

Ensayo

Enl@ce: Revista Venezolana de Información,
Tecnología y Conocimiento
LUZ-SAILUZ. ISSN: 1690-7515
Depósito legal pp 200402ZU1624
Año 2: No. 1, Enero-Abril 2005, pp. 97-111

Tocándonos... un conocimiento desde el cuerpo

Carlos Muñoz Gutiérrez¹

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Universidad Complutense de Madrid, España.

Resumen

Este ensayo reivindica una nueva racionalidad. Frente a la tradición metafísica occidental que ha elaborado un sistema de producción de conocimiento fundado en la posibilidad de una representación universal, necesaria y verdadera del mundo y a partir de una idea de Razón descarnada, trascendental y ajena al mundo que habita, proponemos una nueva racionalidad que tenga el objetivo de depararnos una vida buena. Se justifica esta propuesta sobre dos planos. El primero, tiene que ver con la singularidad que somos y que demanda una forma de conocimiento que nos valga para cada día. El segundo, reclama una razón encarnada, integrada en sistemas complejos, interdependientes y en equilibrios inestables. Una nueva racionalidad que contemple nuestra fragilidad y la respete, que nos haga fuertes no con artefactos tecnológicos que conllevan más peligros que de los que nos salvan, sino con nuevas formas de conocimiento y comunicación, de ejercicio del poder y la política, y de relación con nosotros mismos y con nuestros entornos de los que formamos parte no separable. Esta nueva racionalidad se inicia con un lema: "Volver al cuerpo que somos."

Palabras clave: Racionalidad, cuerpo, sensibilidad, conocimiento.

Recibido: 14-03-05 Aceptado: 22-04-05

¹ Doctor en Filosofía. Licenciado en Filosofía. Cursos en el programa de *Lógica e Inteligencia Artificial* del departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Asociado del departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Complutense de Madrid. Dirección: *C/Peñarroyo 20, bajo 28053, Madrid. Email: cmunoz11@serbal.pntic.mec.es*

Touching ourselves... a knowledge from the body

Abstract

This essay vindicates a new rationality. In the face of the Western metaphysical tradition that has elaborated a system of production of knowledge, founded upon the possibility of a universal representation, necessary and real of the world, and departing from an idea of a unleashed Reason, transcendental and alien to its inhabiting world, we propose a new rationality that may have the objective of offering us a good life. This proposal is justified on two planes. The first one has to do with the singularity that we are, as it demands a form of knowledge that may be useful for everyday life. Second, it requires an incarnated reason, integrated into complex systems, independent and in stable equilibriums. A new rationality that may contemplate our fragility and that respects it, makings us strong, not with technological artifacts that bring more dangers than those we are saved from, but with new forms of knowledge and communication, of power and politics exercise, and a relationship with ourselves and our surroundings, of which we form no separable part. This new rationality begins with a new slogan: "To return to the body that constitutes us".

Key words: Rationality, Body, Sensibility, Knowledge.

Del saber de la vida

Hay un saber práctico que nadie puede evitar. Es el saber que nos permite movernos por el mundo, relacionarnos entre nosotros y con el resto de los seres y de las cosas, que alumbra nuestros sentimientos y emociones y que procede de ámbitos diversos y múltiples. Es un saber complejo, denso y contradictorio. Pero es el Saber (con mayúsculas); de alguna manera todos los otros saberes se producen para asistir a éste, también para condicionarlo o someterlo, para dirigirlo o forzarlo. La Ciencia, la Filosofía, el Arte trafican con él permanentemente, le aportan modelos o valores, le contaminan de teorías o de modas, le utilizan como un eco para transmitir metáforas, proclamas o verdades. Sin embargo, le esconden

los métodos y los procedimientos, las herramientas y los lenguajes. Tal vez, porque todo eso resulta superfluo e innecesario a la hora de usarlo en los caminos de la vida, su espacio de uso.

Este Saber es un saber práctico; es, efectivamente, un saber de la vida cuyo valor regulador es la prudencia en el sentido clásico del término. Es completo, pero inexacto, es equívoco pero preciso, está sujeto a controversia constante pero obligado a producir consenso. También conflictivo, pero entonces entendemos que nuestra prudencia ha fallado, que nuestro saber necesita una reforma. Puesto que sus fuentes son múltiples, resulta contradictorio, ambiguo, no sólo en sí mismo, sino también en su aplicación en el tiempo. Es conservador y se esfuerza por perseverar, así, a menudo resulta recalcitrante. Arranca de

prejuicios, no está elaborado, no puede articularse formalmente, y frecuentemente ni siquiera es expresable ordenadamente. Pero se muestra en cada acto de cada hombre, soporta cada gesto, sugiere intenciones, construye justificaciones.

