

5. ¿ES MÍO MI CUERPO?

SOBRE LA PROPIEDAD PRIVADA DEL CUERPO HUMANO*

*Ricardo García Manrique***

1. El cuerpo humano tentado por el mercado

Dos fuerzas poderosas se han unido para tentar nuestros cuerpos con la materialización de un sueño que hace mucho que habita nuestras mentes: el del triunfo completo frente a la naturaleza. No me refiero a la que nos rodea sino a la que nos esclaviza desde dentro, la nuestra, nuestra naturaleza corpórea, vital, animal y humana, la que limita y condiciona nuestra libertad o lo que nos imaginamos que es nuestra libertad.

Una de esas fuerzas es el acelerado desarrollo de las biotecnologías, que ha ampliado el círculo de lo que ya no es sólo elucubrado sino realizable, cada día un poco más, más rápido incluso de lo que podemos asimilar. Otros lo harán más plenamente. La reproducción ya no es lo que era, y la lucha por la salud y por la prolongación de la vida, tampoco. Sus conceptos básicos están cambiando, y con ellos las pautas que hemos de seguir cuando de uno u otro modo nos ocupamos de nuestro cuerpo, sea para conservarlo, sea para proyectarlo en otros. Y lo que hoy ya hacemos nos permite vislumbrar lo que pronto podremos hacer. Sentimos cómo se afloja nuestro corsé natural y lo libremente que respiramos.

* Proyecto de investigación «BODYBIOLAW: Transferencias de material biológico de origen humano: aspectos sociales, jurídicos y bioéticos» (MINECO DER2014-57167-P).

** Universidad de Barcelona.

La otra fuerza tentadora, formalmente independiente de la anterior, pero coadyuvante con ella cuando se pone en acción, es la hegemonía indiscutible de las ideas liberales y de las prácticas capitalistas, traducida en una ampliación constante del ámbito de lo mercantil, esto es, de lo que puede poseerse e intercambiarse por un precio, de lo que es fungible, por tanto. Hasta ahora ajeno a él en lo esencial, al menos en buena medida despatrimonializado o no comodificado, el cuerpo se ve ahora amenazado por la colonización del mercado, que huele el negocio. Amenazado digo ahora, porque no todo es atractivo en el mercado, e incluso quién sabe si no es una fuerza del lado oscuro, pero antes he dicho tentado, porque sabemos del poderío de esa fuerza, de cómo ha transformado el mundo en muy poco tiempo, y nos seduce pensar, aunque sea morbosamente, en lo que puede llegar a pasar cuando tome posesión de nuestros cuerpos.

Ambas fuerzas son en efecto identificables por separado, pero no se nos ocurre que puedan actuar por separado, porque nos hemos acostumbrado a pensar, con razón o sin ella, que el impulso del lucro es el que mueve el mundo hacia delante, el que tira del carro, sobre todo en materias sofisticadas, como lo es la biotecnología. Que los avances sean después puestos al alcance de todos en condiciones de ciudadana igualdad, por lo menos en alguna medida, no se niega por principio; pero tampoco que esos avances requieren de eso que se llama la iniciativa privada, una iniciativa que parece no ser nada sin un mercado, y que crece al ritmo que el mercado crece. Además, en una sociedad definida por el consumo, jerarquizada por él, la mayoría encuentra su lugar en función de su capacidad de compraventa y acumulación y dedica sus mayores esfuerzos a verla aumentar. Siendo así, cómo no vamos a querer que también lo corporal, que tan caro nos resulta y tan apetecible, sea también consumido. Cómo no vamos a querer, si somos consumidores más que otra cosa, poder comprar y vender nuestros cuerpos, o sus partes. Claro que lo querríamos todo para todos, si estuviéramos ante uno de esos recursos tan abundantes cuya distribución dicen Hume, Marx o Rawls que no requiere de la justicia; requiriéndola, por más o menos escasos, la justicia del mercado nos parece la más apropiada: no estamos dispuestos a compartir si eso nos iguala con los demás por abajo en vez de por arriba.

Pero la doble tentación, la de la biotecnología y la del mercado, correría el riesgo de fracasar en su empeño si no fuera porque cuenta con un aliado inesperado: la desacralización del cuerpo. Dicen que lo cor-

poral fue sagrado alguna vez y bien podemos creerlo si recordamos cómo los sacerdotes, encargados de lo sacro, definían las reglas de lo corporal que guiaban nuestras prácticas sexuales, reproductivas, estéticas o sanitarias. Hoy cada vez lo es menos y nadie hace caso de los sacerdotes: ya no hay sacerdotes a los que escuchar. El resultado es que el sexo, la reproducción, la estética y la sanidad se han liberado, y cada uno hace lo que le place, porque, en síntesis, mi cuerpo es mío y hago con él lo que me da la gana.

Desde luego, se trata de un aliado valioso, porque sin esa desacralización de por medio sería difícil asumir como apetecible, y menos como legítimo, todo lo que las biotecnologías están en condiciones de ofrecer, desde que sea otra mujer la que geste nuestro hijo, o que nuestro hijo lleve los genes de otro, a que decidamos prescindir de nuestra nariz porque la preferimos más recta y porque, cual otro objeto de consumo, la nueva también será nuestra. Y entre la madre de alquiler, los genes ajenos y la nariz postiza se abre una oferta cada vez más variada, tan variada que precisamente contiene cosas dotadas de sentidos tan distintos como el de los tres ejemplos, elegidos al azar salvo por esa misma diversidad y sin ánimo alguno de resultar frívolo. No soy yo quién para aventurar una hipótesis acerca de las causas profundas de ese proceso de secularización de lo corporal. Acaso sea el lógico correlato, en su ámbito, de la general secularización del mundo. Sin embargo, sí creo que hay una causa que cabe llamar indirecta, porque no buscaba el efecto, y que viene al caso. Queríamos librarnos del control de los otros, del control de los sacerdotes, para tomarlo en nuestras manos: que mi cuerpo fuera mío quería decir, más que nada, que no era suyo; pero para arrebatarles ese control hubo que argumentar en contra del relato tradicional, que, una vez derruido, no ha sido sustituido por otro. El resultado no buscado, por lo menos no de manera directa, es el fin de la mística corporal: el cuerpo pierde el valor que tenía y no ha adquirido otro. Ha quedado en el campo de lo profano y las vías para su manipulación quedan abiertas.

Del mismo modo, sólo porque el cuerpo ha perdido su antiguo valor sin revestirse de uno nuevo, sólo porque le asignamos un valor meramente instrumental, podemos imaginarlo sin problemas en el espacio de lo poseíble, acumulable, intercambiable, sujeto a precio. Pues lo que no tiene precio, lo que el dinero no puede comprar, es aquello que posee un valor específico, propio, no fungible. Sin él, no hay

razones para impedir que se convierta en un objeto más, uno de tantos: se impondrá la lógica de supermercado y tarjeta de crédito. Así, la desacralización de lo corporal nos predispone a la aceptación gustosa tanto de los productos biotecnológicos como de la invasión mercantil de los cuerpos.

Esta desacralización, ¿se trata de veras de un aliado inesperado, tal como lo he llamado? Según se mire. Así me lo parece, teniendo en cuenta que la reivindicación del control sobre nuestros propios cuerpos, que la incitó al menos en parte, tenía una vocación liberadora y en cambio puede acabar dando lugar a nuevas formas de opresión: de aquí lo inesperado o paradójico. Claro está que esta impresión mía se debe a que estoy convencido de que el régimen mercantil es peligroso y puede acarrear, en este ámbito como en otros, sensibles pérdidas de libertad para muchos, acaso para la mayoría, incluso puede que para todos. En muchos ámbitos de la vida, creo que la libertad (o la autodeterminación, o la autonomía) queda mejor resguardada precisamente al revés, mediante la prohibición de la acumulación, con la intención de asegurar un reparto igualitario de los recursos, en este caso de los que atañen al cuerpo. En cambio, el régimen mercantil implica por necesidad esa acumulación y, por tanto, la posibilidad muy cierta de que unos acaben teniendo más de un cuerpo y otros ninguno, valga decirlo así. Queriéndonos librar de la opresión de los sacerdotes, podemos acabar sometidos a la de nuestros semejantes, o a la de nosotros mismos, y así todos oprimidos, incluso los que acumulen y opriman: porque desconocer el verdadero valor de las cosas (¿las cosas?) supone vivir de acuerdo con modelos inapropiados, por ajenos a nuestra manera de ser, y esa alienación, aunque sea autoinducida, es opresión. Que esto sea paradójico depende, por supuesto, de la idea que uno tenga acerca de la relación entre el mercado y la libertad, y quienes creen que es una relación directamente proporcional no verán paradoja alguna en todo esto. Además, podemos trazar fácilmente una secuencia conceptual que no carece de toda lógica, al menos en apariencia, y que lleva desde la afirmación de mi cuerpo como mío hasta la justificación de su comercialización, pasando por las nociones de propiedad y de libre disposición. Quizá no sea tan paradójico, pues.

