



Espejos y especulaciones: cuerpos y consciencias sin confrontaciones

Miguel A. Santagada (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Especializado en artes contemporáneas y culturas mediáticas.)

Resumen

A partir de la etimología de las palabras “espejo” y “especulación”, se discuten algunas implicaciones de la concepción cartesiana acerca de la radical escisión mente-cuerpo. Dos evidencias prestan apoyo a esta discusión: la noción anquilosada de sensibilidad y la imagen del sujeto enfrentado irreductiblemente al objeto. La conclusión de este ensayo describe la comprensión racionalista del cuerpo como congruente con una serie de características cuestionables de nuestra sociedad occidental: el individualismo, el abuso de la naturaleza y la incompreensión para con los demás y para consigo mismo.

Palabras Clave: cuerpo, filosofía racionalista, emociones, Merleau-Ponty. Sensibilidad, percepción, consciencia

Abstract

We start with an analysis of the etymology of the words "mirror" [espejo] and "speculation", for discuss some implications of the Cartesian view about the mind-body relation. Two evidences supports to this discussion: both the obsolete notion of sensitivity and irreducibly confrontation subject - object image. The conclusion of this paper describes the rationalist understanding of the body as congruent with a number of questionable features of our Western society: individualism, abuse of nature and misunderstanding to others and to himself.

Key Words: body, rationalism, emotions, Merleau-Ponty, sensitivity, perception, consciousness.

El cuerpo que modula las cosas

La palabra latina *res* (cosa) ha dado entidad a cierta excesiva pretensión de la filosofía y del sentido común: el realismo. Este término, que puede identificar una doctrina o una tendencia, predica la fidelidad del discurso a las cosas mismas e invoca con orgullo una aparente neutralidad. “Ahí están las cosas”, repite el realista, “aquí estoy yo, y ni mi percepción ni mi discurso alteran siquiera un ápice de ese universo exterior y complejo, enrevesado y en permanente alteración que por comodidad e indulgencia llamamos realidad como si fuera algo simple e inmutable”.

De un aspecto circunscripto de ese universo que las tradiciones académicas situaron en el exterior del discurso y del pensamiento trata este ensayo: el cuerpo viviente, otra entidad que solemos representar desde una actitud “objetivista”, es decir, adjudicándole la condición de objeto como si fuera una cosa de la que tomamos distancia a propósito, para ganar en neutralidad y precisión. Esta suerte de ironía que se le plantea al realismo corporal puede ser denunciada desde una perspectiva menos presuntuosa que cierta visión dominante. Para ello es preciso evitar la dicotomía cartesiana (*res extensa* –*res cogitans*) e introducir aquella idea que lanzara otro filósofo francés, Maurice Merleau-Ponty: ¿y si desistiéramos de pensar en el cuerpo como un dispositivo pasivo, orientado unidireccionalmente por estímulos y avatares externos, y asumiéramos la continuidad entre la percepción y el mundo percibido?

Numerosas expresiones e imágenes contribuyeron al ideario objetivista. En sucesivas tradiciones, el cuerpo se asocia sencillamente con la estatua: algo rígido e inerte que simboliza la superioridad de la conciencia o del espíritu. También es asociado el cuerpo con el mecanismo de relojería, pero se trata de una complejidad de carácter ornamental, pues en todo caso se adjudica mayor relevancia al ingenio de su creador o inventor. Más cerca de la sociedad de consumo, el cuerpo se ha convertido en una mercancía, cuya transaccionalidad enmascara su valor de uso (es decir, su valor fundamental), para atraer las miradas hacia los

valores dominantes: la juventud, la fortaleza de los músculos, la lozanía de la piel, el volumen de la cabellera. Operaciones que descomponen el cuerpo en partes para rearmar luego una ideología donde el cuerpo ha sido despojado de sus atributos orgánicos, sin los cuales ya no puede pensarse más que como un objeto de curiosidad científica. Esta, patrocinada por la tecnología farmacológica y el objetivismo filosófico, procede a la exasperante disección de cada una de las partes corporales en procura de resolver los misterios de la salud encerrados en los tejidos y las células.

La disección del cuerpo equivale, finalmente, a la corroboración de que lo valioso de la existencia pertenece al universo invisible e impalpable del espíritu. Como tantas otras cosas perecederas, si la existencia corporal tiene algún valor, no estaría fuera de los criterios mercantiles que marcan la obsolescencia o caducidad de las cosas. Lo que no sufre desgaste, se nos dice, es lo que en verdad tiene valor, y esas son las ideas o las virtudes que se manifiestan en conductas irreprochables.

