencias entre el lenguaje humano y el de los demás animales. Los estudiosos del lenguaje consideran que el escalón anterior al lenguaje hablado fue el lenguaje gestual, tesis defendida desde el siglo XVIII, con la Ilustración¹⁵. Es evidente que el lenguaje humano no se reduce a las palabras, sino que los gestos constituyen una parte importante e inseparable de nuestra comunicación¹⁶, siendo estos gestos de diferente tipo. Iacoboni habla de gestos icónicos y rítmicos. Mientras los primeros reflejan el contenido del discurso al que acompañan, estando dirigidos al interlocutor, los segundos parecen representar simples tics del hablante¹⁷.

15 Cfr. TOMASELLO, Michael, *Los orígenes de la comunicación humana*, Buenos Aires, Katz, 2013; IACOBONI, Marco, *Las neuronas espejo*, Buenos Aires, Katz, 2009, cap. III.

16 Cfr. DAVIS, Flora, *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza, 1976; BIRKENBIHL, Vera F., *Las señales del cuerpo y lo que significan*, Bilbao, Mensajero, 1983.

17 Cfr. IACOBONI, M., o.c. , p. 86.

Parece ser que en los niños, durante los primeros meses de su existencia, los movimientos de las manos van muy unidos a los de la boca, y también se observa que el niño, antes de poder hablar, parece tener la capacidad de comunicarse con movimientos indicadores y gestos deícticos de las manos, haciendo con ello plausible la anterioridad del lenguaje gestual sobre el hablado.

Las distintas partes del cuerpo intervienen de forma específica en el lenguaje, desde los gestos de las manos, que han dado lugar entre los sordomudos a todo un lenguaje autónomo, hasta las expresiones faciales, y sobre todo los sonidos de la laringe. Si a esto unimos las diferentes configuraciones que las diversas culturas han ido dando al ejercicio de comunicación, nos daremos cuenta de la complejidad y riqueza de los lenguajes humanos, predominando en nuestra actual cultura industrial la palabra hablada y escrita, así como el predominio de la imagen y del sonido en los diferentes medios de comunicación más recientes (radio, cine, TV, internet, redes sociales, etc).

Pero, dentro del conjunto de las diferentes partes del cuerpo, el rostro ocupa un lugar preferente como instrumento de comunicación. “Los ojos, la boca, las expresiones faciales, la desnudez del rostro, la palabra articulada, el discurso, etc., forman parte de la riqueza del lenguaje facial. La risa y el llanto, la admiración, la extrañeza, el desprecio, la preocupación, el escepticismo, el dolor,

la paz, la alegría, etc., se expresan en el rostro incluso sin una palabra articulada con la boca”¹⁸. Se suele decir que el rostro es el espejo del alma, en la medida en que en él se reflejan diáfananamente nuestros más hondos sentimientos, incluso cuando queremos mentir, siendo también el rostro, en su desnudez, el símbolo de la inmediatez y de la igualdad de todos los humanos. En esta desnudez, no sólo física sino también ontológica, es en la que ha insistido E. Lévinas, cuando afirma que “el rostro es la identidad misma de un ser (humano). Allí se manifiesta en persona, sin conceptos”¹⁹.

La importancia del rostro dentro del cuerpo humano queda de manifiesto en la inexpresividad del mismo en un ciego de nacimiento, que no ha aprendido a ejercitar el rico lenguaje expresivo del rostro. Y es que “el ser humano no tiene solamente un cuerpo, sino también un rostro. Es un rostro que no puede ser trasplantado o cambiado. Un rostro es un mensaje, muchas veces sin que lo sepa la misma persona. ¿No es quizás el rostro humano una mezcla viviente de misterio y de significado? Todos lo vemos y nadie logra describirlo ¿No es quizás un milagro extraordinario el que entre tantos centenares de millones de rostros no haya dos iguales? ¿Y que ningún rostro permanezca perfectamente igual más de un minuto? Es la parte del cuerpo más expuesta, la más conocida, y es también la menos

descriptible, una encarnación de la unicidad. ¿Quién puede mirar un rostro como si fuera un lugar común?”²⁰.

Y dentro del rostro, como indica Gevaert, los ojos ocupan un lugar central y privilegiado. La mirada expresa la atención expresiva de la persona, así como sus sentimientos de tristeza, alegría, temor, etc. No toda mirada es cosificante y destructora, como pensaba Sartre, sino que también se da la mirada confiada, positiva y liberadora. La mirada directa, frente a la huidiza, indica valentía y el deseo de enfrentarse personalmente con el otro²¹. Pero, junto a la mirada, la boca es otra de las partes del rostro fundamentales en la expresión comunicativa, en la medida en que es el órgano de la palabra, e incluso el gesto de cariño y de contacto entre madre e hijo.