¿Cómo denominarlo? Posiblemente no encontremos un término preciso, pues nadie se ha ocupado explícitamente de él. Podría ser Ética, en el sentido de que es el saber que requerimos para una vida feliz (también si resulta infeliz), pero contiene muchos elementos que a la ética, como disciplina filosófica, no le interesan. Muchos se refieren a él como el conjunto de teorías populares que aportan cosmovisiones completas para cada uno de los seres humanos. Estas teorías populares provienen de fuentes diversas. Resultan de divulgaciones más o menos oportunas y más o menos adecuadas de las teorías científicas; casi siempre aprobadas por mecanismos ideológicos de educación y socialización. Pero también de esfuerzos claramente publicitarios y mercantilizados, de narraciones e historias difundidas en cuentos, películas y novelas. Mitos que definen ejemplos prototípicos y moralizantes. Muchos de sus elementos provienen de esfuerzos imaginativos, del deseo, del sueño o la ensoñación. Se prueban en juegos y en construcciones de ficción que evitan riesgos innecesarios. Pero, cualesquiera que sea su procedencia, tiene una característica que le distingue de cualquier otra forma de conocimiento y de saber: la necesidad de quedar filtrados por la experiencia personal para generar un saber propio y personal.

Efectivamente este Saber Práctico se modula y dispersa en los innumerables sistemas de

creencias que portan los hombres para mantenerse con vida, y también para su muerte. El saber del que hablo es el sistema de creencias que cada uno de los seres humanos construye a lo largo de su experiencia para soportarla, dirigirla, modificarla y explicarla. Su objetivo es naturalmente aportar sentido, concediéndoselo a lo que lo rodea, lo altera, lo hiere o lo complace y gusta.

Para entendernos denominaremos a este saber *Creeduría* por parecerse a la sabiduría, pero como, por sus criterios y valores, está más cerca de la creencia que del conocimiento, forzaremos el neologismo.

Hay un principio que debemos enunciar que es significativo de este saber: Para vivir basta con creer. Que debe complementarse con otro fundamental: Debemos creer para vivir.

¿Qué conocimientos contiene? Bien, la *creeduría* se conforma por saberes múltiples, densos, personales y, a menudo, contradictorios. Todos ellos filtrados por la experiencia de su poseedor. Entre los contenidos imprescindibles podemos mencionar (sin ser exhaustivos) los siguientes:

- Presupuestos ontológicos y epistemológicos: tenemos criterios para determinar lo que existe y lo que no, sabemos que el mundo está poblado de diversas cosas que tienen estructuras distintas, manejamos ciertas coordenadas espacio-temporales. Tenemos criterios para determinar lo verdadero de lo falso, lo real de lo simulado, lo sincero de lo falaz. Conocemos la secuencia global de la vida, sabemos de la muerte. Y normalmente estamos dispuestos a aceptar creencias mágicas o religiosas que den

un sentido global a la existencia propia y ajena.

- Conocimientos sobre el mundo físico: Sabemos que la materia es impenetrable y que no debemos intentar atravesar paredes o muros, golpear piedras u objetos sólidos, tampoco tirarnos al vacío o pretender volar sin asistencia de algún artefacto. Sabemos que el fuego quema, que la electricidad es peligrosa, que no toda sustancia es comestible o beneficiosa, etc.
- Conocimientos particulares que elaboramos en teorías populares: Tenemos teorías de lo que es una persona, de su estructura, de su comportamiento. Nos explicamos los acontecimientos a los que no enfrentamos recurriendo a estas variadas teorías. Sin embargo, hay grandes ámbitos de experiencia que, normalmente, quedan desconocidos por indiferentes, infrecuentes o irrelevantes para nuestra vida diaria. Estas teorías populares son, en la mayoría de los casos, procedimentales no causales. No explican sino que muestran cómo ocurren las cosas. Sabemos que las cosas se rompen o se deterioran en determinadas circunstancias, pero frecuentemente no sabemos por qué ocurre de esta manera y no de otra.
- Tenemos esquemas generales de secuencias causales, razonamos por fines, manejamos supersticiones, tópicos, y recursos a la autoridad y empleamos estos esquemas a la hora de poner en movimiento nuestras variadas teorías y a la hora, también, de explicarnos los acontecimientos del mundo y las acciones de nuestros semejantes.

En general, estos recursos credenciales nos permiten representarnos el mundo en el que vivimos, nuestra presencia en él y sobre todo nos permiten crearnos un ideal global de cómo vivir bien, de cómo ser felices. Este ideal, producto de nuestra inteligencia, es la ficción que alumbró y dirige la vida, entendida como un todo por el que tenemos que transitar.

En este ideal de vida buena, nos incluimos como seres pasivos que requieren de la fortuna, pero también como agentes activos que pueden promover ciertos acontecimientos mejor que otros, ciertas consecuencias y no otras. En este extraño dilema entre la fortuna y la inteligencia, nos vemos obligados a construir nuestra creencia de muchas maneras, pero además, la propiedad de la conciencia nos ha permitido reflexionar sobre nuestros sistemas de creencias y comprender o entrever, al menos, que representarse el mundo y adquirir sentido común es una buena manera de escapar del infortunio sobrevenido por los avatares caprichosos del mundo que nos queda a nuestro alcance.

Esta reflexión de la potencia de la inteligencia humana en la representación y comprensión de su entorno supone el mayor proyecto de la humanidad.