La irrelevante sensibilidad del cuerpo.

Aunque nuestro camino no puede prolongarse demasiado, el enfoque de Merleau-Ponty¹ hace necesario que revisemos algunas convicciones elementales. El binarismo irreductible entre sujeto y objeto de conocimiento que propone el objetivismo filosófico y científico ha influido en nuestros conceptos cotidianos hasta el punto en que estos se muestran opacos y resistentes a un primer examen. Nadie discutiría, por ejemplo, que nuestros juicios de conocimiento se refieren a hechos y, en la medida en que son válidos, guardan con estos una relación de correspondencia. No hay dudas de que los mejores deseos de objetividad se nutren con esta doctrina, que de tan obvia parece perogrullesca. Sin embargo, como nuestros juicios de conocimiento establecen una relación con los hechos, inmediatamente se plantea la cuestión de la validez de dicha relación. Si se trata de una relación de correspondencia entre lo que sabemos de los hechos y los hechos mismos,

¹ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires: Agostini, 1985.

¿cómo precisar cuánto “se corresponden” los hechos y nuestro conocimiento de ellos, si sólo disponemos de los juicios que aspiran a corresponderse con los hechos referidos?

En otra palabras, donde antes había dos cuestiones (los hechos y nuestro conocimiento o nuestros juicios sobre ellos), ahora hay tres, y acaso la tercera es de carácter mucho más problemático, pues ¿cómo determinar si efectivamente nuestro conocimiento se corresponde con los hechos, y cómo establecer el significado de “efectivamente” al evaluar la relación?

Diferentes posturas filosóficas intentaron resolver este intríngulis mediante gestos rematadamente poco ecuanímes: en la mayor parte de los casos mediante la expulsión del cuerpo y la consecuente negativa a admitir cualquier intervención de la corporeidad en el hecho de conocer, y entronizando a la conciencia, la razón, o alguna otra entidad sutil (incorpórea) que despejara el camino hacia la rectitud (exactitud o validez) del conocimiento. De este modo, llegamos a la situación irónica en que “de cara” a los hechos tendemos a desestimar las interpretaciones “arrebataadas” para aceptar las más reflexivas y profundas, las que no son “viscerales”, sino “prudentes y meditadas”. En resumen, a propósito de la inestable relación entre nuestros juicios y los hechos las descripciones más prestigiosas lograron convencernos de que cuanto más lejos estuviésemos de la realidad, más probable sería la validez de nuestros conocimientos. ¡A pesar de que los hechos (la realidad) son la meta central de nuestro conocimiento! Para esto, fue necesario hacer que la sensibilidad corporal quedara reducida a una condición rústica, de escasa o nula relevancia para “los frutos más excelsos del espíritu”.

Pues bien, ¿cómo nos representamos nuestra sensibilidad corporal? En primera instancia, invocamos la idea de sensibilidad cuando queremos describir la intensidad de algo que sucede fuera de nosotros, de algo que nos afecta en razón de sus propiedades más destacadas. Un ruido repentino, tal vez producto de una vibración inesperada, una imagen o una noticia que nos llega sorpresivamente serían buenos ejemplos de esta idea de sensibilidad. También utilizamos el término para explicar ciertos comportamientos

exagerados imputados a estímulos prominentes. Cuando alguien reacciona acaloradamente, por ejemplo, se indica que “es muy sensible” o que es hipersensible.

Por su parte, el Diccionario de la Real Academia ofrece hasta cinco acepciones diferentes², de las que tomaremos sólo la segunda y la quinta:

2. f. Propensión natural del hombre a dejarse llevar de los afectos de compasión, humanidad y ternura.
5. f. Capacidad de respuesta a muy pequeñas excitaciones, estímulos o causas. (subrayado nuestro)

Parece, entonces, que la sensibilidad refiere una actitud en general pasiva, donde la reactividad es más importante que la iniciativa. Sin embargo, la condición básica de la sensibilidad reside en la apertura hacia el mundo, en la sintonización con las cosas que favorece el intercambio. La sensibilidad comprendería tres momentos: el previo o de reposo, el del impacto que recibimos desde afuera, y el subsiguiente, cuando relatamos la experiencia sufrida, y acaso las transformaciones más o menos permanentes que esta produjo.