De uno de los eslabones de esa cadena quiero ocuparme en estas páginas: del primero de todos ellos, el que permite pasar del concepto de lo mío al de la propiedad, porque creo que es su eslabón más

débil. En efecto, una vez afirmada la propiedad de mi cuerpo, o de sus partes separadas, es más sencillo, aunque no del todo evidente, afirmar el derecho de libre disposición y desde aquí justificar la mercantilización. Por el contrario, si la propiedad del propio cuerpo o de sus partes no puede afirmarse, tampoco podrá serlo la posibilidad de su mercantilización. Puesto que sólo si soy propietario de un bien estoy en situación de enajenarlo a cambio de un precio, esto es, de ponerlo en el mercado. No se trata de una condición suficiente, porque la propiedad contemporánea es compatible con todo tipo de limitaciones, incluso con las que podrían obstaculizar la libre disposición; sin embargo, sí es una condición necesaria. Por supuesto, podemos tener derechos sobre nuestro cuerpo de carácter no patrimonial, como es el caso de algunos derechos fundamentales (el derecho a la integridad física, sin ir más lejos, aunque podríamos ir y llegar hasta la formulación de otros, como el derecho a la libertad sexual o el derecho a la autodeterminación reproductiva); pero los derechos fundamentales son precisamente derechos no patrimoniales, esto es, derechos por definición no disponibles o no alienables (Ferrajoli, 1999: 45-50).

Asistimos, pues, a una mercantilización general de la vida que se une, por un lado, a las múltiples posibilidades que nos ofrecen las biotecnologías, y que incluyen la de separar partes de nuestro cuerpo y transferirlas a otros; y, por otro lado, a la relajación del respeto tradicional por lo corporal. Es cierto que, hasta ahora, el cuerpo humano y sus partes han permanecido al margen del mercado, pero la tentación crece y caer en ella se justifica con el recurso a la intuición de que mi cuerpo es mío; y si es mío, ¿por qué no puedo hacer negocio con él? Si mis órganos, tejidos, sangre o células reproductivas son transferibles, ¿por qué no puedo venderlos? ¿Cuál es la razón de que no pueda usar y disponer libremente de mi cuerpo y de sus partes y ponerlos en el mercado? ¿Acaso no tengo un derecho a disponer de mi propio cuerpo? ¿No es la prohibición de la comercialización de lo corporal una limitación injustificada de la libertad individual? Frente al argumento que contienen implícito estas preguntas, la cuestión es si estamos en condiciones de articular otro argumento que circule en sentido contrario y contribuya a la protección del cuerpo humano contra el abordaje mercantil. Una forma de intentarlo, y así de responder a esas preguntas, es tratar de responder negativamente a esta otra: ¿puedo ser el propietario de mi propio cuerpo? Es lo que me propongo tratar a continuación. La otra pregunta clave, la de si puedo

ser propietario de las partes separadas de mi cuerpo o de otros cuerpos, quedará para otra ocasión.

Importa aclarar, antes de seguir adelante, que estas preguntas tienen un carácter filosófico-jurídico y, si se quiere, anticipatorio. No se trata de preguntas acerca de la actual regulación jurídica de lo corporal, sino acerca de cómo debería ser esa regulación en el futuro, lo cual implicará a su vez, eso sí, un juicio de valor sobre la regulación vigente. Sobre esta regulación, valga apuntar que una larga tradición jurídica que se remonta hasta el Derecho romano y que llega hasta nuestros días ha establecido que ni el propio cuerpo ni sus partes vitales pueden ser objeto de propiedad; es cierto que se está abriendo el debate jurídico sobre la posibilidad de poseer en propiedad las partes separadas del cuerpo, pero todavía hay acuerdo en dejar al margen del ámbito patrimonial al propio cuerpo. Esto vale tanto para los sistemas jurídicos anglosajones, o sistemas de *common law* (Hardcastle, 2007: 15 y ss.), como para los europeos y americanos no anglosajones, o sistemas de «derecho civil» (Arnoux, 1994: 28, 150, 236; Reid, 2015: 10). En España, uno de nuestros grandes civilistas escribía hace ya tiempo que sobre los llamados «bienes de la personalidad» no se posee un auténtico derecho subjetivo, dado que la persona «carece de un poder dispositivo sobre los mismos», puesto que «están fuera del comercio de los hombres», esto es, son «bienes no patrimoniales» (De Castro, 1972: 10, 45), y hay que entender que entre esos bienes se hallaría el propio cuerpo. No obstante, De Castro advertía ya entonces de la creciente patrimonialización del Derecho Civil (De Castro, 1972: 8), que podría afectar en especial a estos bienes de la personalidad, como unos años después pudo ya constatarse en relación con el honor, la intimidad y la propia imagen (Carrasco, 1988: 37). En síntesis: el cuerpo humano sigue excluido del ámbito de lo patrimonial y de lo comercial, pero ese ámbito se expande sin tregua y lo amenaza.

2. Mi cuerpo es mío

La propiedad

El Código Civil español establece en su artículo 348 que «la propiedad es el derecho de gozar y disponer de una cosa sin más limitaciones que las establecidas en las leyes». Se trata de un precepto muy

similar al que contienen otros códigos civiles europeos y americanos, todos ellos descendientes más o menos directos del Código Civil francés de 1804, hijo a su vez de la Revolución y también llamado Código Napoleón en honor de quien le dio su último y definitivo impulso. Su artículo 544, en efecto, define la propiedad como le *droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements* (esto es: «la propiedad es el derecho de gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta, siempre que no se haga un uso prohibido por las leyes o por los reglamentos»). La propiedad es, pues, el derecho patrimonial más amplio que podemos tener sobre una cosa, y no sólo el más amplio sino también el más característico y definitorio de las relaciones jurídico-reales. De hecho, los demás derechos reales (o sobre las cosas) se califican como derechos reales «limitados» y suelen ser construidos a partir del derecho de propiedad, mediante la atribución de una o varias facultades a un titular distinto del propietario (así, el arrendamiento, el usufructo o la hipoteca, que permiten a sus titulares llevar a cabo ciertas actividades respecto de la cosa, pero no todas ellas).

Es cierto que la amplitud de un derecho de propiedad depende de esas «limitaciones establecidas en las leyes», que pueden llegar a ser muchas, sobre todo cuando se trata de propiedades «especiales», o sobre bienes de naturaleza particular (así, las aguas, las minas o las creaciones intelectuales protegidas por los derechos de autor o las patentes). Sin embargo, la esencia de la propiedad está constituida por esas dos facultades genéricas que mencionan los artículos precitados: la de gozar de la cosa (usarla o disfrutarla) y la de disponer de la cosa (transmitirla de algún modo, sea en todo o en parte; sea a título oneroso o lucrativo, esto es, a cambio de precio como en la compraventa o a cambio de nada, como en la donación; y sea *inter vivos* o *mortis causa*, como en el caso de la herencia; la destrucción de la cosa también es un acto de disposición, aunque no el más habitual). También estas dos facultades básicas pueden estar restringidas por las leyes en alguna medida, pero no del todo anuladas, porque en ese caso el derecho de propiedad perdería su esencia: no tendría mucho sentido seguir hablando de «propiedad» si no podemos gozar o disponer de la cosa en alguna medida significativa.

Por eso, parece evidente que si fuéramos propietarios de nuestro cuerpo tendríamos que tener tales facultades sobre él: la que permite

un uso genérico del mismo y la que permite transmitirlo. Ya veremos a continuación que esto es muy problemático respecto del cuerpo, pero aprovecho ahora para anunciar mi sorpresa por el hecho de que algunos, en los últimos años y sobre todo en el ámbito anglosajón, estén proponiendo la posibilidad de constituir derechos de propiedad respecto de las partes separadas del cuerpo (por ejemplo, un órgano o células reproductivas), aduciendo en favor de su tesis que tales derechos de propiedad no implicarían por necesidad ni un uso ilimitado ni la posibilidad de disponer de tales partes a título oneroso, una posibilidad que es la que abre el paso a un mercado de lo corporal. En sociedades mercantiles como las nuestras, la disposición o transmisión más característica de una cosa es precisamente la onerosa, y por tanto la posibilidad de llevarla a cabo es la que, creo, mejor define a la propiedad moderna, con lo que atribuir estatuto de cosas apropiables a las partes separadas del cuerpo sin permitir que podamos disponer libremente de ellas resulta, cuando menos, sorprendente.

