

5.- “Bios” como “ethos”. La configuración cultural del cuerpo

Jorge V. Arregui
Universidad de Málaga

En muy buena medida, las cuestiones centrales de la bioética dependen de la consideración de la corporalidad humana que, a su vez, implica toda una antropología, toda una interpretación de qué significa ser un ser humano, de qué es el hombre. Porque los interrogantes éticos que plantean las nuevas posibilidades que la ciencia y la técnica ofrecen a la hora de sanar, prevenir enfermedades o, incluso, transformar nuestro cuerpo se ven de muy distinta manera según se considere, para decirlo rápidamente, que el hombre *es* un cuerpo o que *tiene* un cuerpo. Si el hombre *tiene* un cuerpo, cabe seguramente afirmar que “mi cuerpo es mío, y yo hago con él lo que quiero” mientras que si se sostiene que *es* un cuerpo, ya no cabe decir lo mismo. Quizás, en el segundo caso, podría afirmarse que “yo soy yo y hago conmigo lo que quiero”, pero las dos expresiones no significan exactamente lo mismo. De entrada porque, en el segundo caso, qué puedo hacer conmigo tiene como límite mi corporalidad. A fin de cuentas, justo porque soy un cuerpo y no un yo que anida dentro de él, no puedo hacer conmigo lo que quiera. En este segundo caso, queda claro que yo no *soy* una autoconciencia, una voluntad o una libertad pura, sino un determinado organismo vivo que *posee* cierta autoconciencia y un cierto margen de libertad.

La cuestión de la corporalidad se entrecruza así con todos los problemas básicos de la antropología y de la bioética comenzando por el problema del yo o de la identidad personal. Pero es que además el problema del cuerpo resulta solidario del modo de plantear la antropología misma, depende de la adopción de la perspectiva de la primera o de la tercera persona. Porque si se adopta la perspectiva de la tercera persona y se pregunta por qué es el hombre resulta imposible no decir que, de entrada, un hombre es un *homo sapiens sapiens*, o sea una especie animal, un determinado tipo de organismo. Con lo que, paradójicamente, lo que no se entiende es la pregunta por el cuerpo del hombre. Porque, si se lleva al extremo esta posición, no hay cuerpos de hombres sino hombres. Mientras que, si se adopta la perspectiva de la primera persona y se parte de la autoconciencia, del modo en que el ser humano está dado para sí, entonces la corporalidad parece quedarse –al menos en un primer momento– fuera. El yo aparece como un *ego*, como una relación que se relaciona consigo misma, como el sujeto o la mismidad, la trabazón, de la autoconciencia, pero no como un cuerpo.

También la cuestión de la corporalidad resulta decisiva en los planteamientos éticos generales. Todo cambia en ética según se considere kantianamente que la persona es un agente moral libre y responsable o se piense aristotélicamente que un ser humano es un animal racional, o sea, finito y dependiente. En el primer caso, tiende a sostenerse que, puesto que somos una autoconciencia libre y responsable, cada uno es absolutamente responsable de sí a la par que correlativamente se entiende la corporalidad con las categorías de una naturaleza mecanicista contraponiendo libertad a naturaleza. Bajo esta perspectiva,

el aumento de libertad, el dominio de la naturaleza, que incluye la capacidad de transformación del propio cuerpo no sólo es moralmente bueno; es más bien el ideal moral por excelencia. Puesto que lo moralmente bueno es ante todo el autodomínio racional y responsable. En esta concepción, el ideal de responsabilidad que se va consolidando a lo largo de la modernidad se exagera y crispa, como muestran algunas versiones del existencialismo: si yo soy libertad, entonces la responsabilidad que tengo sobre mí es absoluta. En el segundo caso, si se piensa que el hombre es un animal racional, un determinado tipo de organismo vivo que desarrolla una cierta autoconciencia y dispone, por tanto, de un margen de libertad la responsabilidad sobre sí mismo queda limitada. Justo porque el hombre es su cuerpo, es finito, y su responsabilidad sobre sí mismo también lo es. De nuevo aquí la corporalidad es decisiva.

En estas páginas, quisiera ofrecer una visión de la corporalidad que no la asimila a la naturaleza como objeto de la libertad, que no la entiende como un *bios* a controlar por un *ethos*, como un instrumento mecánico a dominar desde una libertad descarnada. Y para ello, quisiera mostrar cómo lo que hoy entendemos por “cuerpo” no es una categoría natural, una realidad dada de antemano al *ethos* humano, sino en muy buena medida su producto. Creo que ese intento recoge muchas de las críticas que la fenomenología existencial ha dirigido desde los años treinta al dualismo duro cartesiano y a la consiguiente consideración mecanicista e instrumental del cuerpo. Pero me parece también que va un poco más allá al considerar que tanto la noción como la realidad del cuerpo son un producto cultural y que la vivencia subjetiva del cuerpo también lo es.