Así, en cuanto a dos de los tres momentos, la sensibilidad se deja metaforizar por la imagen del estanque en el que al caer una piedra se forman instantáneamente ondas y turbulencias. Algo que viene de afuera interrumpe mortalmente la beatitud casi fotográfica del estanque. ¿Por qué razón, a pesar de la inexactitud de esta imagen, seguimos asociando la sensibilidad con efectos externos que nos provocan y nos excitan, como la piedra que cae en el agua? Y en cuanto al tercer momento, ¿por qué dar por sentado que el relato de la experiencia habrá de coincidir punto por punto con ella, si la sensibilidad es pensada como algo del orden de la pasividad o de la reactividad?

² Puede consultarse en líneas, en <http://www.rae.es>

Pero no pretendemos lamentarnos por la anquilosada noción de sensibilidad y sus conexiones con la conciencia sensible que se considera pasivas y la reactiva. Solo queremos señalar las congruencias entre un planteo del conocimiento del que ha sido desterrado el cuerpo como factor de modulación de la conciencia y las dicotomías irreductibles que vertebraron nuestras ideas y nociones sobre nosotros mismos y nuestra existencia.

Sentir y percibir sin confrontaciones

Pero no estamos condenados a pensar nuestro cuerpo bajo la influencia de las doctrinas realistas. Aunque con diferentes énfasis, casi todas consideran la sensibilidad corporal como víctima o receptáculo del impacto que las cosas externas efectúan sobre el cuerpo. Por más cómodo que pueda parecer el modelo del estanque en términos de unidireccionalidad causal hacia nosotros y monotonía de efectos sobre nuestra conciencia, lo cierto es que desde nuestro nacimiento interactuamos con el entorno físico y social de modo constante. Es comprensible que nos preocupemos preferentemente por lo que esta interacción deja en nosotros y no tanto por lo que nosotros le hacemos al medio en que transita nuestra vida. Después de todo, el individualismo egoísta de nuestra cultura promueve preocupaciones de este tipo. Las imágenes del hombre como rey de la creación, y el matrimonio (patriarcal) entre el intelecto y la naturaleza, que propuso alguna vez Bacon, confirman estas tendencias. Sin embargo, un enfoque sobre la corporalidad que procure hacer justicia con el carácter activo de nuestra sensibilidad debería mirar la existencia humana como en un permanente diálogo de influencias que recibimos del mundo y que también aportamos hacia el mundo.

¿Sería percibido intencionalmente el mundo sin nuestra intervención en él? De hecho, es difícil que lo concibamos como en estricta continuidad con nosotros mismos, con nuestro cuerpo y nuestras emociones. Hemos aprendido a pensarnos como enfrentados al mundo, a las cosas y a los otros. La imagen del estanque domina nuestra comprensión de la sensibilidad y de la percepción. Y entre los efectos de esa percepción, ¿acaso no figuran nuestra orientación en el mundo, nuestras acciones y nuestras metas, que por otra parte,

consisten en transformar el mundo y adaptarnos al mundo luego de esas transformaciones? El racionalismo cartesiano propuso separar nítidamente el cuerpo y la mente porque en su búsqueda de elementos claros y distintos no podía quedar comprendida la armonización entre dos universos que se intuían como irreconciliables.

Ha sido alto el precio de haber negado al cuerpo, a la conciencia sensible y a la percepción cualquier incidencia fértil en la representación que nos formamos del mundo. Hemos recibido el legado racionalista según el cual la comprensión del mundo es obra de una conciencia solitaria que monologa frente a la naturaleza y encuentra el sentido con sus elucubraciones monistas. No hace falta referir que la repugnancia del racionalismo ante la falta de criterios distintivos no permitió que el conocimiento fuera pensado en términos de conciliación y armonía, en lugar de esa trillada confrontación entre un objeto y un sujeto.

Así, nuestros sistemas educativos y el desarrollo de las técnicas de producción apuntaron a borrar de los sujetos toda identidad como seres temporales y espaciales. En lugar de eso, se nos inculcó la noción del cuerpo como una cosa más en el mundo, un instrumento, paradójicamente, carente de la energía requerida para la acción autónoma y creativa. En las instituciones modernas se diluyó la idea del cuerpo como aspecto central de nuestra existencia y de nuestra comprensión en el mundo. Se le adjudicó una importancia decisiva al factor intelectual, aquel que favorecía el uso de signos abstractos y medios de comunicación como la escritura, donde no intervenían ni los gestos ni la voz. El yo que redactaba los textos no tenía cuerpo: solo ideas o testimonios verbalizables. El sujeto no vivía, más bien pensaba o meditaba en temas o relatos, pues la cuestión de su ubicación en el espacio era un asunto insignificante. Se trataba de un yo sin cuerpo, por lo que su experiencia acerca del espacio, de su sensibilidad frente al mundo, y de su movimiento alrededor de los otros y de las cosas apenas se representaba en términos circunstanciales y anecdóticos.

