

El cuerpo intencional

Juan José Sanguinetti

XXXII Semana Tomista, Buenos Aires, 10 de septiembre de 2007

Este trabajo señala la importancia de trabajar con una noción analógica de cuerpo, en la medida en que la materialidad dimensiva, aspecto básico, va siendo perfeccionada por niveles ontológicos superiores. Se critica el uso cerrado de la noción de cuerpo, en filosofía y ciencias, para referirse al cuerpo humano y animal según el tipo de conceptualización propio de las ciencias naturales. A los modos más altos de ser-cuerpo (cuerpo orgánico, sentiente, intencional, personal) deben corresponder nuevos sentidos terminológicos. El trabajo se concentra especialmente en la noción de “cuerpo intencional”, válida tanto para los animales como para el hombre. De este modo, la noción fenomenológica de “cuerpo vivido” puede integrarse y fundarse mejor en la ontología tomista de los grados del ser y de la vida.

1. Diversas nociones de cuerpo

“Como hay un cuerpo animal, hay también un cuerpo espiritual” (1 Cor 15, 44). La Sagrada Escritura, como vemos en este texto, juega con diversos significados del término *cuerpo* y su equivalente *carne*. La “carne y la sangre” no pueden heredar el reino de Dios (*ibid.*, 15, 50), ni pueden revelar quién es Cristo (cfr. Mt 16, 17), pero se trata de la carne propia del cuerpo “terrenal” (1 Cor 15, 40), pues “no toda carne es la misma carne” (*ibid.* 15, 39), y por otra parte el Señor afirma que su carne, si es comida, y su sangre, si es bebida, son prenda de resurrección y vida eterna (cfr. Jn 6, 52-58), y lo dice en un sentido real que llega a suscitar el escándalo de quienes le escuchan. La *caro Christi* es vivificante porque no se puede separar de Cristo mismo, ni de su alma, ni de su divinidad en cuanto Cristo es Hijo de Dios.

La revelación cristiana nos invita, así, a tener una idea integral o completa del cuerpo humano, sin separar “los huesos, los nervios”, etc. de la persona, del yo o del espíritu. Esta integración es importante para la apreciación positiva del valor del cuerpo humano y, más ampliamente, de toda materialidad.

Santo Tomás hace notar, en diversos contextos, la distinción entre varios significados del término *cuerpo*. Leemos en el *De ente et essentia*: “el nombre *cuerpo* puede tomarse en varios sentidos. En cuanto pertenece al género de la substancia, cuerpo es aquello cuya naturaleza permite señalarle tres dimensiones. Estas dimensiones constituyen el cuerpo en cuanto pertenece al género de la cantidad”¹. De este modo, ya tenemos dos nociones iniciales de cuerpo: una genérica que alude a una característica propia, aunque no definitoria: cuerpo como la substancia dimensional (si queremos, la *res extensa* cartesiana, aunque Descartes la redujo a la extensionalidad); otra, como la configuración tridimensional concebida de modo abstracto. Esta distinción nos permite hablar, entonces, de *cuerpo natural* y de *cuerpo matemático*². El cuerpo natural es extenso, aunque en el Aquinate “cuerpo” constitutivamente es la substancia hilemórfica. También podríamos caracterizarlo por otras propiedades. Epistemológicamente cabría asumirlo como la substancia sensible (Tomás de Aquino a veces habla de *corpus sensibile* como contrapuesto al *corpus mathematicum*)³. El cuerpo matemático es el cuerpo abstracto cuantitativo, concretamente el volumen tridimensional⁴ (la matemática moderna hablará, en cambio, de espacio puro).