A la base de este proyecto, cabe decir que existen elecciones sobre cómo llevarlo a cabo y en gran medida las diferentes direcciones que puedan tomarse van a determinar la diversidad cultural y personal que puebla el mundo de innumerables formas de pensar, de sentir o de actuar. Es la necesaria obligación de personalizar la experiencia de lo que nos rodea, la que convierte a

la *creeduría* en un asunto de elección y que la diferencia de la sabiduría y la ciencia que, al menos, ha querido presentarse y mostrarse, como universal o universalizable, como necesaria y válida en toda ocasión y circunstancia.

Efectivamente, la ciencia, entendida como un cuerpo de saber verdadero y necesario, es otro gran proyecto de la humanidad, o tal vez de una parte de ella. A saber, de aquella parte que adoptó como estrategia de desarrollo de la creencia para obtener la vida buena, la generalización de la misma en función del aval de convertir a la propia creencia en una representación exacta del mundo, es decir, en hacerla verdadera.

¿Cómo se elaboró este proyecto? ¿Cuáles han sido las fuentes de conocimiento que han estructurado el ansia de saber? ¿En qué se diferencian y qué han añadido a aquel otro interés de felicidad?

El cuerpo denostado

No deja de ser singular que sea un mito el que explique el nacimiento del pensamiento racional: la *Téchne* y la *Episteme*², que va a permitir al hombre proveerse de recursos para una mejor supervivencia en la Tierra. En Prometeo encadenado, una tragedia de Esquilo, Prometeo declara:

“Mira: les entregué [a los hombres] la numeración, la principal de todas las estratagemas”.

Efectivamente, según el mito, Prometeo es el gran benefactor de la humanidad. Cuando los hombres, perdida la gracia de los dioses, erraban indefensos por el mundo, todo era una amenaza para ellos. No disponían de ropas, ni de abrigo; de casas o herramientas; desconocían las artes de la caza o de la agricultura; carecían de métodos de curación de sus enfermedades y no disponían de un lenguaje común. No podían, en fin, registrar el pasado ni planear el futuro. Eran vulnerables a la *tyché*, al acontecer no previsible de los oscuros deseos de dioses y fuerzas naturales. En ese momento Prometeo roba a los dioses el fuego y se le entrega a los hombres. El fuego representa aquí a la *téchne*: la forja, la agricultura y la caza, la construcción de casas y barcos, la predicción del tiempo y, sobre todo, el cálculo y el lenguaje.

La *téchne*, con la cual se podrá dominar a la *tyché* y escapar al azar, hará predecible y controlable el acontecer de la naturaleza, es decir, pensar la naturaleza como *physis*. Esto es con lo que se inicia ese paso del mito al *logos* que iniciaron los pensadores presocráticos del siglo VI A.C.

Sin embargo, en el siglo V A.C. con la aparición de la Democracia en Atenas, la vida social y las relaciones entre los humanos permanecía vulnerable al acontecer azaroso e incontrolable que

² *Téchne* y *Episteme* son dos palabras griegas. *Episteme* significa Ciencia, mientras que *Téchne* tiene hoy una semántica muy transformada al uso que dieron los griegos. En principio significa Arte o Ciencia o incluso Técnica. Responde a la idea de la capacidad humana para controlar y dominar la *Tyché*, la fortuna o azar. Según Martha Nussbaum, “La *Téchne* es una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo que proporciona cierto dominio sobre la *tyché*; se relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la predicción y el dominio de las contingencias futuras.” (M. Nussbaum, *La fragilidad del Bien*, Visor, 1995, pág. 143).

imponían las propias pasiones de los hombres. Estas pasiones descontrolan a los individuos, los subyugan y rompen el equilibrio entre compromisos, valores y deseos. Tal vez, se había iniciado el proceso de control de la naturaleza, pero la naturaleza humana sembraba infortunio y desgracia a los propios seres humanos.

Platón, en el Protágoras en donde se describe esta situación, se pregunta si sería posible una ciencia de la vida buena. Una *téchne* que sea aplicable al alma humana. Así como la física va a permitir el conocimiento y control de la naturaleza o la medicina el del cuerpo humano, una *téchne* de la racionalidad práctica permitiría decidir el mejor curso de acción en cada circunstancia y, en consecuencia, con ella podríamos controlar las pasiones humanas.

Es a partir de este momento cuando podemos empezar a distinguir, dentro de un planteamiento racional, entre ciencia y filosofía, por un lado, y, por otro entre ciencia y sentido común. La ciencia se va a ocupar del conocimiento del comportamiento de la naturaleza, de la conducta humana o de la estructura de las sociedades, la filosofía va a relacionar este conocimiento con los anhelos de felicidad de los hombres. Los diálogos de Platón tratan de temas muy distintos de los que se ocuparon los filósofos presocráticos. Fundamentalmente ponen la actitud racional, recientemente “descubierta”, al servicio de la felicidad o del bien para los hombres. En gran medida, eso constituye el interés y la práctica filosófica.

Una de las peculiaridades más significativas y también -creo- más equivocadas de esta di-

visión entre *creeduría* y sabiduría fue pensar que aquello más distintivo del ser humano, la razón, constituía un vínculo con lo transcendental y universal y que podría salvarnos de esas contingencias y peligros que la vida tiene reservada a sus organismos. El pensamiento de que la inteligencia humana provenía de otras esferas y de que esta misma inteligencia debería devolvernos a ellas fue la puerta de entrada al esfuerzo humano por buscar la representación verdadera del mundo que nos libraría de la infelicidad. Nuestra infelicidad o nuestro sufrimiento o nuestra desventura vital era más fruto de la ignorancia que del accidente. Frente al accidente, que es de suyo imprevisible, irresponsable e inevitable, apareció la idea de la existencia de esencias interconectadas entre sí por leyes causales férreas que dirigían un destino en una secuencia recorrible desde cualquier acontecimiento.