Mi cuerpo es mío y no vuestro

Una buena base para la articulación de un derecho de propiedad sobre el propio cuerpo es esa idea de que «mi cuerpo es mío». Palabras como éstas han de sonar atractivas en los oídos del hombre moderno y mucho más en los de la mujer moderna. Por muy básica e intuitiva que sea la idea que expresan, no son palabras triviales ni mucho menos. Si se han pronunciado una y otra vez, si cual bandera se han enarbolado, lo han sido como afirmación de nuestra autonomía individual, como reacción frente a los que durante siglos han pretendido ordenar el modo en que podíamos usar nuestro cuerpo, ellos por su parte en el nombre de la idea contraria, la de que «tu cuerpo no es tuyo» (¿de quién entonces? De Dios, por ejemplo).

En efecto, nuestra autonomía individual ha sufrido múltiples vejaciones por culpa de esa doctrina de la propiedad ajena de nuestros cuerpos, sobre todo cuando ha ido acompañada por una consideración negativa de lo corporal, o al menos de ciertos apetitos corporales, como es el caso de la doctrina cristiana dominante en Occidente durante tanto tiempo (en cambio, la que podría considerarse otra forma de ajenidad, la defensa de la pertenencia de lo individual a lo comunitario, al modo aristotélico, no parece haber sido tan rigurosa en la

regulación de lo corporal). De uno u otro modo, con esa doctrina podemos relacionar fenómenos históricos tales como el de la restricción de la libertad sexual, una restricción sufrida especialmente por todas las mujeres y por los hombres homosexuales, pero que nos ha afectado a todos; la prohibición de los anticonceptivos; la relativa desprotección de las mujeres frente a la violencia sexual de los varones; la penalización de todo tipo de aborto; o la dificultad para llevar a cabo operaciones de cambio de sexo.

Por tanto, no es extraño que la reivindicación contemporánea de la autonomía corporal lo haya sido al grito de «¡mi cuerpo es mío!», la forma más directa y tajante de negar que nuestro cuerpo pertenezca a otros o pueda ser controlado por otros. No cabe duda de que afirmar que nuestro cuerpo es nuestro es una buena manera de oponerse a todas esas restricciones que tanto afectan a nuestra vida cotidiana y que tan hirientes pueden resultar para quienes han asumido que la libertad individual constituye el ideal supremo de la vida. Sin embargo, esta afirmación de que mi cuerpo es mío no está exenta de problemas y, desde luego, de por sí no resulta suficiente para justificar la existencia de un supuesto derecho de propiedad sobre nuestro cuerpo.

¿Es mío mi cuerpo?

El adjetivo «mío» indica algún tipo de posesión, pero siempre y cuando a la «posesión» le atribuyamos un significado muy amplio, o varios significados. Mía es mi vida y mía es mi hacienda, mía también es mi mujer y míos son mis hijos y mis padres. Mía es mi patria y mío es mi Dios. Mío es mi pensamiento y mi letra irregular, míos son los libros que he escrito, pero también los que tengo en la estantería. «Mi miedo es muy mío», le responde Lawrence de Arabia a ese árabe que le pregunta: «¿No tienes miedo, inglés?». También, en este sentido amplio, en alguno de estos sentidos, mío es mi cuerpo. Hasta aquí nada que objetar, pero tampoco nada más que derivar de cara a la justificación de un derecho de propiedad. Porque las posesiones implicadas en todos esos «míos» no son todas del mismo tipo y, sobre todo, nadie estaría dispuesto a afirmar que cada una de ellas justifique la aparición de un correspondiente derecho de propiedad. Es más, la afirmación de que mi cuerpo es mío ni siquiera justifica que haya de ser yo el que decida cómo se usa o cómo se dispone de él,

esto es, ni siquiera sirve para oponerse racionalmente a quienes pretenden controlar desde fuera ese uso o disposición, aunque su fuerza retórica sea evidente. Por tanto, no cabe duda de que mi cuerpo es mío en algún sentido, pero ¿qué significa esto? Y, sobre todo, ¿qué consecuencias normativas se siguen de ello?

3. Mi cuerpo y yo: ¿tengo un cuerpo o soy un cuerpo?

Por mucho que sea «mío», la posibilidad de «apropiarme» de mi cuerpo presenta una dificultad obvia: la de la posible identidad del sujeto que posee y el objeto que es poseído. Decir que «mi cuerpo es mío» parece suponer que existe un yo (sujeto) que posee un cuerpo (objeto); lo que importa destacar ahora no es tanto la idea de la posesión sino la idea de la dualidad, de que existen dos entes, uno de los cuales soy yo y el otro es mi cuerpo. Ahora bien: no está ni mucho menos claro que pueda establecerse tal distinción entre mi cuerpo y yo, puesto que ¿acaso soy yo otra cosa distinta de mi cuerpo? ¿Soy algo más que mi cuerpo? ¿Tengo un cuerpo o más bien *soy* un cuerpo?

Afirmar la dualidad entre el yo y el cuerpo requiere identificar el yo con algo distinto del cuerpo, ya sea con el alma, el espíritu o la mente y, por tanto, requiere adherirse a alguna variante de la doctrina del «fantasma en la máquina», tal como Gilbert Ryle denominó en 1949 a la doctrina que suele asociarse con Descartes (Ryle, 2005 [1949]: 29), según la cual mi cuerpo es una realidad material (*res extensa*) manejada por una mente inmaterial (*res cogitans*). Sin embargo, una de las grandes empresas del pensamiento filosófico moderno habría consistido en «comprender naturalmente al hombre, comprenderlo desde su cuerpo» y, en este punto, Descartes, «a veces tan moderno, no fue moderno al concebir al hombre, pues continuó concibiéndolo ptolomeicamente-metafísicamente a través del Alma» (Rodríguez Camarero, 2002: 120, 135). Aun así, una consideración digamos puramente corporal de lo humano atisbaría ya en los últimos escritos del propio Descartes (Rodríguez Camarero, 2002 y 2012) y se abrirá camino, Spinoza mediante, a lo largo del Siglo de las Luces o «siglo del cuerpo», en expresión del propio Rodríguez Camarero. Así se aprecia en la obra del Voltaire de las *Cartas filosóficas*, quien, en la décimo tercera dedicada a Locke, escribirá eso de que «soy cuerpo y pienso: no sé nada más»; o en el *Tratado de la naturaleza humana* de

Hume; o en la obra de Diderot, para quien el «pensamiento» es una «facultad de la materia» y no tiene sentido situarlo fuera de ella (Scotto, 2014: 111-113). Valga como símbolo de esta superación ilustrada del dualismo cartesiano el significativo título del libro que La Mettrie publicó en 1748: *El hombre máquina*. Para Descartes, los animales son máquinas; para los ilustrados, los hombres lo son también.

Pero ya se sabe que la razón avanza despacio por los terrenos del imaginario colectivo, sobre todo cuando contradice creencias arraigadas, por muy irracionales que puedan ser; y todavía a fines del siglo XIX Nietzsche consideraba necesario, en su *Zaratustra*, sacudir a los «despreciadores del cuerpo» con una invectiva célebre:

El despierto, el sabio, dice: soy enteramente cuerpo, y nada más; y el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor [...]. Instrumento de tu cuerpo, hermano mío, es también tu pequeña razón, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón [tu cuerpo, o la de tu cuerpo] [...]. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un poderoso soberano, un sabio desconocido —se llama «sí mismo». Mora en tu cuerpo, es tu cuerpo [...]. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría [...] Tu «sí mismo» se ríe de tu yo y de sus orgullosos brincos. «¿Qué significan para mí esos brincos y vuelos del pensamiento?», se dice. «Un rodeo hacia mi meta. Yo soy el andador del yo y el apuntador de sus conceptos» (Nietzsche, 2005 [1892]: 93).