Una ulterior distinción corresponde al cuerpo tomado como entidad tridimensional y al cuerpo como parte de la entidad, concretamente como la dimensión material -no formal- del hombre (y los animales). “Las cosas pueden tener una perfección y ulteriormente otra. Así, los hombres tienen una naturaleza sensitiva y ulteriormente otra intelectual. De este modo, aquello cuya forma admite reconocerle tres dimensiones, puede a su vez recibir una nueva perfección, como la vida, o algo semejante. Entonces, la palabra ‘cuerpo’ puede significar aquello cuya forma implica que sea tridimensional, pero de modo preciso, excluyendo otra perfección, de modo que, si se añade otra, quedará fuera de este significado de ‘cuerpo’. En este sentido, ‘cuerpo’ es una parte integral y material del animal, y así el alma queda fuera de su

¹ Santo Tomás, *De ente et essentia*, n. 9 (los números de las citas del Aquinate corresponden a la ed. Marietti).

² Cfr. Santo Tomás, *In III Metaph.*, lect. 13, n. 514.

³ Cfr. Santo Tomás *In III Metaph.*, lect. 8, n. 350.

⁴ Cfr. *ibid.*

significado y será algo que le sobreviene, de modo que el animal estará constituido por ambos, alma y cuerpo, como por dos partes”⁵.

Este es el significado corriente de cuerpo cuando hablamos de *alma* y *cuerpo*. Aunque el alma es la forma, en el aristotelismo no se suele contraponer a la materia prima, sino al cuerpo. Pero no porque el cuerpo sea la materia prima, sino porque aquí cuerpo se toma como la “naturaleza física en el nivel de lo tridimensional”, a la que se le añaden las perfecciones vitales, aun sabiendo que no se dan varias formas substanciales, sino una sola (forma de las perfecciones animales, vitales y corpóreas).

Este sentido de cuerpo como parte de la naturaleza animal (o humana) se distingue, según el Aquinate, del cuerpo tomado en sentido genérico, siempre connotando la tridimensionalidad, pero sin la referencia a una formalidad más alta. Así decimos que los hombres, los animales, las plantas y los minerales son “cuerpos”, o “corpóreos”, lo que también suele indicarse con el término “físico” o “natural” (el agua, los cipreses, los peces, son *cosas físicas*, *entidades corpóreas*, *cuerpos naturales*). En este sentido, cuerpo se contrapone a *entidad espiritual*.

Para resumir, el texto citado del *De ente et essentia*, junto con otros lugares afines⁶, nos pone por delante tres acepciones de *corpus*:

1. El *cuerpo natural* (sentido substancial) equivale a la *entidad corpórea*, *cosa física*, opuesta a “ser espiritual”. Sus propiedades son la extensión dimensiva y el carácter empírico y mensurable. Es objeto de estudio de las ciencias naturales (física, química, biología). Su naturaleza profunda es la estructura hilemórfica.

2. El *cuerpo matemático* (acepción cuantitativa) es la abstracción de lo puramente extenso. Así se contrapone al “cuerpo natural” o “sensible”, tomado en su integridad y no según la abstracción matemática.

3. El *cuerpo animal* o *humano*, contrapuesto al alma, indica la parte material del animal o del hombre, no tomada como la materia, sino como la parte dimensiva de la

⁵ Santo Tomás, *De ente et essentia*, n. 9.

⁶ Aparte de los ya mencionados, cfr. San Tomás *In VII Metaph.*, lect. 12, n. 1547 e *In X Metaph.*, lect. 4, n. 1993.

substancia, ahora especificada como algo propio del animal y del hombre. A esta noción de cuerpo podemos añadirle las demás características de las entidades corpóreas: carácter sensible y todo tipo de propiedades espacio-temporales.

2. Cuerpo vivido y cuerpo intencional

La noción de cuerpo como *lo estrictamente físico y dimensivo* corresponde al término alemán *Körper*, dejando de lado la palabra alemana que indica el cuerpo viviente o “vivido”: *Leib*. Menciono este detalle lingüístico, inexistente en otras lenguas, para señalar un nuevo concepto de cuerpo, que en la cultura actual a veces suele indicarse con la palabra griega *soma* (que significa simplemente “cuerpo”). No pretendo ahora entretenerme en curiosidades terminológicas, sino que apunto a una concepción del cuerpo importante en los actuales debates sobre el problema “mente/cuerpo” en el ámbito de las ciencias cognitivas y la filosofía analítica.