El ser humano tenía algo distinto al resto de los seres, la capacidad de conocer esa secuencia causal que organiza los destinos. Y conocer permitía prever e intervenir, alterar y transformar, pero también saber esperar y dominar aquellos impulsos a la acción que, por irresponsables, pudieran acelerar la catástrofe o la ruina. Eso característico de la especie humana terminó convirtiéndose en algo esencialmente diferente, sustancialmente ajeno a lo físico y a sus esclavitudes, capaz de dirigir y dominar eso físico que nos incluía en el fluir aleatorio de lo incontrolable.

Ya Platón construyó esa imagen tripartita del ser humano, que imaginó como una cuadriga dirigida por un auriga. Este auriga tenía la difícil tarea de armonizar esa extraña junta de caballos

que le había tocado en suerte. Porque uno de los caballos (naturalmente el negro) era fuente de pasiones innobles, concupiscibles (*epithymía*) que llevarían sin duda a la ruina a la condición inmortal del hombre. De hecho, la presencia de todos nosotros en este mundo, según Platón, se debe a los descuidos que cometemos al conducirnos en esa rueda inmortal del conocimiento que era para él el Mundo de la Ideas. Nuestras necesidades corporales, nuestros apetitos y deseos que nos unen a la vida sensible nos llevan al olvido de esa verdadera realidad que debemos aprehender mediante una representación exacta. Nuestro cuerpo es nuestra cárcel que nos somete a las más variadas desgracias y que, en definitiva, nos encamina inevitablemente a la infelicidad.

Y es que el hombre es esperanza y es esperanzador creer que hay un sentido en el camino por el cual llegaremos a un estado de felicidad. Tal vez encontrarlo y mantenerlo nos exija una férrea disciplina, porque no puede ser que seamos conscientes de que además de la muerte hay sufrimiento y desventura. Algo debe sobrevivir al olvido, algo debe perdurar, precisamente aquello que somos que nos permite diferenciarnos de todo lo demás.

Aunque Aristóteles combatiera esta profunda división del ser humano en alma y cuerpo, en razón y pasión, y presentara la vida como una secuencia incremental de perfecciones, su planteamiento teórico pronto fue desvirtuado para dar más apoyo a las ideas (o deseos) del hombre por combatir el dolor, el miedo y la muerte.

No vamos a negar que hay algo en el hombre que puede alterarse por el objeto del deseo,

no vamos a negar que la música altera nuestras emociones más que su notación, o que el cuerpo nos exige hasta lo perverso. La distinción nietzscheana entre lo dionisiaco y lo apolíneo captó ya cómo los antiguos griegos resolvieron tomar las riendas de la vida. Pero captó a la vez que la distinción entre sabiduría o *creeduría* era precisamente la elección sobre que edificar un proyecto de felicidad y de bien.

¿Si el bien es frágil, sobre qué habría que construir su protección? Será una pregunta que se repita a lo largo de la historia en cada uno de los seres humanos, en cada uno de los sistemas de pensamiento, en cada una de las agrupaciones humanas decididas a construir una sociedad.

En Descartes la elección quedó clarificada, elaborada y difundida durante siglos. Había muchos factores que fueron forjando la decisión; la historia había corrido en una dirección, al menos había dominado en Occidente la idea de proteger lo frágil desde lo fuerte, el bien desde el Bien Supremo, la representación exacta desde la Razón Universal, la justicia desde la Ley Natural que proviene de la unidad de los hombres en un reino de libertad, es decir, en el territorio en el que la Razón gobierna sin injerencia posible. Hay en el hombre algo fuerte y vigoroso, distinto de la fragilidad de la vida, que puede dominar e imponerse, que puede conducirnos a un reino de fines. El hombre es agente y no sólo paciente y lo es esencialmente contra lo que en el mismo habita de frágil, dependiente y esclavo de la causalidad mecánica que gobierna el mundo amenazador de la vida. El hombre dividido se enfrenta entonces a sí mismo.

Descartes culminó un proceso de aislamiento del ser humano de su entorno físico. Primero, sustituyó la propia noción de conocer. Ya no conocíamos la realidad sino que a lo único que teníamos acceso era a un conocimiento de las ideas. Unas entidades mentales y por tanto descarnadas, que aparecían indubitablemente a una mente consciente. Esta mente fue sustancializada y convertida en una realidad transcendental precisamente para salvar la posibilidad de una representación exacta. Pero, dentro de este escenario mental, espiritual y trascendente, no cabía ya la verdad sino la certeza. El mundo, tal y como aparecía en los griegos, dejó de ser el origen de nuestras representaciones, dejó de tener presencia. Su presencia sólo podía ser diferida y constatada a través de un mediador que nos asegurara su existencia y la exactitud a nuestras ideas. Ese mediador, Dios, nos concedía un mundo físico en el que la *res cogitans* se asociaba a una extensión para dominar un territorio que no era ya el nuestro. Visto de este modo, nuestra desventura era solo temporal, fruto de la instalación accidental en un mundo al que no pertenecemos. Somos *Imago Dei*³ y nuestra condición terrenal, mortal y encarnada sólo era un estadio circunstancial, un periodo transitorio.