Así, y haciendo caso de Merleau-Ponty, el filósofo contemporáneo del cuerpo, ha sido sólo en el siglo XX cuando el dualismo cuerpo-mente ha resultado desacreditado, por lo menos en el ámbito filosófico y en el científico, y en buena medida también en la conciencia popular: «Nuestro siglo [el XX] ha borrado la línea divisoria del «cuerpo» y del «espíritu», y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada incluso en sus costumbres más carnales [...]. Para muchos pensadores, a finales del XIX, el cuerpo era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El XX ha restaurado y profundizado la noción de la carne; es decir, del cuerpo animado» (en Martínez Rodríguez, 1995: 84).

Que esta supresión de la frontera que separa el cuerpo del espíritu haya dado lugar a una visión coherente de lo corporal es otra cuestión. Es decir, el dualismo mente-cuerpo, aunque rechazado de forma expresa, acaso sigue actuando de manera inconsciente dentro de muchos de nosotros, y acaso la forma en que nos vemos sigue dependiendo de ese dualismo del que todavía nos cuesta desprendernos. Es más, podría ser que el rápido desarrollo de la biotecnología (y las ensañaciones que provocan los avances de la inteligencia artificial) estén en la base del surgimiento de una nueva versión del mismo, de acuerdo con la cual podríamos distinguir nítidamente entre nuestro cerebro y el resto de nuestro cuerpo, y atribuir al primero el rol de la *res cogitans* de la que hablaba Descartes, o el del *fantasma* de Ryle. Esto porque el auge biotecnológico nos hace concebir la esperanza de que un día no muy lejano podamos reemplazar cualquier parte de nuestro cuerpo, o nuestro cuerpo entero, manteniendo nuestro cerebro y, así, nuestra identidad, porque entendemos que es en esa sustancia gris en la que reside el «yo» o la conciencia de uno mismo. Si se me permite un símil cinematográfico, el sueño del que hablaba al principio de estas páginas, el del triunfo sobre nuestra propia naturaleza, no lo vemos reflejado en los ya clásicos replicantes de *Blade Runner*, que aspiran a ser más humanos que los humanos, porque profundizan en su esencia; sino en Ava, el robot de la reciente *Ex Machina*, que cambia de brazo o de piel como de chaqueta, que podría cambiar incluso de cuerpo entero manteniendo su identidad, residente en esa especie de cerebro de plástico viscoso, una Ava que ya no es humana sino precisamente un robot (García Manrique, 2006 y 2016). Por eso, no estoy muy seguro de que esa forma de pensarnos a nosotros mismos sea verdaderamente humana, sino más bien transhumana. Habría que recurrir quizá a la neurociencia para saber si tiene sentido pensarnos así. Uno puede, para empezar, recurrir a las memorias de Henry Marsh (2016), que no son un libro de neurociencia propiamente dicho, pero que sí han sido escritas por un neurocirujano de prestigio, y cuya lectura más bien nos inclina a lo contrario: a pensar que no ha de ser fácil trasplantar un cuerpo a un cerebro (¿o es un cerebro a un cuerpo?) y a tomar con precaución la idea de que nuestra identidad radica únicamente en nuestro cerebro.

Sea como sea, hasta que no llegue ese futuro posible, parece sensato dar por buena la superación del dualismo cuerpo-mente y, por tanto, asumir que no podemos establecer una distinción entre el suje-

to «yo» y el objeto «cuerpo», porque no tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo. Si esto es así, entonces resulta que no tiene sentido la idea de que poseemos un cuerpo; y si esta idea no tiene sentido, tampoco la tiene la pretensión de formular un derecho de propiedad sobre un objeto llamado cuerpo, por muy nuestro que sea.

Las partes de mi cuerpo y yo

En cambio, lo que sí es pensable es la existencia separada de partes de nuestro cuerpo: un litro de sangre que está en una bolsa junto a nosotros pero fuera de nosotros, un óvulo o una muestra de esperma que se guardan en el frigorífico de una clínica de reproducción asistida, un riñón que se nos ha extraído y que está dentro de una nevera portátil. En estos casos, el dualismo sujeto-objeto no parece presentar problemas, o no los mismos problemas que en el caso del cuerpo, porque podemos diferenciar con claridad la existencia de un sujeto y de un objeto, y porque podemos predicar una relación de posesión de éste por aquél. Es cierto que hay quien habla de «cuerpo diseminado» para referirse a esta existencia separada de partes de nuestro cuerpo, y defiende la necesidad de considerarlo una unidad funcional a pesar de su dispersión (Rodotà, 2008: 304 y ss.). Esta consideración bien puede ser necesaria, pero entiendo que se trata de una consideración normativa y no fáctica. Porque el hecho es que aquí estoy yo (mi cuerpo), allá mi riñón y acullá mi muestra de esperma, esto es, la separación es un hecho, y la noción de cuerpo diseminado pero aun así unitario apunta al tratamiento normativo que merecen las partes separadas del cuerpo. Lo que ahora interesa es darse cuenta de que la cuestión de si ha de ser posible ser propietario de esos biomateriales que provienen de mi cuerpo merece un tratamiento distinto de la cuestión que ahora nos ocupa, la de si ha de ser posible ser propietario del propio cuerpo, y ello a pesar de que ambas cuestiones estén obviamente vinculadas; por eso creo que es mejor abordarlas de forma independiente.

4. La propiedad de sí mismo o autopropiedad

Una primera vía para justificar la propiedad del propio cuerpo ha quedado descartada, siempre que hayamos renunciado al dualismo cuerpo-mente u otros equivalentes. Sin embargo, se abre una segunda vía si reformulamos nuestra pregunta en estos términos: ¿podemos ser propietarios de nosotros mismos? Es decir, no podemos ser propietarios de nuestro cuerpo concebido como un objeto distinto de nosotros mismos, pero acaso podemos, reflexivamente, ser nuestros propios dueños. La obvia diferencia es que, en este caso, no hay dualismo alguno: sujeto y objeto coinciden; el sujeto propietario y el objeto poseído en propiedad son uno y el mismo ente.

Nozick y la autopropiedad

La cuestión de la *autopropiedad* fue suscitada en la filosofía política contemporánea a raíz de la publicación en 1974 de *Anarchy, State and Utopia*, el libro de Robert Nozick que se convirtió rápidamente en la biblia de lo que dio en llamarse «libertarismo» (o «libertarianismo», porque, en español, el término «libertarismo» había sido usado desde hacía tiempo para designar otro fenómeno político e ideológico muy distinto: el anarquismo de izquierda), una suerte de liberalismo extremo que trataba de oponerse al liberalismo igualitario tal y como lo había formulado John Rawls en su *Theory of Justice* de 1971 (Nozick, 1974; Rawls, 1973 [1971]). La tesis sostenida por Nozick es que somos dueños de nosotros mismos; a nosotros ahora nos interesa la tesis como tal, aunque hay que tener en cuenta que su función principal es la de aguantar todo un entramado de consecuencias relativas a la organización de la comunidad política, siendo pues el «núcleo» o «piedra basal» de su teoría (Domènech, 2009: 27; Mundó, 2004: 189), la cual ha contribuido a fundamentar el neoliberalismo conservador que se ha impuesto en décadas subsiguientes, sobre todo en el ámbito anglosajón, y cuya propuesta central es la de un Estado mínimo, entre cuyas funciones no se cuenta la de poner límites a la desigualdad que genera el libre mercado, el cual, a su vez, se pretende lo más amplio posible.

Lo que sí merece la pena destacar ya de antemano, para que uno se haga idea del alcance de la tesis de Nozick, es que, dado que uno es

propietario de sí mismo, uno ha de tener el derecho de venderse a otro como esclavo (Nozick, 1974: 331). Lo destaco porque no deja de ser por lo menos curioso que el texto fundacional del libertarismo, una doctrina que aspira a maximizar la libertad individual, considere que la esclavitud es legítima, siempre que sea voluntaria. Habría que ver en qué circunstancias desearía uno venderse como esclavo a otro, y si en ellas podría hablarse de genuina voluntariedad, pero dejaremos esto a un lado. En cambio, quizá por la fecha en que el libro fue publicado, no se dice apenas nada en él, al menos de forma específica, acerca de la posibilidad de vender partes del propio cuerpo, aunque bien cabe considerar que también sería legítima, pues quien puede lo más puede lo menos, como sería legítimo que alguien se apoderase, con cualesquiera fines y mediando consentimiento, de un buen número de partes de los cuerpos ajenos (además de rodearse de unos cuantos esclavos).