La noción de cuerpo de la dualidad alma/cuerpo, como vimos en Santo Tomás, toma de modo preciso la dimensionalidad, es decir, la corporalidad del viviente en cuanto perfección ontológica común a todas las cosas corpóreas. Aunque el cuerpo así entendido sea sólo una parte del viviente (parte substancial), sigue siendo genérica: mi cuerpo, así entendido, es homogéneo al de cualquier cuerpo extenso del universo. Pero no se ha de olvidar que el cuerpo del viviente está *informado* por el alma, por lo que tiene características nuevas, inexistentes en los cuerpos inanimados.

En primer término, el cuerpo viviente es *orgánico*, es decir, está dotado de una unidad funcional teleológica por la que se autoconstituye y opera como un fin para sí mismo. No es cuerpo en el mismo sentido que los cuerpos inanimados. La noción de cuerpo tiene que modificarse aquí de modo analógico, como sucede con las nociones de ser, unidad, bondad y otras semejantes. “Para los vivientes, vivir es su mismo ser”⁷, según Santo Tomás. Análogamente, podemos decir que su modo de ser corpóreo ahora se modaliza analógicamente en la línea de ser-cuerpo-orgánicamente (moverse, crecer, generarse como nacer, corromperse como morir). Dicho de otro modo, *organismo* es el término adecuado para designar al cuerpo viviente, y aquí “cuerpo”

⁷ Santo Tomás, *In liber de Causis*, lect. 12.

indica, sí, la parte dimensional de la substancia viviente, pero en cuanto informada por el alma y por tanto en cuanto vivificada o dotada de propiedades vitales intrínsecas.

En segundo lugar, el *cuerpo sensibilizado* o “sentiente” es un ulterior sentido de cuerpo informado, ahora característico de los animales (y naturalmente del hombre). El dolor, el placer, el hambre, la sed, son actualizaciones corpóreas, propias del sujeto viviente en cuanto está dotado de un cuerpo sensibilizado, es decir, un cuerpo informado por un alma sensitiva. Pero el dolor no es acto ni del cuerpo dimensional, tomado como tal de modo abstracto, ni del alma, acto-del-cuerpo, sino que es un acto del cuerpo animado o del alma corporalizada. Por eso, la frase “me duele el brazo”, y tantas otras semejantes, no puede entenderse desde la perspectiva de las ciencias naturales físico-químicas (que asumen el cuerpo sólo en sus propiedades espacio-temporales y empíricamente mensurables), sino sólo a la luz de una noción biológica más adecuada de cuerpo. Si excluimos del término *cuerpo* este nuevo significado analógico, para quedarnos sólo con el cuerpo abstracto de la física, entonces nos veremos forzados a atribuir el dolor a un psiquismo separado, como sucede en el dualismo cartesiano.

Aunque hoy pocos sostengan este dualismo, sus consecuencias siguen operantes en la actual filosofía de la mente. En concreto, cuando se discute sobre la realidad de los “actos mentales” (conciencia, dolor, deseos) como algo contrapuesto a los “actos físicos” (correspondientes a las descripciones neurofisiológicas), implícitamente se sigue manteniendo el dualismo cartesiano que aparta las nociones psíquicas de lo corpóreo, sólo que, en este caso, estas últimas se ven como problemáticas e incluso incomprensibles⁸.

El problema al que estoy aludiendo no es puramente terminológico, sino epistemológico y, en definitiva, ontológico. *Dolor* no indica un estado o acto que se añade al cuerpo, como si fuera algo extraño, sino que es una situación psicosomática perteneciente a un *nuevo modo de ser cuerpo*. Esto es obvio, pero no es aceptado cuando se hace biología contando con una noción cerrada de cuerpo, el cuerpo tomado sólo con relación a sus propiedades espacio-temporales, según la descripción

⁸ Remito a mi estudio *Filosofía de la mente*, ed. Palabra, Madrid 2007.

de las ciencias naturales de lo inanimado. A este cuerpo así conceptualizado David Braine lo llama cuerpo *abstracto*⁹. La biología puede trabajar, a cierto nivel, con esta noción, pero si el biólogo o el psicólogo lo hacen de modo cerrado o excluyente, la terminología psíquica aparecerá como poco integrable en la ciencia.