* * *

La mentalidad moderna resulta extraordinariamente dualista y contrasta fuertemente con la autocomprensión humana típicamente medieval. En gran medida, los occidentales modernos tendemos a comprendernos a nosotros mismos en términos de seres que poseen una mente, que poseen una vida interior, una vida mental, que los demás desconocen. Lo característico del hombre, frente a las plantas pero también frente a los animales, vendría dado por su capacidad de vivir todo un mundo interior, de experimentar toda una serie de vivencias interiores. Si la racionalidad que distinguía a los hombres de los animales era para los clásicos la exhibida en conductas como hablar o emprender una dieta de adelgazamiento, para los modernos, la racionalidad se convierte en autoconciencia, en interioridad reflexiva. Como si, para nosotros, lo propio del ser humano no fuera tanto el llevar a cabo conductas racionales cuanto el darse cuenta de que lo hace, no fuera pensar en el sentido de resolver problemas sino en el de pensar en sí mismo, reflexionar. En consecuencia, tendemos a considerar realidades “psicológicas” todas aquellas dimensiones de la conducta humana que escapan de su descripción material, a tematizar lo específicamente humano bajo las categorías psicológicas, a declarar “mentales” todas aquellas realidades o dimensiones de la realidad que no pueden reducirse a fenómenos, dimensiones o eventos físicos. Si para los premodernos, como después para Geertz, nuestra diferencia con animales y ordenadores radica en nuestra capacidad de actuar siguiendo reglas —que es una conducta irreducible a la causalidad mecánica— para las posturas psicologistas, la diferencia se establece desde nuestras experiencias psicológicas. En la medida en que se identifica lo específicamente humano con la vida mental interior a cada individuo y a la que sólo cada uno tiene acceso, la corporalidad humana, el ámbito de lo público

y lo observable, queda reducido a un mecanismo carente en sí mismo de sentido y significado. Los significados son interiores; es la interioridad psicológica la que confiere unilateralmente los significados. De suyo, en sí, las realidades naturales, entre las que se incluye nuestro cuerpo, no significan nada.

En la medida en que el psicologismo cree que lo específico del hombre es su vida mental abandona su corporalidad a la mecánica. Lo que implica no sólo un desencantamiento del mundo, como quiere Weber, sino toda una desmundanización, que es también un proceso de descorporalización. Ahora bien, esta descorporalización se corresponde, como ha mostrado Taylor, con el naturalismo y la teoría representacionista del conocimiento, pero sobre todo, con el ideal ético moderno de la responsabilidad. Pues es este ideal moral el que mueve todo el proceso. No se trata tanto de que se deduzca una moral a partir de unas premisas metafísicas, antropológicas y epistemológicas cuanto de que es el ideal moral el que hace verosímil a las segundas. A fin de cuentas, el *ethos* y la concepción del mundo han de corresponderse. Con todo, lo más relevante es que el objetivismo y el naturalismo que se consolidan en la nueva ciencia se proyectan sobre el cuerpo propio. El cuerpo humano puede ser observado con tanta frialdad, objetividad e imparcialidad tanto en su composición como en su funcionamiento como la empleada al analizar las galaxias y sus movimientos. El cuerpo humano es siempre y sólo el cuerpo de otro (no el propio) tal y como aparece a una observación externa, a una exploración científica. No contiene en sí más misterio que los movimientos de los astros. Y este modo de entender el cuerpo de otro, que ya está despojado de toda interioridad, se proyecta sobre el modo de comprender el propio. La misma objetividad de que hacemos gala a la hora de analizar el cuerpo de los demás resulta necesaria a la hora de comprender el propio. Lo vemos y analizamos desde fuera, desde una razón incorpórea y descarnada.

El tratamiento de la percepción, especialmente el lockeano, o el de qué es una acción voluntaria resultan muy significativos del dualismo y del mecanicismo modernos. Pues en la teoría causal de la percepción, las sensaciones, incluidas las de dolor, pasan a ser fenómenos mentales causados por propiedades físicas de las cosas. No hay, estrictamente hablando, por tanto, dolores corporales, sino dolores causados por nuestro cuerpo. No se trata ya, como pretendían los clásicos, de que como seres orgánicos sintamos el mundo y a nosotros mismos dentro de él, se trata de que nuestra mente percibe unas sensaciones, que son unas experiencias mentales, causalmente conectadas con unos procesos mecánicos. Y la diferencia es notable. Por su parte, en la modernidad una acción voluntaria se comprende en términos de un acto de voluntad que causa el movimiento físico correspondiente: levantar el brazo voluntariamente se convierte en la volición de querer levantar el brazo que causa el hecho de que el brazo se levante.