Las ideas de Nozick sobre la autopropiedad han suscitado un encendido debate académico, en el que destaca el libro monográfico de G. A. Cohen sobre la cuestión: *Self-ownership, Freedom and Equality*, de 1995. Aquí me limitaré a tratar de explicar por qué creo que la tesis de Nozick no permite justificar un derecho de propiedad sobre el propio cuerpo, entendida la propiedad en el sentido jurídico-civil y patrimonial antes apuntado, que es el sentido en el que afirmar la propiedad supone afirmar, al menos en principio, la libre disposición (en este caso, del cuerpo; y así, por ejemplo, esclavizarlo a cambio de un precio). Estoy suponiendo, y así se comprobará más adelante, que cabe entender la propiedad en otro sentido, uno no jurídico-civil ni patrimonial en el cual no implica la libre disposición.

En síntesis, argumentaré del siguiente modo: cuando Nozick dice que somos propietarios de nosotros mismos, puede querer decir dos cosas distintas. Una es que somos autónomos y debemos tener la posibilidad de regir libremente nuestra vida mediante el ejercicio de nuestros derechos individuales; si es esto lo que quiere decir, creo que lleva razón, pero de aquí no se sigue que podamos tener un derecho patrimonial sobre nuestro cuerpo. Otra es, precisamente, que tenemos tal derecho patrimonial; si es esto lo que quiere decir, entonces se equivoca.

En realidad, las referencias de Nozick al *self-ownership* son dispersas y poco elaboradas. Son, más bien, y como las llama Cohen, «invocaciones» a algo que parece darse por supuesto (Cohen, 1995: 67) y

que Nozick atribuye a la tradición liberal y remonta hasta la obra de Locke (de hecho, la idea de la propiedad de sí mismo está mucho más elaborada en el propio libro de Cohen). El concepto aparece al hilo de la discusión de la legitimidad de los impuestos y del estado redistributivo, que implican, entiende Nozick, que los demás tienen una propiedad parcial sobre nosotros y sobre nuestras acciones y trabajo, lo cual supone «un cambio desde la noción liberal clásica de la autopropiedad hasta la noción de derechos de propiedad (parciales) sobre otras personas» (Nozick, 1974: 172).

Dicho sea de paso, calificar a Locke como «liberal», tal como hace Nozick de acuerdo con la interpretación de la obra lockeana que era mayoritaria todavía en su época, es por lo menos anacrónico (Domènech, 2009: 27), puesto que el liberalismo ha de entenderse más bien como un fenómeno ideológico cuya fecha de nacimiento ha de fijarse en el siglo XIX (desde luego, ése es el momento en que la palabra empieza a usarse con el sentido político que le damos actualmente). En cambio, hay razones para calificar a Locke más como «republicano» que como «liberal» *avant la lettre*, y así han interpretado algunos su obra en tiempos recientes, tal como explica Víctor Méndez en su estupendo estudio de contextualización del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Méndez Baiges, 2010: 258 y ss). En todo caso, lo que importa ahora no es poner una u otra etiqueta, aunque pueda ser orientativa, sino saber qué es lo que Locke quiso decir al sostener que somos dueños de nosotros mismos. Esto es lo relevante si aceptamos que Nozick no está proponiendo una noción nueva, sino asumiendo una mucho más antigua que atribuye, reitero, al liberalismo clásico y, dentro de él, a Locke; después veremos si Nozick ha interpretado correctamente la idea de Locke.

Lo que dice Locke

En su *Tratado*, Locke usa el término «propiedad» (*property*) en dos sentidos que pueden diferenciarse de forma clara:

1) Un sentido genérico, de acuerdo con el cual nuestra propiedad estaría compuesta por nuestra vida, libertad y posesiones (o bienes), esto es, por el conjunto de los tres derechos naturales básicos (vida, libertad y propiedad sobre las cosas). Este sentido aparece aquí: «el hombre [...] no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad,

es decir, su vida, su libertad y sus bienes...» (Locke, 2010 [1690]: secc. 87); y también aquí: «[el hombre] está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones; es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad»» (Locke, 2010 [1690]: secc. 123). Acerca del porqué de este uso genérico del término, parece ser que no era infrecuente en la época, pero también se ha considerado significativo de la relevancia que Locke otorga a la propiedad patrimonial, que sería en principio sólo una parte de ese todo (Laslett, 1988: 102-104); en cambio, otros intérpretes, incluso si comparten la opinión de que la propiedad patrimonial tiene un rol central en la teoría política de Locke, no dan mayor importancia a ese uso genérico del término (Macpherson, 1979 [1962]: 172, 190).

2) Un sentido específico, de acuerdo con el cual lo que se designa es un derecho patrimonial que se ejerce sobre las cosas. Se trata, como he dicho, de uno de los tres derechos naturales básicos, junto con la vida y la libertad. Su justificación y desarrollo se encuentra en el famoso capítulo v del *Segundo tratado*, donde resulta patente que Locke se está refiriendo al dominio sobre las cosas.

¿Y qué hay sobre la propiedad de uno mismo? Locke, en efecto, la afirma al menos en dos pasajes del *Segundo tratado*, que se encuentran en las secciones 27 y 44:

aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona [aquí la traducción que manejo quizá no es del todo precisa; lo que escribe Locke es *every man has a «property» in his own «person»*]; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos (Locke, 2010 [1690]: secc. 27).

El hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad (Locke, 2010 [1690]: secc. 44).

Pues bien, cuando Locke afirma en uno y otro pasaje que somos propietarios de nosotros mismos, ¿en cuál de los dos sentidos ya examinados lo hace? A mi juicio, en ninguno de los dos, sino en un tercero

según el cual «propiedad» (de uno mismo) significa «personalidad» o «cualidad de sujeto autónomo» que tiene sus propios intereses y no puede ser puesto al servicio de los intereses de otro, una personalidad de la que derivarían los derechos individuales: vida, libertad y propiedad *sobre las cosas*. En este sentido, la propiedad de uno mismo tendría el mismo rol que actualmente tiene el concepto de «dignidad» o, como bien señala Jordi Mundó, el mismo rol que el concepto romano de *sui iuris*, de acuerdo con el cual uno tiene personalidad jurídica propia y es por ello susceptible de ser titular de derechos (Mundó, 2004: 203). En realidad, es posible que este sentido de la propiedad como personalidad se aproxime al que antes hemos calificado como sentido genérico del término, aunque es difícil identificarlos, quizá debido a que Locke no hace un uso muy preciso del término (a su vez, quizá, porque el término no es unívoco y puede significar varias cosas). Un argumento adicional al respecto es que, aparte de todo lo dicho ya, Locke también asevera que Dios es nuestro propietario («todos [los hombres] son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él [al Hacedor] le plazca»; Locke, 2010 [1690]: secc. 6); y es difícil compadecer la afirmación de que somos propiedad de Dios con la de que somos propiedad de nosotros mismos, si damos al término «propiedad» el mismo sentido en ambas afirmaciones. Por eso, no ha de extrañar que asignemos a la expresión «propiedad» (de uno mismo) un significado distinto de los dos anteriores.

En cambio, lo que sí parece más claro, y a nuestros efectos resulta más interesante, es que la propiedad de uno mismo no es la propiedad en el sentido específico de derecho patrimonial sobre las cosas, esto es, que no tenemos sobre nuestro cuerpo (sobre nuestra persona, si se quiere) un derecho equivalente al que podemos tener sobre una cosa, un derecho que nos permitiría usar y disponer libremente de nuestro cuerpo. Esto, al menos, por dos razones. La primera es que, tanto en la sección 27 como en la 44, la autopropiedad actúa como fundamento del derecho de propiedad sobre las cosas (o sobre los frutos del trabajo), luego es algo diferente, y de naturaleza diferente (repito: la «personalidad»). La segunda razón es que a lo largo del *Segundo tratado* queda claro que los derechos individuales son limitados, y que el modo en que lo son compromete la posibilidad de afirmar alguna especie de derecho patrimonial sobre uno mismo. Veámoslo.

En efecto, el derecho a la vida no es ilimitado, pues el hombre «no tiene la libertad de destruirse a sí mismo» y «se ve obligado a preservarse a sí mismo»; por la misma razón, «también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible», y «no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiera sido creado para nuestro uso» (todo ello en Locke, 2010 [1690]: secc. 6).

Tampoco la libertad es ilimitada, sino que:

La libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella [...]; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de la naturaleza (Locke, 2010 [1690]: secc. 22).

La ley, entendida rectamente, no tanto constituye la limitación como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés (Locke, 2010 [1690]: secc. 57).