El cuerpo sentiente, al incluir la sensación, introduce la noción de *sujeto en primera persona*. El dolor tomado en tercera persona, según la descripción de su base neural objetiva (propiedades físico-químicas), no se siente, o por lo menos no tiene por qué sentirlo el estudioso (en este sentido, un sujeto insensible podría estudiar “objetivamente” las sensaciones). Pero el dolor en acto, sentido por alguien, lo conoce sólo el que lo tiene, es decir, sólo es accesible “en primera persona”. No hay ningún motivo para excluir de las ciencias los conocimientos de primera persona, que son universalizables tanto como los de tercera persona. La idea de reservar la ciencia a los conocimientos de “tercera persona” es un residuo del positivismo, que crea de modo artificioso la contraposición dualista entre las ciencias naturales y las ciencias humanísticas.

En el plano sensitivo podrían distinguirse, además, dos niveles de corporalidad, uno *neurovegetativo* y otro *somático-intencional*. Las sensaciones neurovegetativas ya aludidas tienen que ver con perfecciones (o defectos) de la fisiología orgánica en cuanto sentida (a este sentido apuntan términos “físico-sensoriales” como el dolor, la sed, el cansancio). En cambio, las representaciones o emociones animales (o humanas) como las imágenes, los recuerdos, la ira o la rabia, o sus manifestaciones somáticas como la sonrisa, el rostro enfurecido, el lenguaje o la postura de ataque del cuerpo, son corpóreas en un sentido más alto, no ya fisiológico (aunque tengan una base fisiológica). Podemos llamar “físicos” a estos actos o estados (no son estrictamente espirituales), en un sentido analógico más alto. Son, entonces, “corpóreo-intencionales”, en cuanto se refieren a situaciones intencionales del animal o del hombre (situaciones cognitivas, afectivas o conductuales). Pertenecen a un sentido más alto de cuerpo, que podría llamarse *cuerpo intencional*¹⁰.

⁹ Cfr. D. Braine, *The Human Person: Animal and Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1992.

¹⁰ Las consideraciones de M. Merleau-Ponty sobre el cuerpo en su obra *Phénoménologie de la perception*, o en el inédito de C. Fabro *L'io e l'esistenza* (Edusc, Roma 2006), pertenecen sin

El cuerpo intencional será, entonces, el cuerpo dimensional, orgánico y sensibilizado, en cuanto manifiesta intenciones cognitivas, afectivas y conductuales (empleo el término *intención* en el sentido tomista de los objetos significativos de los sentidos internos de la memoria y la cogitativa¹¹). Esas intenciones pueden proceder de la vida sensitiva animal (por ejemplo, de la envidia, los celos o la pena de un animal), o de la vida humana espiritual (intencionalidad espiritual que se manifiesta en el cuerpo personal, por ejemplo, la risa por haber entendido algo divertido).

El cuerpo animal que espera en posición tensa de ataque o que grita y se mueve para provocar pánico, o el cuerpo humano que manifiesta en sus gestos y palabras amor, agradecimiento, cortesía, oración, voluntad, es cuerpo intencional. El simbolismo intencional no debe tomarse aquí de modo extrínseco, como una palabra puede ser símbolo arbitrario de otra cosa, sino que es un estado vital propio inherente al cuerpo¹². La risa es un estado facial intencional, físico y a la vez espiritual, pues en la risa la operación intelectual que ha captado lo risible está encarnada en la expresión facial (no existe una “risa física” opuesta a una “risa espiritual pura”: sostener esta distinción sería una forma de dualismo cartesiano).