Muchas de las corrientes más importantes de la filosofía del siglo XX tienen como su fuente común la crítica a ese psicologismo; coinciden en su rechazo frontal de la tesis que identifica lo específicamente humano con experiencias mentales o con vivencias psicológicas de cualquier tipo. Comprender lo específicamente humano, entender el significado de una proposición, de una acción o, en general, comprender un fenómeno humano no es, como pretendió Dilthey, revivir su presunta fuente psicológica. Si lo específicamente humano no es una vivencia psicológica que se adjunte a nuestros movimientos físicos, si el significado de acciones tan específicamente humanas como votar o saludar no está determinado por acontecimiento mental alguno en la cabeza de quienes las realizan, ¿qué es entonces lo específicamente humano? ¿Qué convierte al acto físico de quitarse

el sombrero en la acción de saludar o al de levantar el brazo en la de votar? Una respuesta muy obvia es: levantar el brazo *es* votar en un contexto o una situación determinada (por ejemplo, cuando se está tomando una decisión democrática en un grupo que previamente ha definido que para votar hay que levantar el brazo) de la misma manera en que quitarse el sombrero *es* saludar en una sociedad en la que se saluda quitándose el sombrero. No se trata, por tanto, de que una acción específicamente humana se componga de dos elementos, uno físico y uno mental, sino sólo de uno en un determinado contexto, en una precisa situación que está determinada simbólicamente, y no biológicamente.

Lo específicamente humano no es la realización simultánea de un doblete de actos sino la regulación simbólica de la conducta. El significado de levantar el brazo (esto es, votar) no depende de ley o realidad biológica o psicológica alguna sino del sistema simbólico en el que nos encontramos, porque al votar no estamos siguiendo una causalidad natural, biológica o psicológica, sino que estamos actuando siguiendo una norma, las normas que determinan que hay que hacer para que un voto sea válido. Por eso, para comprender la acción de votar no interesan demasiado las leyes fisiológicas que explican los movimientos del brazo: importan las normas que definen qué y cómo se vota.

Así lo específicamente humano no es una corriente mental psicológica que se añade a nuestros actos corporales sino su estar realizados según unas *mores*, unas tradiciones que configuran nuestra conducta como humana. Ahora bien, esa necesidad de pautar simbólicamente la propia conducta, de interpretarse a sí mismo y al mundo en que se vive, se corresponde con una auténtica autointerpretación: ser humano es autointerpretarse y esa autointerpretación no es algo que se añade a una realidad que presuntamente somos en sí, sino que nos constituye. Como afirmó ya Gehlen, a diferencia de los demás animales, el hombre debe interpretarse a sí mismo, adoptar una postura respecto de sí y, desde esa interpretación, organizar su conducta. Como para poder vivir, el ser humano necesita interpretarse e interpretar lo que le pasa, la existencia humana es siempre reflexiva. Frente a la inmediatez característica de la vida animal, la existencia humana está siempre mediada por una reflexión. Los hombres no se agotan en ser lo que son, mantienen siempre una relación con eso que son. Con lo que resulta justa la definición de Taylor: animales que se autointerpretan. No hay tal cosa como un modo de actuar, un *ethos*, humano que sea espontáneo, resultado de la dinámica biológica o psicológica. Como la vida humana es reflexiva, como no es inmediata sino que es siempre una interpretación de sí realizada desde un determinado sistema simbólico, es siempre un producto de sí misma.

La autocomprensión humana está pues necesariamente mediada por los sistemas simbólicos en los que el ser humano mismo se expresa. Interpretamos nuestra propia vida, el mundo en que vivimos y nuestra propia corporalidad, pero lo hacemos siguiendo determinados puntos de referencia, precisas pautas simbólicas que nos proporciona la cultura en que nos socializamos. Cabe completar así la definición de Taylor: animales que se autointerpretan según sistemas simbólicos vehiculados en lo que denominamos "cultura"; animales que se autocomprenden desde unos sistemas simbólicos. El producto humano que es el símbolo media siempre en la relación del hombre consigo mismo.

Por eso, la idea misma de "una estructura psicológica en sí" que nos caracteriza y constituye con total independencia de lo que sepamos de ella resulta muy problemática. Como ha escrito Taylor refiriéndose al yo, la gente no tiene un yo o un cuerpo como tiene un hígado, es decir, lo sepa o no lo sepa. Más bien, ser un yo o tener un cuerpo es una manera de autointerpretarse, que algunos hombres (sobre todo, los occidentales modernos)