Consecuencia específica de esta limitación de los derechos a la vida y a la libertad es que, en el capítulo dedicado a la esclavitud, Locke niega expresamente que uno pueda esclavizarse de forma voluntaria:

Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida. Pues un hombre sin poder sobre su propia vida no puede, por contrato o acuerdo otorgado por su propio consentimiento, ponerse bajo el absoluto poder arbitrario de otro que le arrebatase la vida cuando se le antoje. Nadie puede otorgar más poder del que tiene [en la versión inglesa de que dispongo, la cosa es todavía más clara, porque reza: *for a man [...] cannot by contract or his own consent enslave to anyone, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another...*] (Locke, 2010 [1690]: secc. 23).

Parece, pues, evidente que los derechos individuales están fuertemente limitados por su función, que es la de permitir a sus titulares

vivir como sujetos independientes y autónomos y así (cabe añadir ahora) ser capaces de cumplir con los deberes que les impone la ley de la naturaleza, un concepto este que no deja de aparecer a lo largo de todo el *Tratado* y que, dicho sea de paso, suena muy poco liberal (el de que nuestros derechos están al servicio del cumplimiento de deberes impuestos por una ley ajena a nuestra propia voluntad). Dentro de este cuadro, no es plausible formular un derecho a la propiedad patrimonial de uno mismo, cuando resulta que no podemos disponer de nuestra vida ni de nuestra libertad. Es más, el calificativo que podemos aplicar a todos los derechos lockeanos (propiedad sobre las cosas aparte) es el de «indisponibles» o «inalienables». Con lo que estos derechos se acercan más al concepto moderno de los derechos fundamentales que al de los derechos patrimoniales (al cual podríamos vincular sólo el de la propiedad sobre las cosas).

De este modo, la conclusión a la que llegamos en este punto es la siguiente: cuando Locke afirma que somos dueños de nosotros mismos, lo que está diciendo es que somos sujetos autónomos, dotados de personalidad propia, lo cual nos habilita como titulares de derechos individuales.

¿Se equivoca Nozick?

Pues, con todos los respetos, yo creo que sí, puesto que su noción de autopropiedad es tributaria de la de Locke (o de la «noción liberal clásica de la autopropiedad»), pero le atribuye un carácter patrimonial que ya hemos visto que no tiene, ni en la obra de Locke ni, por lo que se me alcanza, en la de ningún otro autor clásico que pueda ser calificado como liberal. Al atribuirle ese carácter, le atribuye también los rasgos propios de los derechos patrimoniales (entre los que destaca la libre disponibilidad o alienabilidad), derivando consecuencias normativas que llegan hasta el extremo de legitimar la esclavitud cuando es libremente consentida (en expresa discrepancia con lo que sostiene Locke). Sin embargo, no podemos atribuir validez alguna a lo que ha sido derivado a partir de una premisa falsa. Por tanto, hay que concluir, respecto de Nozick, que ha malinterpretado la noción lockeana de autopropiedad, sea esta noción liberal o no; y que no ha demostrado que debamos tener un derecho (patrimonial) de propiedad sobre el propio cuerpo.

¿Se equivoca Cohen?

Para reforzar esta conclusión, veamos cómo se enfrenta G. A. Cohen con la idea de Nozick, siquiera sea porque, tal como apunté antes, la idea de Nozick (o la interpretación que hace Nozick de la idea de Locke) está mucho más elaborada por Cohen que por el propio Nozick, quien, por cierto, y según nos cuenta Antoni Domènech, nunca replicó a los trabajos que Cohen fue publicando sobre el particular y que se reúnen en su libro *Self-ownership, Freedom and Equality* (Domènech, 2009: 27). Cohen sostiene que Nozick está en lo cierto (Cohen, 1995; caps. 9 y 10). Su análisis tiene dos partes: en la primera juzga si el *concepto* de «propiedad de sí mismo» es coherente, llegando a la conclusión de que sí lo es, a pesar de su reflexividad; en la segunda, juzga si la *tesis* de que somos propietarios de nosotros mismos es correcta, y concluye también que sí. Con ello no es que Cohen (convencido socialista) apoye la teoría política de Nozick. Lo que trata de hacer ver en otras partes de su libro es que de la tesis de la autopropiedad no se siguen las consecuencias políticas y jurídicas que cree Nozick. De manera que la relevancia de dicha tesis, por muy verdadera o correcta que sea, queda muy disminuida, y la tesis pierde su atractivo (Cohen, 1995: 230).

Consecuencias aparte, ¿por qué cree Cohen que Nozick está en lo cierto? A mi juicio, porque, como él, maneja el concepto de «propiedad» con menos cuidado del necesario. Escribe Cohen:

¿Qué hay en el contenido de los conceptos de propiedad (*ownership*) y personalidad (*personhood*) que pueda descalificar el concepto de autopropiedad? Las personas y sus poderes pueden ser controlados, entre otros, por sí mismas, y a buen seguro, con respecto a cualquier cosa que pueda ser controlada, hay siempre una respuesta a la cuestión: ¿quién tiene el derecho de controlarla? Incluso si la respuesta es: nadie. La tesis de la autopropiedad dice que la respuesta a todas esas cuestiones sobre las personas y sus poderes es: la persona misma. ¿Por qué esta respuesta habría de ser juzgada incoherente? (Cohen, 1995: 210).

En efecto, esta respuesta no habría de ser juzgada incoherente; lo que pasa es que ésta no es la respuesta que ofrece Nozick. Si Nozick o su tesis de la autopropiedad se limitaran a afirmar eso, no habría incoherencia alguna en ello; es más, podríamos aceptarlo gustosamente. Se-

gún se deduce del pasaje, Cohen cree que la «propiedad», aplicada a las personas, consiste en la facultad de controlarse a sí mismas y a sus poderes; pero la facultad de controlarnos a nosotros mismos y decidir cómo vamos a usar nuestros poderes, es decir, la capacidad para regir nuestra vida de acuerdo con nuestros criterios, parece muy distinta de la facultad que ostentamos sobre una cosa de la cual somos propietarios. Cohen da la sensación de referirse a ambas facultades a la vez o, por lo menos, no da pistas para pensar que las esté diferenciando. De hecho, esa facultad de regirnos a nosotros mismos está protegida por los sistemas jurídicos constitucionales, pero nunca a través del derecho de propiedad, ni por ningún otro derecho patrimonial, sino a través de los derechos fundamentales, cuya naturaleza, ya sabemos, es muy distinta.

Esa misma impresión de poco cuidado con el manejo del concepto de propiedad se percibe también cuando, más adelante, Cohen aborda con intención crítica un pasaje de Kant en el cual el filósofo alemán argumenta en contra de la coherencia del concepto de auto-propiedad. El pasaje es éste:

el hombre no puede disponer de sí mismo porque no es una cosa. El hombre no es propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción. Pues sólo en cuanto persona es susceptible de poseer cosas. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario (Kant, 2002 [¿1785?]: 205).

Y esto es así aunque pocas páginas antes haya escrito, pero entiendo que dando otro sentido al término «pertenece», que «nuestro cuerpo nos pertenece a nosotros mismos y también atañe a las leyes universales de la libertad de las que se derivan nuestros deberes».

La clave del argumento de Kant es que la propiedad se tiene sobre las cosas y que las personas no son cosas (no se puede ser persona y cosa a la vez). Luego, por tanto, no se puede ser propietario de una persona ni, en consecuencia, propietario de uno mismo. Según entiende Cohen (1995: 212), Kant incurre aquí en una falaz petición de principio, porque de lo que precisamente se trata es de saber si uno puede ser propietario de uno mismo (esto es, de «una persona»), y, si afirmamos que uno sólo puede ser propietario de cosas y no de per-

sonas, estamos dando la cuestión por resuelta de antemano. La cuestión es precisamente ésta: si podemos ser propietarios de personas (aunque sea sólo de nuestra propia persona); y ya hemos visto que Cohen cree que sí.