Si en nuestra mente existían ideas que no éramos capaces de crear, ni de obtener por los sentidos, era indudable que una mano ajena vela (cuida, pero oculta) de nosotros.

Pero esta culminación de la separación entre alma y cuerpo, razón y pasión, cerebro y

corazón, espíritu y carne, nos introdujo en un dominio inaccesible para aquella elección iniciada en Grecia de proteger lo frágil desde la fortaleza en la que residía nuestra inteligencia.

¿Cómo un ámbito espiritual podía interactuar con otro tan distinto como era el físico? ¿Cómo asegurar que nuestro conocer nos iba a permitir protegernos mediante la previsión o la transformación? ¿Cómo un reino de libertad podía sobrevivir en uno de necesidad? ¿Cómo nos podríamos defender de nuestras pasiones mecánicas que no dejaban resquicios a la voluntad inteligente? ¿Cómo armonizar una existencia no sólo dividida sino también enfrentada entre una visión depauperada de lo corporal, pasional y físico que constantemente nos ponía en peligro y nos tentaba a permanecer en la fuente de la desgracia y el sufrimiento? ¿Cómo convivir con nosotros mismos, extrañas mezclas de pensamiento y extensión?

Demasiadas preguntas pendientes. La teoría cartesiana abría más problemas que los que solucionaba, sin embargo, partía de un postulado que ya no hemos abandonado, a saber, la idea 'idea' como lo propio del ser humano. Conocemos ideas, deseamos ideas, proyectamos ideas, transmitimos ideas. Pero, ¿de qué son ideas?

¿Cómo se originan las ideas, cómo representan a las cosas, qué grado de exactitud contienen, cómo podemos asegurarnos de su validez? Esa investigación, abierta por Kant, va a constituir el centro de una investigación filosófica. Mientras dure, tendremos que abandonar nuestra es-

³ Imagen de Dios

peranza de salvación y deberemos aguantar los avatares de la desgracia y el infortunio como mejor podamos. Nuestra fragilidad no puede ser protegida y aquí estamos desvalidos, pero perseverando en la esperanza de acolchar el suelo árido y duro al que caemos una y otra vez.

Efectivamente, el reconocimiento kantiano de la inaccesibilidad del mundo *nouménico* desorientó el esfuerzo histórico de la humanidad de encontrar en la sabiduría una fortaleza para la fragilidad que somos. Desde entonces, andamos investigando qué otros conceptos de hombre podemos construir, difundir y establecer, que puedan dirigir nuestra vida hacia la felicidad, o consolarnos al menos de que la narración que hagamos de ella pueda tener un desenlace feliz. La ruptura con el realismo aristotélico, con el naturalismo inocente de la sabiduría científica, va a producir ese constante y continuo acercamiento del hombre a las bestias, va a ir debilitando sin pausa la eficacia de la estrategia cristiana-racionalista de la salvación por la representación exacta o por la conducta virtuosa de privación, resistencia y anulación de lo físico. En sustitución de esta pérdida, la última esperanza ha sido el lado práctico y técnico de transformación que traía asociada la visión científica que buscaba la verdad. Efectivamente, conforme se debilita la solidez que nos aportaba nuestra condición trascendental de la razón universal y descarnada, se desarrolla un proceso inverso consistente no ya en la búsqueda de verdades o de vidas virtuosas, sino en la producción de realidades que satisfagan nuestra constante producción de creencias y en la permisividad de vidas que diversifiquen la noción de virtud. Conforme nuestra producción de

realidad crece, nuestra exigencia de felicidad se ha ido acomodando a lo que estas realidades podían ofrecer: comodidad, liberación de cargas y últimamente entretenimiento.

Sin embargo, el recurso tecnológico de protección ha terminado desnudando nuestra fragilidad y exponiéndola al ataque inclemente no sólo de una destrucción del medio que nos protegía en su difícil equilibrio, sino también de las formas sociales y personales de relación y producción, de los tratos íntimos de comunicación, de las propias formas de conocimiento que han ejercido un despotismo sin igual en la historia -hasta la destrucción de la misma como cuerpo de conocimiento-.

Pero, como decía Hölderlin, “cuando el peligro crece, crece lo que salva”. Estamos hoy en el momento de retomar aquellas preguntas que quedan desde Descartes aún pendientes, estamos en la obligación de reconsiderar el concepto de ser humano y de vida humana para poder asumir, defender de otro modo, esa fragilidad que somos y que no hemos todavía sabido proteger. Indudablemente, esas líneas de conocimiento iniciadas en Grecia se prolongan hoy y los esfuerzos de revisión se instalan tanto en la sabiduría como en la creeduría. A sabiendas ya claramente de que la primera debe integrarse individualmente en la segunda. ¿Cómo podemos protegernos ahora que todo se torna estéril y peligroso?