Los actos sensitivos psíquicos elevados o no propiamente neurovegetativos (por ejemplo, un acto imaginativo) son psicósomáticos, según Santo Tomás, y no espirituales (es decir, no son puramente inmateriales, como los actos intelectivos y voluntarios). Pertenecen, por tanto, al cuerpo intencional, aunque tomados como tales no manifiesten al cuerpo dimensivo-orgánico. Por tanto, no es lo mismo la furia de un animal que su rostro enfurecido. Sin embargo, en los dos casos estamos ante situaciones orgánicas elevadas, es decir, ante operaciones del cuerpo intencional.

En la persona humana sucede algo semejante, sólo que en ella los actos intencionales intelectivos y voluntarios trascienden al cuerpo y por tanto no son corpóreos en ningún sentido. La comprensión intelectual de la verdad y una decisión libre son actos espirituales y no corpóreos. Sin embargo, estos actos muchas veces se

duda a esta noción de cuerpo, que normalmente es la utilizada por fenomenólogos y existencialistas.

¹¹ Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

¹² Este punto es advertido por Ryle en su clásica obra *El concepto de lo mental*, no obstante el “conductismo filosófico” de este autor.

manifiestan en el cuerpo intencional, integrando algunas de sus operaciones en la unidad de una única acción humana (o varias). La donación libre del amor se manifiesta en el cuerpo personal, en sus gestos, en las acciones de la conducta humana¹³.

Como el cuerpo humano es limitado, por ser cuerpo, el hombre no se contenta con expresar su espiritualidad en su somaticidad personalizada, sino que tiene necesidad de manifestarla en objetivaciones sensibles separadas, muchas veces de carácter simbólico, con “intencionalidad derivada”¹⁴. Así nacen la escritura, las obras de arte, las computadoras y muchos aspectos de la tecnología. El cuerpo intencional personal vive así en un mundo intencional, rodeado de significaciones no sólo naturales, sino incorporadas a instrumentos culturales que el hombre mismo ha creado. En muchos casos esas obras son simulaciones, y es bueno recordar que lo son. El cuerpo sonriente de una estatua o de un robot son, sí, intencionales, pero no son orgánicos ni sensibilizados, y por tanto no son cuerpos personales, sino simulaciones de la persona.

En conclusión, el concepto de cuerpo intencional parece fecundo para expresar la riqueza de la vida humana en lo que atañe a su cuerpo sin caer en espiritualismos desencarnados. Es una noción fenomenológica que puede incorporarse plenamente a una ontología aristotélica y tomista, en el contexto de una visión hilemórfica en la que la formalización que los niveles superiores operan en los inferiores obliga a un uso analógico de la terminología (de ahí la existencia de varios sentidos de la palabra “cuerpo”)¹⁵. La ausencia de la ontología hilemórfica y del instrumento lógico de la analogía explica las dificultades que hoy encuentra la filosofía de la mente para dar cuenta de la vida intencional. En este sentido, las filosofías de la mente materialistas, hoy tan frecuentes, siguen sometidas al peso de la tradición dualista, que separa drásticamente lo corpóreo de lo espiritual.

¹³ Remito, para este tema, a las consideraciones de K. Wojtyla sobre el cuerpo y la persona en su obra *Persona y acto*.

¹⁴ Tomo esta expresión de J. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 77-89, 106-129.

¹⁵ Un ejemplo de esta transformación terminológica es el cambio que Santo Tomás opera en las potencias sensitivas de la memoria y la estimativa, que en el hombre deben llamarse *reminiscencia* y *cogitativa* porque están ontológicamente transformadas: cfr. *S. Th*, I, q. 78, a. 4.

Comencé esta comunicación mencionando la variedad de sentidos del término *cuerpo* en la Sagrada Escritura. Ahora puede verse, una vez más, que no se trata de una cuestión meramente filológica. Las nociones de “cuerpo espiritual”, “cuerpo glorioso”, pueden entenderse mucho mejor, en su profundidad, a la luz de una comprensión del cuerpo abierta a la integración con la persona y la vida del espíritu.