¿Qué es lo que muestra el pasaje de Kant y el modo en que lo analiza Cohen? Pues que Cohen maneja un concepto no jurídico de propiedad, por contraste con el de Kant. El concepto jurídico de propiedad, al menos en la tradición romanista que hemos heredado en la Europa continental (pero yo diría que también presente en el *common law*) es, precisamente, el de un derecho sobre las cosas; por eso en el Digesto se puede leer eso de que *dominus membrorum suorum nemo videtur* (esto es, que el hombre «no es dueño de sus propios miembros», corporales se entiende, D. 9, 2, 13). A su vez, la idea de un derecho sobre las cosas está suponiendo esa distinción entre personas y cosas a la que recurre Kant. No se puede ser persona y cosa a la vez precisamente porque la definición de persona es la de «aquello que no es una cosa». Puede que la presentación del argumento por parte de Kant no sea todo lo clara que debería ser (al humilde profesor prusiano le acusa el soberbio profesor oxoniense incluso de «sacar un conejo normativo de una chistera conceptual», porque, a partir de dicho argumento, Kant deduce que es inaceptable vender partes del propio cuerpo o prostituirse). También es verdad que el profesor oxoniense de origen canadiense podría haber echado mano de un libro publicado en vida de Kant y no de unos apuntes recopilados por sus alumnos y publicados mucho después de su muerte. Sin embargo, creo que ello no obsta para comprender el sentido del argumento kantiano: la propiedad sobre una persona es una contradicción en los términos porque la propiedad es, por definición, un derecho sobre las cosas; y la invocación de aquellos sistemas jurídicos, como el propio Derecho romano, que han permitido la posesión de esclavos en propiedad no viene al caso, porque precisamente los esclavos eran considerados cosas y no personas (que es precisamente, recuérdese, lo que trata de evitar Locke cuando dice que somos propietarios de nosotros mismos). Lo dejó muy bien escrito Savigny, uno de los grandes juristas del siglo XIX:

Así una persona extraña puede estar, de igual modo que una cosa, sujeta al dominio de nuestra voluntad y sometida a nuestro poder; si este dominio es absoluto, la persona extraña pierde su carácter de libertad y

de personalidad, de manera que realmente no ejercemos dominio sobre una persona, sino sobre una cosa [...]. Pero si queremos representarnos una relación de derecho que establezca nuestro dominio sobre una persona sin destruir su libertad, un derecho que se parezca a la propiedad, y que, sin embargo, se distinga de ella, es preciso que este dominio no abrace la totalidad de la persona, sino solamente uno de sus actos [...]. Ahora bien, las relaciones de derecho en virtud de las cuales ejercemos dominio sobre un acto determinado de otra persona, se llaman *obligación* [y no propiedad] (Savigny, 1878 [1840]: 227).

En cambio Cohen, tal como se pone de manifiesto en el pasaje antes transcrito, maneja un concepto de propiedad que no parece ser el jurídico, y que bien podría equivaler al de «personalidad» o «autonomía», como ya he sugerido a la hora de leer a Locke. En realidad, Cohen renuncia expresamente a aceptar que en la obra de Nozick «autopropiedad» y «autonomía» designen un mismo concepto porque, dice con razón, entonces no encontraríamos allí argumento alguno a favor de la autopropiedad como concepto independiente de la autonomía (Cohen, 1995: 236, n. 6). Aun así, y por mucho que Cohen trate de interpretar a Nozick de la mejor manera posible, no veo que la idea de autopropiedad pueda ser interpretada de otro modo, salvo como «personalidad» o «dignidad», si es que cabe diferenciar estos conceptos del de «autonomía». Si estoy en lo cierto, lo que podemos observar ahora es que de lo que se trataba no era de argumentar a favor de que cada persona debe ser dueña de sí misma en el sentido de que ha de respetarse su personalidad y, con ella, su autonomía; sino a favor de que cada persona tiene un derecho patrimonial de propiedad sobre sí misma, y esto Cohen no lo consigue; en realidad, ni siquiera lo intenta porque no maneja el concepto jurídico-patrimonial de propiedad. En suma, si lo que Cohen pretende, al aceptar la tesis de la autopropiedad, es justificar que las personas han de ser dueñas de sí mismas en el sentido de ser en última instancia quienes deciden cómo vivir o cómo usar sus facultades o poderes, no hay nada que objetar, con el matiz de que, en este caso, lo que no se entiende del todo es su empeño en distinguir «autonomía» y «autopropiedad». En cambio, si interpretásemos sus palabras como significando que las personas tienen sobre sí mismas ese derecho particular que aparece en los códigos civiles europeos y en el *common law* y al que llamamos «propiedad», entonces diríamos que esas palabras no son acertadas, por no haber comprendido el sen-

tido que tradicionalmente se ha atribuido, y se sigue atribuyendo, al derecho de propiedad.

Merece la pena insistir en que el derecho de propiedad es un instrumento ideado para que las personas tengan el control sobre las cosas, de cara a garantizar su libertad, teniendo en cuenta que la libertad de las personas depende, entre otros factores, del aseguramiento de su bienestar o subsistencia material, ya sea por la vía de la propiedad o por otras vías. Por eso, una de las dos facultades del derecho de propiedad es el uso de las cosas. Claro está que uno puede recurrir al término «uso» para referirse a lo que uno decide hacer en la vida y con su vida, aunque sería un recurso extraño lingüísticamente. Aun así, el sentido del término «uso» sería muy distinto en un caso y en otro: «usar una cosa» es muy distinto de «tomar decisiones sobre mi vida». La otra facultad del derecho de propiedad es la de disponer de las cosas, que, recordemos, significa ante todo transmitir las (también destruirlas, pero éste es un caso particular que podemos dejar de lado, para no complicarnos aquí con el problema del suicidio, que merecería un análisis aparte). Ahora bien, la idea de transmitirse a sí mismo no tiene sentido precisamente porque supone convertirse en objeto de la propiedad de otro; es decir, en cosa, y «cosa» es precisamente lo que las personas no son. Por eso, la idea de disponer de uno mismo, en el sentido de transmitirse a otro y pasar a formar parte de su patrimonio, resulta absurda, puesto que el derecho de propiedad, reitero, ha sido pensado para garantizar la libertad o autonomía de las personas, y permitir que ese derecho fuera usado para el fin contrario (para perder la libertad o la autonomía) supone desnaturalizarlo. Así lo entendió claramente Locke, en este punto nada original sino deudor de una tradición que yo diría que, más que liberal, bien cabe llamar iusnaturalista moderna, en la que le preceden, por ejemplo, Grocio y Hobbes (Blanco Echauri, 2003: 117-120). Para todos ellos, afirmar que los seres humanos tienen la propiedad de sí mismos supone afirmar que los seres humanos están dotados de personalidad propia y no pueden someterse íntegramente al arbitrio de otros.

Siendo así, y dejando de lado el distinto lenguaje en que se expresa, creo que la concepción kantiana de la persona no está muy alejada de la de Locke, o no tanto como, apoyándose en un trabajo de Jiménez Redondo, sugiere Manuel Atienza en páginas de este mismo libro (Atienza, 2016). Los límites lockeanos a la disposición de sí mismo los atribuye Atienza a «ataduras religiosas» (y cita ese pasaje de la

sección 6 del *Segundo tratado* en el que Locke concibe a los seres humanos como «propiedad» de Dios), y continúa diciendo que «el liberalismo, una vez despojado de esas ataduras religiosas, lleva en su lógica interna la consecuencia de que el individuo es el dueño completo de su propio cuerpo». Dejando ahora aparte la cuestión de si de veras Locke es exponente del «liberalismo», yo diría que esas ataduras se comprenden mejor como racionales que como religiosas (y en este sentido son muy similares a las kantianas), y que seguirían ahí incluso después de pasar a Locke (o a Grocio, o a Hobbes) por el cepillo de la secularización, si es que ellos mismos no se lo habían pasado ya. Pues es en esa misma sección 6 donde escribe Locke eso de que «el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos, *y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla* que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones». Una lectura secular de Locke, y de la tradición en la que se inscribe, no habría de arrojar una interpretación distinta de la que aquí vengo sosteniendo, una interpretación de la idea de la propiedad de uno mismo que no difiere mucho de la concepción kantiana de la persona como ser autónomo y fin en sí mismo.

En definitiva: el concepto de «propiedad de sí mismo» no tiene sentido si «propiedad» se entiende en el sentido jurídico usual como el derecho de usar y disponer de una cosa. Por tanto, la tesis de que uno es dueño de sí mismo tampoco tiene sentido. Otra cosa es que queramos expresar de otro modo nuestra condición de seres libres o autónomos. Si es así, la propiedad de uno mismo equivaldría, más o menos, o tendría una función similar, al concepto de personalidad jurídica o al concepto de dignidad humana. Pero éste es un sentido poco preciso y poco interesante del término «propiedad» y, desde luego, nada nos dice sobre si tenemos el derecho de usar y disponer libremente (y, sobre todo, onerosamente) de nuestro cuerpo.