El rostro completo se expresa a través de una multitud de gestos que expresan la infinidad de sentimientos, entre los que se hallan sobre todo la risa y el llanto, estudiados de forma tan profunda por H. Plessner²², como rasgos característicos de la especie humana. Sólo el ser humano llora y ríe, y según Plessner, el ser humano utiliza estas expresiones cuando no posee otras formas de lenguaje para expresar las situaciones que generan risa y llanto²³. Más allá del rostro, ya hemos

18 GEVAERT, J., o. c., p. 97.

19 LEVINAS, E., “Moi et totalité”, *Revue de métaphysique et de morale*, 50 (1954), p. 369.

20 HESCHEL, A., *Chi è l'uomo?*, Milano, 1971, pp. 67-68: cfr. J. Gevaert, o. c., pp. 97-98.

21 Cfr. GEVAERT, J., o. c., p. 98.

22 Cfr. PLESSNER, H., *La risa y el llanto*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1960, y Madrid, Trotta, 2007.

23 Cfr. GEVAERT, J., o. c., p. 98.

indicado que el cuerpo en su totalidad lo utilizamos para expresarnos, como es el caso del juego, la danza, y toda la multitud de expresiones afectivas: besos, abrazos, expresiones de ternura, etc. De ahí que muchas veces no se necesite hablar y articular palabras para expresar nuestros sentimientos; en muchos momentos, es suficiente y más expresivo el silencio.

Pero junto a las expresiones que van encaminadas a la reciprocidad directa con otra persona, están también los gestos y el lenguaje corpóreo tan importante como es el trabajo. El trabajo supone un medio importante de comunicación, en la medida en que supone una tarea hecha en equipo. Por eso, “aun estando divididos en el terreno teórico o en la incompreensión de una lengua o en la diversidad de un lenguaje, los hombres pueden comunicarse perfectamente entre sí a través de un trabajo común, esto es, a través del lenguaje operativo y concreto que se realiza en el compromiso común”²⁴. Esto nos hace ver que el hecho de la expresión y de la comunicación tiene que ser visto siempre dentro de un entorno interpersonal, así como de la condición de ser-en-el-mundo del ser humano, por lo que la comunicación y acogida del otro supone más que una mera relación psicológica y afectiva, abarcando también las condiciones circunstanciales de todo tipo en las que vive y se desenvuelve el otro.

24 *Ibidem*, p. 100.

d) El cuerpo como instrumento y conciencia del límite.

Un modo de expresarse el ser humano, como ya lo hemos apuntado, es a través de su trabajo. La acción activa de transformar la realidad es un modo de expresión del ser humano. Como indicaba Marx, en la relación del hombre con la naturaleza, a través del trabajo, humaniza la naturaleza y accede al mismo tiempo a su auténtica naturaleza de creador. La capacidad transformadora del trabajo humano se multiplica a través de las innumerables y cada vez más potentes y sofisticadas herramientas con las que el ser humano ha conseguido potenciar la labor de su propio cuerpo. Cuando se estudia el origen y la capacidad de los humanos de construir y usar herramientas, se advierte que las primeras, tanto en los animales como entre los humanos, son las somáticas, siendo la mano la más perfecta de todas. Las demás, las diversas herramientas exo-somáticas, no son más que una extensión de la mano.

De todas formas, tenemos que decir con Gevaert que “el cuerpo no es un instrumento propio y verdadero, sino un principio de instrumentalidad. En efecto, un instrumento es una cosa material que es usada y adaptada para realizar un fin determinado (...). Pero el cuerpo no puede ser asumido ni abandonado. Sin embargo, es 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”²⁵.

25 *Ibidem*, p. 102.

Ahora bien, es importante ver las diferentes facetas de esta instrumentalidad del cuerpo, puesto que la transformación de la realidad a través de los instrumentos contiene una importante complejidad. La incidencia del cuerpo en el trabajo no está basada en la pura fuerza física, sino que exige un entrenamiento y aprendizaje en ocasiones costoso, ya que el uso de instrumentos, al servicio de un plan que rige el conjunto del acto fabril, supone un aprendizaje y ejercitación. Y más todavía en la época industrial y de la cibernética e informática en la que nos encontramos, en que se necesita de largos años de aprendizaje para saber utilizar y dominar las complejas máquinas herramientas con las que se llevan a cabo la fabricación de la mayoría de la producción empresarial.

Y aquí es donde se advierten también las limitaciones que posee lo corpóreo en muchos de sus aspectos. Lo corpóreo está situado en las coordenadas de espacio y tiempo de las que no puede separarse. Nuestro cuerpo es casi el paradigma de la fragilidad, ya desde sus primeros momentos de la existencia, asediado continuamente por enfermedades y achaques, hasta que se va desgastando para terminar la vida de modo brusco o por el desgaste natural de la ancianidad.