El cuerpo como obra artística

Para superar la aporía a que conduce la dicotomía cartesiana, Merleau-Ponty sencillamente recuerda que la mente está en el cuerpo, no como una prótesis removible, sino como pieza constituyente y que las funciones intelectivas no pueden ser independizadas de lo que denomina el «esquema postural o corpóreo». A diferencia de la imagen del estanque, la hipótesis de Merleau-Ponty afirma que captamos las cosas, las relaciones entre los objetos y nuestra relación con ellos no como un receptáculo susceptible de modificaciones que escapan a nuestra voluntad o deliberación, sino en correspondencia con el lugar del mundo que habitamos y de acuerdo con nuestro paso por él. Esto explica que nuestra perspectiva acerca del mundo, antes de ser contaminada por el rigor formal de los conocimientos valorados en las instituciones educativas, se construye sobre la base del contacto físico con las demás cosas, de acuerdo con las cuales queda establecida nuestra ubicación y nuestra experiencia del espacio. ¿Debemos recordar que la relación viva y primigenia con el mundo está dada por el cuerpo? ¿De dónde provienen, si no, nuestras emociones y más tarde la elaboración de ellas en forma de culpa, orgullo, vergüenza y empatía³?

Merleau-Ponty cuestiona la distinción entre el espacio corpóreo y el espacio exterior que emerge de la dicotomía racionalista, porque ambos espacios son indistinguibles en la experiencia cotidiana. Nuestra acción se desarrolla en el mundo problemático donde se decide la continuidad de nuestra existencia. Allí importan y valen simultáneamente el equilibrio de los indicadores corporales, nuestra fatiga, nuestro entusiasmo y nuestros conocimientos. Todos se hallan integrados en una unidad que el racionalismo ha dividido en aras de la claridad y precisión del saber riguroso, pero reduciendo la vida a la actividad teórica, la sensibilidad a mecanismo reactivo.

³ Damasio, A. *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica, 1994.



El cuerpo pasa a ser considerado, entonces, no esa imagen a la que accedo gracias a que se refleja en el espejo, sino el espejo desde donde el mundo es percibido. Otra imagen de Merleau-Ponty pone al cuerpo en el lugar de corazón del mundo. Tal como es necesaria para la vida del cuerpo la actividad cardíaca, así también es necesaria la actividad del cuerpo para la continuidad del mundo. Sin nuestra actividad perceptual, el mundo simplemente no existiría como existe ahora, según nuestra sensibilidad y la actividad que le da la vida que procede de nuestro cuerpo.

La cuestión clave es la idea de exterioridad. Depurada la pretensión cartesiana, la ideas de exterior o interior no pueden tener otro asidero que el del espacio corporal. Son nuestros cuerpos los que definen la espacialidad, lo externo y lo interno tienen un significado establecido desde nuestra ubicación antes de convertirse en una referencia objetiva. Las evidencias señalan que nuestro cuerpo no está como espectador de un escenario colocado frente a él, que serían el mundo y los otros. El espejo nos devuelve una imagen desde el exterior, pero no la podríamos captar como propia si antes no asumiéramos nuestra interioridad, y esto define ipso facto la exterioridad.

El cuerpo no se enfrenta al mundo, sino que es una variación de él, una expresión cabal de la existencia. El mundo es algo que vivimos y que sentimos, su origen es nuestra sensibilidad, su condición es la ambigüedad que genera los sentidos controversiales y abiertos de la existencia, el movimiento y la dinámica, el sonido y la furia. La respetable pretensión de nitidez y distinción interpuso una barrera imaginaria entre el cuerpo y el mundo, y los racionalistas lograron convencernos durante mucho tiempo de que la alteridad y el universo están fuera de nosotros, y que podemos escindirnos de ellos. Su especulación no advirtió que el espejo no sólo refleja nuestro rostro, el mundo también está contenido inseparablemente en esa imagen.