5. Mi cuerpo no es de nadie

El cuerpo humano, largo tiempo al abrigo del comercio, está siendo ahora tentado por el mercado. Los avances biotecnológicos, la invasión mercantil de la vida y la desacralización de lo corporal forman una alianza que amenaza con convertir nuestra carne en objeto de

compraventa. En este proceso, un hito clave ha de ser la consideración del cuerpo o de sus partes como cosas susceptibles de apropiación, y esta consideración, a su vez, se apoya en la idea básica de que somos propietarios de nuestros propios cuerpos y de que, por tanto, estamos en condiciones de disponer libremente de ellos. Contra esta deriva, una forma de reaccionar es advertir de que esta idea es errónea, a pesar de que esté vinculada con una intuición muy popular, la de que «mi cuerpo es mío». La secuencia argumentativa es ésta: mi cuerpo es mío; si mi cuerpo es mío, tengo la propiedad de mi cuerpo; si tengo la propiedad de mi cuerpo, puedo disponer de él; y si puedo disponer de él, tengo derecho a comercializarlo.

El error que vicia este razonamiento radica en el uso equívoco del término «propiedad». Existe, por un lado, un uso del término por parte de una tradición de la filosofía moderna que algunos han llamado «liberal», a mi juicio anacrónicamente, y que pasa por Grocio, Hobbes y Locke. Según este uso, somos «propietarios» de nuestro cuerpo en el sentido de que tenemos personalidad propia y nadie puede privarnos de ella; pero de aquí no se sigue que podamos disponer libremente de nuestro cuerpo, sino justamente lo contrario. Este uso no debe confundirse con el que es más típico de nuestro tiempo, el jurídico-patrimonial, según el cual ser «propietarios» de nuestro cuerpo es poseerlo cual si fuera una cosa. En este segundo sentido, no somos propietarios de nuestro cuerpo, porque nuestro cuerpo (al menos, mientras está vivo) no es una cosa; tampoco por este camino, pues, cabe derivar su libre disposición.

Por eso, unas declaraciones como las de Bernat Soria, a la sazón ministro español de Sanidad, y que recoge Manuel Atienza en el trabajo al que acabo de hacer referencia, pueden inducir a confusión. Dijo el ministro: «hay un principio básico que separa dos formas de pensar: quien piensa que el propietario del cuerpo es uno mismo y quien piensa que es alguien, una iglesia, una institución o un partido político. El Partido Socialista dice: el propietario de tu cuerpo eres tú. Tú eres quien toma decisiones».

Son declaraciones confusas, o simplemente erradas, porque plantean un dilema equivocado: nuestro cuerpo o es propiedad ajena o lo es nuestra. La equivocación yace en la exhaustividad del dilema, esto es, en la exclusión de una tercera posibilidad, la de que nuestro cuerpo no sea propiedad de nadie, por no ser un objeto apropiable. Y si éste es el caso, de aquí no se sigue que podamos tomar cualesquiera

decisiones sobre él. Esta libre disposición, desde luego, no es «ideología socialista», como sostuvo el ministro, ni tampoco cabe derivarla de la tradición iusnaturalista racionalista, para la que, es cierto, la propiedad del propio cuerpo constituía un axioma (así lo recuerdan De Lora y Gascón, en el trabajo que cita Atienza), pero en el sentido ya indicado: como afirmación incondicionada de la personalidad o dignidad de todos los humanos. Por supuesto, no se trata de que sean los demás los que hayan de decidir por nosotros en lo que concierne a nuestro cuerpo, sino de que, simplemente, hay decisiones que no deben tomarse, y de que el sistema jurídico no debe permitir que se tomen, como la de tratarse a uno mismo como un instrumento al servicio de otros.

El uso claramente dominante del término «propiedad» es hoy el jurídico-patrimonial. Por eso, si Bernat Soria siguiera siendo ministro de Sanidad, que no lo es, yo me atrevería a sugerirle que, para no confundir a la gente, no se refiriese a la autonomía individual en materia corporal (en la que seguramente estaba pensando) en términos propietaristas. No sea que, tratando de reivindicar el control de cada uno sobre su propio cuerpo y de evitar así intrusiones ajenas ilegítimas, acabemos dando argumentos a los que pretenden convertirlo en objeto de comercio, quienes, desde luego, no parecen guiados por la ideología socialista que invocaba el ministro.

No somos, pues, propietarios de nuestro cuerpo, pero nadie lo es. No podemos disponer libremente de nuestro cuerpo, pero eso no significa que otros puedan hacerlo, ni que nadie nos diga cómo hemos de «usarlo». El derecho contiene herramientas para proteger nuestro cuerpo y el uso sexual y reproductivo que hacemos de él; pero esas herramientas no implican esa libre disposición, que abriría el camino de la mercantilización de lo corporal y con él una nueva vía de opresión. Porque la mercantilización implica el potencial control ajeno de nuestros cuerpos, de nosotros mismos. La aparente libertad que nos da el derecho a disponer de nuestro cuerpo puede constituirse, a no mucho tardar, en una nueva forma de esclavitud. En cambio, seremos más libres mientras nuestro cuerpo siga estando al margen del ámbito de lo apropiable.

Fuentes consultadas

- ARNOUX, R. (1994), *Les droits de l'être humain sur son corps*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos.
- ATIENZA, M. (2016), «El derecho sobre el propio cuerpo y sus consecuencias». Capítulo 2 de este libro.
- BLANCO ECHAURI, J. (2003), «Las concepciones del *ius naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa», *Agora. Papeles de Filosofía*, 22.
- CARRASCO PERERA, Á. (1988), *El Derecho Civil: señas, imágenes y paradojas*, Tecnos, Madrid.
- COHEN, G. A. (1995), *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DE CASTRO, F. (1972), *Temas de Derecho Civil*, sin editorial, Madrid.
- DOMÈNECH, A. (2009), «¿Qué fue del “marxismo analítico”? (En la muerte de Gerald Cohen)», tomado de <www.sinpermiso.info>.
- FERRAJOLI, L. (1999), *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Trotta, Madrid.
- GARCÍA MANRIQUE, R. (2006), «*Blade Runner* o la pregunta por la dignidad humana», *Revista de Bioética y Derecho*, 6.
- (2016), «*Ex Machina* o sobre la dimensión corporal de lo humano», *Revista de Bioética y Derecho*, 37.
- HARDCASTLE, R. (2007), *Law and the Human Body. Property Rights, Ownership and Control*, Hart, Oxford.
- LASLETT, P. (1988), «Introduction», en Locke, J., *Two Treatises on Civil Government*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LOCKE, J. (2010 [1690]), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Tecnos, Madrid.
- MACPHERSON, B. (1979 [1962]), *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona.
- MARSH, H. (2016), *Ante todo no hagas daño*, Salamandra, Barcelona.
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, F. (1995), *Merleau-Ponty*, Ediciones del Orto, Madrid.
- MÉNDEZ BAIGES, V. (2010), «Apelando a los cielos: el *Segundo tratado* en la historia del pensamiento político moderno», en Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Tecnos, Madrid.
- MUNDÓ, J. (2004), «Autopropiedad, derechos y libertad (¿Debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como esclavo?)»,

- en Bertomeu, M. J.; Domènech, A. y De Francisco, A. (eds.), *Republicanism y democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- NIETZSCHE, F. (2005 [1892]), *Así habló Zaratustra*, Valdemar, Madrid.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford.
- RAWLS, J. (1973 [1971]), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- REID, K. G. C. (2015), «Body, Parts and Property», *Research Paper Series*, núm. 2015/25, University of Edinburgh School of Law.
- RODOTÀ, S. (2008), «Aventuras del cuerpo»; en Silveira, H. (ed.), *El derecho ante la biotecnología*, Icaria, Barcelona.
- RODRÍGUEZ CAMARERO, L. (2002), «La novela del alma: la comprensión natural del hombre en la ilustración inglesa y francesa», *O legado das Luces*, Universidad de Santiago de Compostela.
- (2012), «El valor y la génesis de las pasiones humanas en el último Descartes y en Spinoza», *Cauriensia*, VII.
- RYLE, G. (2005 [1949]), *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona.
- SAVIGNY, F. K. VON (1878 [1840]), *Sistema del Derecho romano actual*, tomo I, F. Góngora y compañía, Madrid.
- SCOTTO BENITO, P. (2014), «Naturaleza humana y política en Denis Diderot», *Oxímora*, 5.