La fragilidad de lo humano, y específicamente de lo corpóreo, se advierte en múltiples facetas de nuestra vida, desde el no poder estar más que en un único lugar, y existir sólo en una relativamente breve franja del tiempo, hasta nuestras li-

mitaciones intelectuales, entre las que se encuentra la incapacidad de expresarnos con la exactitud y profundidad que quisiéramos. Igualmente, es fuente de frustración en las relaciones con los demás la incapacidad de expresar con transparencia los sentimientos que los demás nos merecen. Y también es una fuente de limitaciones la frecuencia con que las pasiones nos arrastran e inducen a decir y hacer muchas cosas que no quisiéramos decir ni hacer²⁶. Todas estas experiencias nos vuelven a mostrar la ambigüedad e incertidumbre del tipo de relación que vivimos con nuestro cuerpo. Somos nuestro cuerpo, y nada fuera de él, pero, al mismo tiempo, sobrepasamos nuestra corporalidad, y podemos distinguir entre yo y mi cuerpo.

e) El cuerpo abierto a lo trascendental y a la trascendencia.

La inteligencia humana, en su capacidad de habérselas con la realidad en cuanto tal (Zubiri), es el resultado de la elevación de lo animal a lo humano, a la aparición de la sustantividad humana (no sólo es una realidad de suyo, sino suya, es *suidad*) y la emergencia de la persona, con lo que tiene de realidad relativamente *absoluta*. Esta absolutez (*ab-soluto*, separado de) supone la capacidad de estar vertido a la realidad en cuanto tal, no sólo en relación a las demás cosas, sino en relación a uno mismo. De este modo, nuestro cuerpo es "pórtico de entrada en lo absoluto. Acceso a lo absoluto –a mi carácter personal,

²⁶ Cfr. GEVAERT, J., o.c., p. 103.

a la aprehensió de todo lo real, a mi carácter abierto como sustantividad- por y a través de mi cuerpo finito. Abriéndome a lo absoluto de mi ser mi cuerpo queda transcendido en tal apertura”²⁷.

Esa apertura de lo humano a la trascendencia de la realidad implica también abrirse a la cuestión sobre el fundamento de la realidad, que nos lleva a la cuestión de Dios. La realidad da que pensar, y empuja a la inteligencia, en cuanto razón, a la búsqueda del fundamento de todo. Y en la medida en que la realidad humana es una sustantividad conformada por una estructura única, compuesta de dos subestructuras de notas, somáticas y psíquicas, el cuerpo también está abierto a la trascendencia desde su dimensión material. En la actualidad, los científicos tratan de mostrar las bases corporales y cerebrales de lo religioso, de la apertura a la espiritualidad y a Dios²⁸.

Pero no es sólo este punto el que nos hace ver la relación del cuerpo con la trascendencia, puesto que las representaciones

que se tienen del cuerpo influyen también en la idea que se tiene de Dios, y viceversa. En opinión de C. Rocchetta, “como demuestra la historia, una situación de oscurantismo con relación al cuerpo lleva a menudo consigo una concepción de Dios y de la existencia cristiana igual de oscurantista. El desprecio del cuerpo conduce (como efecto o como causa) a la acentuación de una visión de lo divino en términos de lejanía y de miedo, a un Dios separado de la vida del hombre, si no incluso punitivo. La moral acaba de transformarse en una moral de “temor” y “temblor” más bien que una sincera ética del amor, de la disponibilidad a Dios y de una respuesta positiva a su llamada”²⁹. En las religiones orientales se cuida más la mediación del cuerpo en el ejercicio de la espiritualidad y del encuentro con Dios, como puede verse en el ejercicio del yoga y la importancia de la postura corporal en la meditación. Este cuidado de lo corpóreo se ha extendido también al cristianismo, conscientes de que los humanos no somos un alma espiritual obligada a pasar una vida atada a un cuerpo material y despreciable, sino una unidad psicósomática, en la que el equilibrio entra ambos componentes es determinante también para el equilibrio espiritual.

En definitiva, analizando la profunda complejidad de lo corpóreo, algunas de cuyas facetas hemos tratado de presentar en estas páginas, nos podemos ir acercando a barruntar de algún modo el inabarcable horizonte del misterio de lo humano.

27 TIRADO SAN JUAN, V. M., “La encarnación del yo o la inteligencia sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXV (1998), pp. 223-250; 236.

28 Cfr. HAMER, Dean, *El Gen de Dios*, Madrid, *La Esfera de los Libros*, 2006; ALPER, Matthew, *Dios está en el cerebro*, Barcelona, *Granica*, 2008; RUBIA, Fr. J., *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Barcelona, *Crítica*, 2003; NOGUÉS, R. M., *Dioses, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*, Barcelona, *Fragmenta Editorial*, 2011; TRAGAN, P. R. (ed.), *Neurociencias y espíritu: ¿abiertos a una vida eterna?*, Estella (Navarra), *Verbo Divino*, 2012; BERING, Jesse, *El instinto de creer. La psicología de la fe, el destino y el significado de la vida*, Barcelona, *Paidós*, 2011.

29 Cfr. ROCCHETTA, C., o. c., pp. 13-14.