hacen y otros no, del mismo modo en que, aunque a nosotros nos resulte perfectamente natural, la clasificación de los fenómenos psicológicos en cognoscitivos, volitivos y afectivos no es universal o necesaria. En este sentido, frente a la idea de que hay una realidad humana en sí que sólo nos toca descubrir, parece más verdadero que nuestras clasificaciones y nuestra terminología, nuestras categorías antropológicas, no responden a un mundo prefabricado, que no son nombres de unas categorías naturales preexistentes, sino a los modos que históricamente hemos desarrollado dentro de nuestra tradición para comprendernos a nosotros mismos; no responden tanto a una descripción teórica de una realidad en sí cuanto a la práctica de dar cuenta de nosotros mismos, de poder hacer comprensible nuestra conducta en un universo moral. Por eso, las categorías psicológicas son esencialmente intersubjetivas. Nadie ha descubierto en su interioridad unos fenómenos y les ha llamado —mediante una definición ostensiva— “afectos” o, más en concreto, “tristeza” o “nostalgia” o “vergüenza”: ha aprendido a entenderse a sí mismo en un mundo en que la gente estaba nostálgica o avergonzada, hablaba de ello y lo contaba. El lenguaje psicológico sólo nace en un contexto intersubjetivo. Y responde no al descubrimiento de unas categorías preexistentes, como lo hace la ciencia natural, incluida la fisiología, sino a una necesidad pragmático-social. Tenemos que hacernos comprensibles y, en muchas ocasiones, que justificarnos ante los demás. Y para ello cada tradición cultural ha desarrollado un rico, variado y complejo sistema de categorías que nos permiten comprender qué somos para nosotros mismos como seres humanos y como personas, cómo nos entendemos mutuamente. Esas maneras de dar razón de nosotros mismos, que son esencialmente intersubjetivas, configuran nuestra autocomprensión que, a su vez, conforma lo que realmente somos. Porque nuestras maneras de hablar de nosotros mismos no sólo crean un determinado orden en las relaciones sociales, por ejemplo, sino que nos constituyen como seres capaces de reproducir y mantener ese orden en todas nuestras actividades ordinarias. Nuestras maneras de dar cuenta de nosotros mismos moldean nuestra realidad, estructuran nuestras capacidades mentales y conforman nuestra constitución psicológica. Nos comprendemos a nosotros mismos y nos autoconfiguramos según ellas.

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

Contra la idea de que el hombre se compone de mente y cuerpo, de que una acción humana supone un doblete de actos —uno físico y uno mental— o contra lo que Geertz ha denominado concepción estratigráfica del hombre, la idea de que el ser humano se compone de un estrato biológico que soporta una estructura psicológica a la que se añaden

un nivel social y uno cultural, contra todo intento de comprender al ser humano como un sumatorio de elementos, se trata de advertir que lo específicamente humano es la relación que mantiene consigo mismo, la necesidad de autointerpretarse y de que esta autointerpretación no es un elemento más a sumar a los otros elementos. No se trata, por tanto, de que el ser humano se componga del cuerpo y de la interpretación que hace de su cuerpo, o de que a un cuerpo orgánico haya que sumarle un cuerpo psicológico, o de que a los procesos y acontecimientos fisiológicos haya que añadir las vivencias que el hombre tiene de su cuerpo. No. De lo que se trata es de que nada en el ser humano se da en bruto, de que el ser humano se autointerpreta según sistemas simbólicos y de que, por una parte, la idea de cuerpo es uno de los símbolos que usamos en nuestra interpretación a la vez que, por otra, lo que cabría llamar corporalidad o biología humana es en sí misma un producto cultural. Porque, es verdad que sin hombres no hay cultura, pero también lo es que sin cultura no hay hombres.

Las características más básicas de la corporalidad humana, su indeterminación biológica, etc., son incomprensibles al margen de su inclusión en sistemas culturales. Más o menos del mismo modo en que no cabe entender la dentadura humana al margen de su capacidad de cocinar los alimentos. O, más o menos, en la misma medida en que resultaría ridículo tratar de comprender el estómago de un rumiante sin tener en cuenta las características de la hierba que come. El estómago de los ruminantes y la hierba no pueden comprenderse por separado. Por eso, la relación entre las dimensiones biopsicológicas y las socioculturales del ser humano no puede entenderse a la luz de la metáfora estratigráfica. Puestos a utilizar metáforas, la de la intersección ilumina más: los factores socioculturales de los fenómenos humanos no se superponen a los biopsicológicos: interseccionan con ellos; más aún, los conforman. Tanto la configuración real de la corporalidad humana como el modo en que cada ser humano vive su propia corporalidad no es un *prius*, algo previo y anterior, a su inclusión en los sistemas sociales, ni mucho menos algo predeterminado respecto de la comprensión simbólica y cultural que un ser humano tiene de sí mismo: vivimos nuestro cuerpo como lo vivimos porque nos comprendemos como seres humanos como nos comprendemos.

La bioética no puede entenderse, por tanto, como la ética que una autoconciencia libre y responsable ha de seguir a la hora de manipular un organismo biológico al que está causalmente conectada. Nos movemos en un juego de interpretaciones.