Somos cuerpo

En estos términos cifra Antonio Damasio el error de Descartes:

“Este es el error de Descartes: La separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionable, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico.”⁴

La sabiduría del presente parece haber iniciado un camino que nos devuelve al planteamiento inicial: el objetivo prioritario de toda investigación científica debería ser protegernos de nuestra propia fragilidad. Si no es tan evidente, al menos, podemos apreciar desde distintos campos de investigación, desde distintas disciplinas, una revisión del propio concepto de ser humano.

Somos cuerpo y todo lo que pueda producir el ser humano se realiza desde el cuerpo que somos. Desde la Neurociencia, autores como Damasio o Edelman están intentando comprender como se descarnan las ideas, los recuerdos y los ideales de la razón humana de su origen corporal y cómo pueden tomar una dimensión más allá de las propias estructuras físicas que las producen. Tal vez esta forma de hablar pueda parecer aún hoy un tanto peculiar, tal vez muchos creen que entre estas líneas se ha producido un error. Pero

no, somos organismos que poseemos una característica singular para proteger nuestra fragilidad, para sobrevivir en nuestro entorno hostil y amenazante. Esa característica consiste fundamentalmente en el pensamiento inteligente que consigue construir una idea de nosotros mismos, independiente de la estructura corporal que le sustenta. Esto, aunque extraño al resto de los seres naturales, es, en gran medida, inevitable. La posibilidad de un pensamiento simbólico, de una atención volcada al exterior del organismo y de una capacidad de previsión y predisposición a lo que pueda herirnos tiene que elaborarse en ficciones que debemos ser capaces de crear, almacenar y manejar. Eso que tanto impresionó a Descartes y que ha sido objeto de la investigación epistemológica desde Locke: las ideas; eso que nos llevó a pensar que algo en nosotros tenía una estofa distinta es la exigencia adaptativa de un cuerpo frágil y de una biología evolucionada que, sabiendo reconocer esta debilidad, desarrolló mecanismos de previsión y protección y los puso al alcance del organismo para que pudiera ir más allá de la biología. En vez de pelo, tenemos la posibilidad de pensar trajes y en vez de dientes o garras o fuerza física, nos ofreció conceptos para escapar a la imperiosa necesidad del instante.

Hay naturalmente un proceso que se retroalimenta constantemente y, conforme pudimos escapar a la presencia alarmante del hambre o la sed, del dolor o el cansancio, del deseo y el placer, olvidamos que los procesos conceptuales y racionales se asientan en estas sensaciones y emociones

⁴ Damasio, A: *El Error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 1994, pág. 230

básicas que nos han permitido estructurar el mundo según el sistema de valores que estas sensaciones certifican. Igualmente, conforme nos movemos en los mundos simbólicos y virtuales que hemos llevado a cabo, pareciera que nuestros procesos físicos que los sustentan se distancian significativamente y perturban más que soportan. Parece cierto que aún existe una yuxtaposición entre los mecanismos subcorticales que regulan y mantienen la actividad orgánica y aquéllos otros corticales que, orientados al exterior, producen pensamiento y razón. Es cierto que una emoción puede perturbar una elección racional o interrumpir una conducta lógica. Pero, al fin y al cabo, eso es sólo un modo de pensar al ser humano y nuestra biología parece indicarnos que quizá no sea el más adecuado. ¿Si hemos entrado en un estado de profunda tristeza, o de enamoramiento, es preocupante no rendir en el trabajo, o equivocarnos al comprar un coche?

No tenemos que volver a un estado de naturaleza, que no deja de ser un concepto sin realidad, pero sí deberíamos cuestionar que los modos de vida, de comunicación y de conocimiento que hemos producido se han edificado en un proceso infinitamente revisable e infinitamente transformable. Precisamente porque esos procesos surgen desde una biología que retira sus exigencias para conceder recursos a un organismo que puede reconstruirse por medios simbólicos y sociales. Pero, aunque esto es así, eso no debe engañarnos en dos sentidos:

a) El primero de ellos es comprender que la inteligencia no debe atentar, olvidar o menospreciar las estructuras que la originan. En este

sentido, la sabiduría debe hacerse crítica a todo intento de esclavizar un cuerpo, de dominarlo o de someterlo. No es sabiduría no protegernos y mucha de la ciencia actual sigue alumbrada por la tentación de una representación exacta sin saber bien quién o con qué fines se ha elaborado. La mecanización del cuerpo de la medicina moderna olvida esa dimensión fenoménica que ejerce un importante papel causal en el funcionamiento orgánico de los seres humanos. Al revés, ocurre también que es característico de los cuerpos ocupar espacio y proveerse de ciertos bienes material imprescindibles. Urbanistas, diseñadores, arquitectos parecen haber olvidado nuestro ser también cuerpo y pensar al hombre como mente. No cabemos en los autobuses o enfermamos en los nichos en los que nos instalamos en aviones o trenes. No basta sólo con reivindicar una ecología ambiental que debe colocarnos de nuevo en la naturaleza, o al menos convivir en ella. Es mucho más que eso, es comprender que no debe existir un abismo entre los mundos naturales y sociales en que hemos dividido la existencia humana. Psicólogos, psiquiatras o terapeutas deben revisar sus conceptos de mal funciones o de enfermedad, evitar el *reduccionismo mentalista* en el que diagnostican y curan, comprender que no hay algo que se imponga al cuerpo, no hay un yo que posea un cuerpo, ni una personalidad que se distancia de su definición.

La sabiduría contemporánea debe iniciar un proceso de intelectualización del cuerpo, devolver a su origen y poner a sus órdenes los recursos que hemos podido producir. Encarnar las ideas y corporizar los proyectos. Reconocer los

cuerpos que se esconden tras las mentes, la carne que se oculta tras las ideas.

b) El otro sentido que debemos cuidar, consiste en ampliar nuestro conocimiento sobre las imposiciones y los condicionantes que el cuerpo no puede dejar de imponer a nuestra vida humana. Muchas de las investigaciones neuropsicológicas actuales están mostrando las raíces corporales de nuestra cognición y de la comprensión de nuestra experiencia en un mundo cambiante, ajeno y, a menudo, amenazador. Una de las enseñanzas de fondo es mostrar que no hay una representación exacta, trascendental que se nos imponga como verdadera desde fuera, sino que nuestra cognición debe recoger nuestra estancia en el mundo, nuestra experiencia en él. La ciencia así debe recoger sus objetivos y no levitar sobre un mundo ajeno a la experiencia humana. No hay más mundo que el que nuestro cuerpo nos deja sentir. No hay más verdad que aquella que nos haga bien.

Nuestros conceptos surgen de nuestro disponer el cuerpo en una realidad, en nuestro trato con otros cuerpos y en esquemas de la imaginación que nos permite proyectar nuestro sentimiento del cuerpo a realidades más complejas y más ajenas. Nuestra mente está encarnada, no porque tenga que habitar un cuerpo, sino porque es cuerpo, su materia es la carne y la sangre; de carne se nutren nuestros conceptos y a ella vuelven después de ponerlos nombres, de usarlos para reconocer realidades, de emplearlos en el razonamiento lógico o en la solución de problemas.

De esta manera aquello que nos unía con los dioses, lo trascendente, aquello que nos sepa-

raba del resto de los seres debe ser revisado y concluir ahora que:

- La razón surge de la naturaleza de nuestro cerebro, del cuerpo y de la experiencia corporal. Los mismos mecanismos neuronales y cognitivos que nos permiten percibir y movernos también crean nuestro sistema conceptual y nuestros métodos racionales. La razón, pues, no es un rasgo trascendental del universo o de una mente descarnada.
- La razón es evolutiva, en el sentido de que la razón abstracta se construye sobre y hace uso de las formas de la percepción y de la inferencia motora que están presentes también en los animales “inferiores”. Así la razón no es una esencia que nos separa del resto de los seres vivos, sino, al contrario, que nos sitúa en un *continuum* con ellos.
- La razón no es universal en el sentido trascendente, no es parte de la estructura del universo. Es universal, a lo sumo, en tanto que es una capacidad que comparten todos los seres humanos. Con lo que encontramos afinidades en cómo la mente está incorporada en todos los hombres y mujeres.
- La razón no es completamente consciente, sino principalmente inconsciente. El pensamiento es fundamentalmente inconsciente, no en el sentido freudiano, sino en el sentido en que opera detrás del nivel consciente, inaccesible a él y tan rápido que no podemos contemplarlo de un modo directo.
- La razón no es literal, sino metafórica e imaginativa.

- La razón no es desapasionada sino enlazada emocionalmente.

Si nuestro cuerpo fuera de otro modo, nuestro mundo y la verdad que parece encerrar, también habría sido de otra manera. Comprender la secuencia será por fin comprender la fragilidad que somos y asumirla será la mejor forma de protegerla.

La historia de la humanidad parece demostrar que conforme nos hemos pensado y tratado como entidades poderosas nuestra desgracia ha sido mayor y nuestro sufrimiento no ha cesado. Si hay alguna medida del progreso, debería ser la disminución del sufrimiento y, ciertamente lo que nos hace sufrir es diverso, pero comprendernos como seres que sufren porque hay algo de frágil en nosotros que permitirá ese progreso. Ahora bien, ¿nuestra fragilidad debe protegerse o debe tratarse? ¿Debemos empaquetar cuidadosamente nuestra estancia en el mundo o, más bien, debemos disponer un trato que asuma, pero cuide, la fragilidad que somos?

Tocándonos: un conocimiento desde el cuerpo

¿En qué consiste nuestra fragilidad? Esta pregunta, me temo, no podrá resolverse plenamente sino desde el ámbito de la *creeduría*. Pues la complejidad que engloba y su posible acceso tiene que producirse en el fluir constante de la vida humana. Lo frágil es un término disposicional que requiere de una actuación para comprenderlo. Por ejemplo, ¿qué significa que un cristal sea frágil?

Bien, que puede romperse fácilmente, sin embargo, podemos encontrar cristales que duran siglos. No, para comprender el sentido en el que hablamos de la fragilidad de un cristal, tenemos que presentar la situación en la que un cristal puede romperse. Así, decimos que un cristal es frágil porque se rompe si se le golpea con una determinada intensidad.

De igual manera, ¿qué significa que la vida humana es frágil? Sin duda también estamos aquí haciendo un uso disposicional del término, pero no podemos dar una lista de todas las situaciones que pueden hacer a un hombre romperse. Algunas son bien conocidas y pueden generalizarse. De alguna manera, los marcos legales, procedimentales y morales pretenden, recogiendo estas situaciones, protegerlas. Pero, hay muchas otras que son como los sistemas de creencias, personales, densas, informales y contradictorias. A cada uno de nosotros nos hacen daño ciertas cosas en ciertos momentos, esas mismas no producen tanto dolor en otras ocasiones, y aun otras que nunca nos hirieron, después nos dañan. El conocimiento de lo que nos rompe no es articulable en un cuerpo científico de saber, no se puede formalizar en teorías, ni puede generalizarse y universalizarse como la ciencia ha buscado históricamente. Al contrario, sólo desde esa prudencia que caracteriza como valor a la *creeduría*, podemos evitar provocar las situaciones en que se ponga de manifiesto nuestra fragilidad. Debemos, entonces, construir nuestras formas de trato, de relación y de comunicación de tal manera que no propicien estas situaciones. Pero para eso, debemos tener claro nuestra condición. Nuestra *creeduría* debe

integrar nuestra condición corporal y nuestra debilidad no como el resultado de una mala protección, sino como una característica propia de la condición humana.

El cristal puede darnos una pista de cómo debemos protegernos; desde luego, podemos proteger un vidrio envolviéndolo en un embalaje, guardándolo en un sitio seguro, no usándolo, pero si hay que usarlo, lo tratamos con cuidado en la medida en que comprendemos su condición frágil.

Nosotros somos frágiles, como el cristal, pero combatir y endurecer esta debilidad debe producirse en ella misma, desde el cuerpo que somos y en los cuerpos de los que nos rodean.

Los cuerpos desnudos muestran una disposición semejante, por eso tendemos a taparlos y a protegerlos, por eso son fácilmente humillados. Pero podemos aprender a manejarlos asumiendo su condición. Tocándonos, acariciando, descubriendo que en lo vulnerable hay una riqueza y una expresión de la excelencia humana. Tocándonos aprendemos a tratar con lo frágil, a conocer muchas más situaciones en las que pueden peligrar nuestras integridades. Tocándonos descubriremos la variabilidad de la experiencia, la inmensa contingencia de nuestros artefactos protectores y, a la vez, su inutilidad cuando conseguimos reducir los avatares a nuestra potencia. Y tocándonos establecemos vínculos comunicativos profundos, nos destapamos y nos reforzamos precisamente ofreciendo nuestra fragilidad, mudos y desnudos, hacemos hablar a lo que no tiene palabra y creemos más, es decir, aprendemos e integramos nuevas experiencias y nuevas reacciones, comportamientos diversos, inten-

ciones distintas. Pero sobre todo, aprendemos a tratar, con la misma fragilidad que nosotros somos, la vulnerabilidad que se nos ofrece. Y saber reforzarla, cubrirla o arroparla, tendrá que ser signo de excelencia. Es decir, de vida buena.

Las creencias son poderosas, tienen el poder de asentar el mundo según lo conceptualicemos, por eso tenemos que ser muy cuidadosos de cómo las elaboramos, las difundimos y las mantenemos. Tal y como he pretendido mostrar, la estrategia para procurarnos nuestro bien ha sido elaborada desde una posición errónea de fortaleza, una posición externa a la propia dimensión biológica o corporal del ser humano. La potencia transformadora que ha proporcionado nuestra inteligencia ha elaborado ciencia y creencia según el principio de que el hombre puede localizar, preparar o edificar un sitio seguro para una vida feliz, si acaso, aniquilando aquello que pudiera poner esta felicidad en peligro. Pero ese principio no puede funcionar en la medida en que no ha comprendido con naturalidad en qué consiste nuestra debilidad. De este modo, todo sitio seguro ha terminado por convertirse en un peligro de consecuencias imprevisibles.

Es tiempo de volver al cuerpo, al cuerpo desnudo, de iniciar un conocimiento desde el cuerpo y tocándonos puede ser el comienzo de una renovada forma de comprensión de nosotros mismos.

Bibliografía

- Damasio, A (1994). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Editorial Crítica. Barcelona, España.
- Descartes, R (1977). *Meditaciones Metafísicas*. Alfaguara, Madrid.
- Edelman, G (1987). *Neural Darwinism: The Theory of Neural Group Selection*. New York.
- Edelman, G (1988). *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*. New York.
- Edelman, G (1989). *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*. New York.
- Edelman, G (1990). *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of Mind*. New York.
- Edelman, G y Tononi, G (2000). *Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. Allen Lane The Penguin Press.
- Holler, L (2002). *Erotic Morality. The role of touch in Moral Agency*. Rutgers University Press.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Nueva York: Basic Books.
- Nietzsche, F (1980). *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza, Madrid.
- Nussbaum, M (1995). *La fragilidad del Bien*. Editorial Visor. Madrid.
- Platón (1981). "Protagoras", en *Diálogos I*. Gredos, Madrid
- Platón (1986). "República", en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid.