

El cuerpo del conocimiento

"... conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan".

Baruj Spinoza "Ética"

Decir que la fisiología es la física de los animales, es dar una idea extremadamente inexacta; desearía decir que la astronomía es la fisiología de los astros" F. Bichat

Nuestra cultura ha limitado lo corporal a lo biológico, lo vivo a lo físico y lo material a lo mecánico. Hemos concebido al hombre enfrentado a la naturaleza y también hemos descuartizado conceptualmente nuestro cuerpo al pensarlo en términos de "aparatos". El hombre se separó de la comunidad, la persona del organismo, la humanidad del cosmos. Al aislarlo de su medio nutriente, el cuerpo se volvió antónimo del alma.

No se trata ahora de re-ligarlos, ni articular estos sistemas desacoplados pues el aislamiento y la disociación no han sido más que ideas inadecuadas, marcos referenciales mutilados. Integrar aquello que previamente hemos desmembrado no daría mejor resultado que los tristes y célebres experimentos del Dr. Frankenstein.

La mayoría de los enfoques "psicosomáticos" o sus extensiones "psico-socio-etc" no han cambiado el marco referencial global del imaginario moderno del cuerpo. La crítica al dualismo no es suficiente. Tampoco es una solución el "patchwork" que asocia saberes disociados. Hoy estas actitudes pueden resultar incluso contraproducentes: se han vuelto discursos fáciles que no nos dejan ver que necesitamos crear otras metáforas y cartografías para hacer lugar a la diversidad de formas de vivir nuestra corporalidad.

Un primer paso para cartografiar de otro modo es abrirnos a la multidimensionalidad de nuestra experiencia corporal y comprender su relación con los discursos sobre el cuerpo. Es preciso darnos cuenta que los relatos son parte de nuestra vivencia corporal, participan de su configuración pero no la agotan, ni tampoco la re-presentan.

Figura 1

En la figura he incluido algunas dimensiones que podemos distinguir en nuestra experiencia. No son, ni podrían ser jamás distinciones exhaustivas, pues el lenguaje nunca podrá representar la vivencia. No se trata de un defecto de las palabras, ni de una carencia de nuestro sistema cognitivo: la representación es una ilusión vana que no corresponde a la naturaleza del lenguaje.

Las dimensiones de la corporalidad no son “partes” del cuerpo, son modos de focalizar la experiencia que tenemos como seres corpóreos. Esa experiencia nos afecta globalmente, aunque pueden focalizarse sus efectos según infinidad de criterios. Pensemos por ejemplo en una mancha de color: podemos distinguir en el tono, la saturación, la luminosidad pero de ningún modo pensaremos que estas dimensiones son o pueden ser partes separadas. Esta diversidad de experiencias no implican separación alguna en el color mismo y por lo tanto no hay nada que articular.

Podemos experimentar de muchas maneras nuestra interacción con un objeto o suceso (tanto interno como externo) y podemos pensar estas experiencias según muchos criterios diferentes, sin que por ello estemos obligados a suponer que existen separadamente. Este modo de disociar y compartimentar no es propia de la naturaleza humana, pues no existe tal universal, sino una gran diversidad de naturalezas-culturas según cada tribu-pueblo va cultivando algunas aptitudes, sensibilidades, ideas y narraciones. Estas formas de habitar la experiencia que son simultáneamente naturales y culturales son tan omnipresentes que las hemos dado por inevitables. Nuestra naturaleza-cultura moderna es la que ha construido una concepción del mundo que enfrenta y opone a la cultura y a la naturaleza, del mismo modo que desliga a la mente y al cuerpo. Sin embargo, es posible pensar de otro modo y afirmar, siguiendo a Saussure, que *“lo natural en el hombre es su capacidad de crear artificios”*. La idea de una “naturaleza humana” independiente de la cultura o de una “biología” separada de las formas de vida, es un lastre de la concepción mecanicista de que necesitamos soltar para poder pensar la multiplicidad de lo corporal y sus transformaciones en el vivir.

Las dimensiones de la experiencia corporal no son “integrables” en un único cuerpo de conocimiento pues son modos diversos de focalizar las vivencias. Estos modos son fruto de nuestra complejidad como seres vivientes, de la multiplicidad de nuestras afecciones, de la diversidad de formas de pensarlas y configurarlas. Integrarlas sería como superponer en una única fotografía las tomas realizadas con muy diversos enfoques en distintas condiciones. La estética dicotómica nos impide considerar simultáneamente lo uno y múltiple. Desde esta mirada la unidad es uniforme y homogénea a diferencia de los enfoques de la complejidad que nos permiten pensar una infinidad de experiencias diversas no integrables que, sin

embargo, en su dinámica conforman una “unidad heterogénea” (Morin, 1977; Najmanovich, 2005, 2008). Las distinciones son “entidades de razón”, es decir, son modos del pensamiento humano que expresan las distintas formas en que somos afectados en nuestra interacción con el mundo. El cuerpo físico no existe independientemente del afectivo o el erótico. Estas distinciones son abstracciones operativas, en tanto no olvidemos que son imaginarias, pero también pueden tener un efecto catastrófico cuando las consideramos realidades independientes.

Nuestra forma de percibir el cuerpo está influida por el modo de concebirlo, de utilizarlo, de imaginarlo, de sentirlo. También el modo de sentirlo está mediado por la forma de imaginarlo y por las acciones que realizamos. Las concepciones modernas del cuerpo han separado estas actividades entre sí y también las han considerado como aptitudes o habilidades puramente individuales. Sin embargo, tanto en otras culturas como en algunos desarrollos contemporáneos la pretendida “objetividad” de esta mirada propia de la modernidad está no sólo en duda sino más bien en jaque.

Hemos privilegiado ciertas formas de habitar el mundo que han forjado una experiencia del cuerpo muy diferente a la de otras culturas. En la Grecia de Platón nació un estilo cognitivo que no es un mero esquema intelectual, puesto que incluye formas de percibir, expresar, sentir, pensar y actuar, las que a su vez admiten muchísimas variaciones en una “melodía” común. Entre sus notas características quisiera destacar dos que están íntimamente relacionadas y que considero cruciales para comprender nuestro imaginario corporal. La primera es la insaciable sed de claridad entendida como definición absoluta. La segunda es el privilegio de la actitud del teórico: la mirada del espectador. En el renacimiento se retomó y reconfiguró el legado griego gestándose un estilo de conocimiento que privilegió la mirada exterior, unificó la infinita variedad de puntos de vista y se basó extensamente en la disección cadavérica para construir una concepción del cuerpo necesariamente desgajada de la vida.

El cadáver como referente y garante de la objetividad del cuerpo.

“La anatomía se hizo tan básica para la concepción occidental que asumió un aura de inevitabilidad”.

S Kuriyama

Sin embargo, aunque a los occidentales nos parezca extraño:

“Ninguna inclinación natural exige buscar la verdad en un cadáver desmembrado.

La disposición y la curiosidad por observar se confundieron con la habilidad para anatomizar. Aunque muchas culturas antiguas abrieron y escrutaron el interior de animales y humanos, no todas miraron de la misma forma ni vieron las mismas cosas.”

S. Kuriyama

Las traducciones de las obras clásicas que inundaron el imaginario renacentista aportaron también la idea de que el universo era racional, simple, ordenado y cognoscible. Empezó a expandirse y fortalecerse una perspectiva matemática del universo. Cuando estas concepciones se fusionaron con las ideas medievales que concebían al mundo como el producto de un plan divino comenzó a imaginarse al universo como una creación que Dios realizó a imagen y semejanza de la geometría deductiva. Toda la naturaleza comenzó a reducirse a un “mathema”, y el saber a concentrarse en la búsqueda de fórmulas. Desde el momento que Galileo dijo que *“el libro de la naturaleza que había sido escrito en caracteres matemáticos estaba condenando a los saberes populares a convertirse, de golpe, en ignorancia y superstición”* (Lizcano, 2009).

La matemática de Newton suministró la matriz que domesticó al infinito naciente. La sociedad que se había atrevido a extender los horizontes del enclaustrado mundo medieval pronto reemplazó los muros monacales por las coordenadas cartesianas que resultaron tan opresivas como las paredes de los conventos (aunque menos notorias: por eso mismo más peligrosas).

La naturaleza perdió su sacralidad, y al poco tiempo el cuerpo también perdió la vida. El cadáver cobró preeminencia pues podía ser tratado adecuadamente con el nuevo arsenal matemático-mecánico que ha pretendido desde entonces “explicar la vida sin la vida” (Canguilhem, 1976). El hombre-máquina es el producto de esta imaginación nacida de la disección cadavérica que se expresa con algoritmos de la matemática lineal.

La visión que la cultura occidental va a privilegiar no es la del ojo corporal-sensible-afectivo frente a un mundo en transformación sino aquella que puede proveer el “ojo de la mente”, al que se supone capaz de observar la idea

pura e inmutable detrás de las percepciones variables y heterogéneas (no en vano su referente es el cadáver momificado).

La separación entre el sujeto, el cuerpo, la sociedad y la naturaleza fue una de las múltiples expresiones de un modo de pensar que privilegió:

- *la sustancia respecto del proceso*
- *la materia con relación a la forma*
- *la estabilidad por sobre la transformación*
- *la simplicidad mecánica a la complejidad de la vida.*

Destorcer el giro cartesiano

A diferencia del modelo crítico que aún hoy sigue siendo hegemónico en el mundo académico, Gilles Deleuze nos propuso otra ética-estética del conocimiento: “no se trata de criticar sino de hacer existir”. Para poder crear nuevas cartografías primero tenemos que darnos cuenta que nuestro conocimiento del mundo no es un reflejo de la realidad sino que expresa apenas una mirada entre una inmensa variedad de modos de dar sentido a lo que vivimos. La dicotomía no es el modo de ser del mundo, sino la forma en que nosotros los occidentales hemos construido nuestra experiencia. Esa experiencia no es puramente biológica, sino que es el resultado de la forma de vida humana, cuya naturaleza es tan biológica como cultural. El primer paso para salir de las grillas cartesianas es romper con el hechizo que separa radicalmente al sujeto y al mundo, a la biología y a la cultura, al cuerpo y a la mente. Criticando las polaridades no hacemos más que sostenerlas desde una posición opositora. Erigiendo en realidad sólo uno de los polos, como hace el monismo, degradamos nuestra vida y dejamos en el limbo

buena parte de lo que somos, vivimos y pensamos. Una salida posible al círculo vicioso entre dualismo y monismo, es aceptar a las paradojas como formas legítimas de sentido. Desde esa estética conceptual la cultura no es la producción de un espíritu incorpóreo sino el cultivo colectivo de algunas las capacidades y habilidades que una comunidad, grupo, tribu, pueblo realiza en su vivir.

El iluminismo moderno echó luz sobre algunos aspectos de nuestra experiencia y dejó en las sombras o directamente invisibilizó muchos otros. El problema es que pretendió que su visión era total, cuando no podía ser más que parcial, pues la observación es necesariamente situada, finita, limitada. El conocer esta limitación amplía nuestra potencia y el negarla sólo aumenta nuestra prepotencia.

Descartes fue uno de los actores más destacados de este proceso de construcción de la experiencia moderna del cuerpo separado de la vida y del alma.

“Examiné atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”. R. Descartes

Este famoso párrafo del “Discurso del método” recorrió el mundo hecho consigna: Pienso, luego existo. En un giro revolucionario de inmensas consecuencias Descartes escindió al hombre de su cuerpo y lo enfrentó a la naturaleza. El alma, reducida a razón, y considerada como lo único genuinamente humano se trascendió y se independizó del cuerpo. Lo más extraordinario y paradójico de todo el sistema cartesiano es que al mismo tiempo que supone la independencia absoluta de la razón pretende que ésta es capaz de imponerse a los instintos y pasiones propios de la naturaleza. Lo que Spinoza expresó bellamente como la fundación de un “imperio dentro de otro imperio”. Algo que cuando nos detenemos a pensar resulta a todas luces imposible. Precisamente por eso el gran problema que jamás han podido resolver los enfoques dualistas es cómo se comunican el

cuerpo y la mente y cómo ésta ejerce su acción “domesticadora” si nada tiene en común con el cuerpo. O, como ha expresado Ryle, con ese agudo sentido del humor inglés ¿cómo puede un fantasma dirigir una máquina?.

Tiene tan poco sentido intentar resolver este dilema como criticar al dualismo. Conviene más bien proseguir el camino que nos ayude a encontrar la matriz conceptual del dualismo, cuya forma más sencilla es la de la metáfora que nos presenta un universo compuesto por átomos moviéndose en el vacío. En un mundo así la organización en general y la vida en particular resultan muy improbables. Es por eso que Jaques Monod llegó a plantear, sin sonrojarse siquiera, que nuestra existencia, y en general la de todos los seres vivos, es el resultado del azar cósmico.

*El universo no estaba preñado de vida, ni la biosfera del hombre.
Nuestro número salió en el juego de Montecarlo ¿Qué hay de extraño
en que, igual que quien acaba de ganar mil millones, sintamos la
rareza de nuestra condición? J. Monod*

Muchos pensadores se han sentido incómodos –por decirlo una manera delicada- con esta concepción mecanicista de la vida. El romanticismo puso el grito en el cielo, esparció rayos y truenos por doquier...pero finalmente se contentó con dividir las competencias: le regaló a los científicos la descripción de los cuerpos y de la materia y se arrogó total imperio sobre el alma y los afectos. En relación al cuerpo, la medicina “psico-somática” ha pagado un altísimo precio para conseguir una cuota del mercado asistencial: ha conseguido que se acepte la idea de que ciertas patologías tienen compromiso psicológico al precio de aceptar que pueden existir otras que sólo afectan al cuerpo. Esta situación no resulta sorprendente cuando nos damos cuenta que los enfoques psicosomáticos proceden suturando lo que admiten como dividido de antemano pues no han sido capaces salir del hechizo del dualismo y pretenden insuflar un aliento vital en un cuerpo cadavérico.

En las últimas décadas está empezando a crecer otra propuesta: subvertir completamente el marco conceptual, y hacerlo hasta tal punto que ya no

admitamos un marco fijo y único. Esta nueva perspectiva es la de las configuraciones dinámicas que nos permitan explorar el territorio inagotable y cambiante de nuestra experiencia del mundo como seres corpóreos. Para hacerlo es imprescindible cambiar las metáforas productoras de los sentidos básicos y, simultáneamente, darnos cuenta que las metáforas no son meras decoraciones lingüísticas sino que son ellas las que estructuran y dan forma a nuestra experiencia (Lakoff y Johnson, 1991, Lizcano, 2009)

Tanto en relación al cuerpo humano como al “cuerpo del mundo” nuestra cultura nos ha adiestrado a pensar(nos) como elementos aislados en el vacío (átomos, individuos, términos). En la actualidad está comenzando a emerger una estética de redes fluidas que nos permite experimentarnos como partes indisociables del universo entendido como un infinito entramado vital. Algunos aspectos de esta metáfora son nuevos, pero otros tienen una larga tradición en los márgenes y fuera de nuestra cultura. Entre las diversas propuestas la de Baruj Spinoza destaca por su potencia y su actualidad. Este pensador se atrevió ya en siglo XVII a cometer la insoportable herejía de decir que Dios era “toda la naturaleza”. Lo que significaba que eliminar de un solo golpe el Dios trascendente de las religiones, algo que ha resultado perfectamente adecuado al discurso laico que se impuso hacia finales del siglo XIX. Pero la propuesta spinozista era más radical aún: no aceptaba tampoco la trascendencia de la razón y esto ya no le resultó tan fácil de digerir a cultura moderna.

La delicada geometría de su Ética, como la calificó Borges, nada tiene que ver con la geometría analítica creada por Descartes. A diferencia del mundo mecánico rígidamente estructurado en coordenadas cartesianas, Spinoza nos ofrece un universo-diverso completamente entramado y activo. Su pensamiento es dinámico: procede por engendramiento y no por descuartizamiento y recomposición. La naturaleza como totalidad absolutamente infinita se produce a sí misma y contiene toda su producción sin que nada trascienda. La metáfora que expresa esta concepción es la de una red infinita de inter-cambios en la que nada está aislado y en la que toda entidad singular precisa de las demás para existir. Desde la metáfora mecánica solo podemos encontrar átomos aislados que

componen mecanismos relacionándose solo exteriormente, es decir, sin “cambiar su esencia” o, lo que es lo mismo, sin ser afectados en el proceso. En el universo spinoziano infinitas entidades se forman y transforman en su afectarse mutuamente. En términos más contemporáneos podríamos decir que participamos de una gran danza autopoiética (Maturana y Varela, 1990) en la que todo está en continua transformación.

Estamos frente a dos metáforas diferentes y no frente a dos argumentos contradictorios. Spinoza no se opuso al dualismo: jamás entró en sus términos. Su situación era muy diferente a la nuestra pues la modernidad estaba en sus inicios y la dicotomía cuerpo-mente no configuraba la matriz misma de nuestro lenguaje y nuestra cultura. Nosotros tenemos que desandar el camino, o mejor aún, precisamos desadaptarnos pues hemos sido adiestrados en cuerpo-alma en esta estética que es también una ética: un modo de existir que implica formas de pensar, sentir, actuar y valorar.

Siguiendo las huellas de ese hereje de todos los credos podemos empezar a pensar de forma no-dualista, pero es imprescindible hacer el esfuerzo de no cambiar meramente de polaridad: no se trata de pasar de la independencia absoluta a dependencia total, sino de ser capaces de pensar en términos de autonomías ligadas, no disolvemos al individuo en una masa indiferenciada sino que lo concebimos en un proceso continuo de individuación en el intercambio. Este esfuerzo es fundamental pues cada vez que hemos intentado salir del dualismo caímos en un monismo que cercena aún más nuestra experiencia o saltamos hacia un holismo indiferenciado que solo es capaz de concebir la unidad global (todo está en relación con todo) pero sin reconocer la diversidad que la constituye.

En el “universo-red vital” que propongo como metáfora fundante de otro modo de pensar, siguiendo a Spinoza y nutriéndome de los aportes del pensamiento complejo, todo está en relación con todo sin estar con-fundido. En la trama de la vida hay lugar para muchas distinciones, pero es preciso dar cuenta de su relatividad, de su carácter dinámico y de su arquitectura multidimensional. Esto supone ante todo un cambio en las preguntas y no solo una búsqueda de nuevas

respuestas a viejos interrogantes. Ya no se trata de preguntar *qué ES el cuerpo*, sino qué *PUEDE un* cuerpo. Esta forma de interrogarnos nos lleva a pensar la corporalidad como un proceso activo y situado en lugar de presentarnos una imagen arquetípica y fija. No es una pregunta universal sobre “el cuerpo humano”, ni siquiera sobre “un cuerpo” en general sino respecto de un cuerpo aquí y ahora, con una configuración dada en las circunstancias actuales del vivir.

Pasar del lenguaje del *Ser* al del *Poder* requiere una transformación radical de nuestra matriz conceptual que incluye una transformación de los significados y las relaciones que hemos tejido entre las nociones de materia, de espacio, de tiempo, de organización, de sistema, de unidad, de evolución, y también de la forma en que concebimos las relaciones entre lo interior y exterior, lo privado y lo público. El lenguaje se vuelve esquivo: es al mismo tiempo nuestra herramienta productiva fundamental y nuestro obstáculo principal. La gramática no es pura forma sin contenido, como pretenden las concepciones heredadas de la lingüística. Muy por el contrario es una de las formas fundamentales a partir de las cuales damos “textura” al mundo. En nuestra gramática mecanicista las expresiones relacionadas con el poder nos lo presentan sustancializado como si fuera un objeto: el poder se tiene, se acumula, se destruye. También hablamos del poder como si fuera una persona: el poder hace, el poder obliga, el poder somete.

La concepción Spinocista no supone un *poder sustantivo* sino una *potencia-actividad*. En su visión del universo todo lo que existe actúa y por tanto expresa una potencia: desde un grano de arena hasta una multitud, todos podemos algo. Para comprender el gran desafío que implica este modo de pensar es fundamental entender que el lenguaje de la potencia nos es el de la potencialidad. La potencia es ahora, en acto, no es lo que podría ser y menos aún lo que debería, es lo que se efectúa. Tampoco es el lenguaje de la moral, pues la potencia pertenece a lo que existe, no a lo que según las diversas ejes de valoración humana “debería” existir (¿quién es el hombre para decir lo que debería existir?)

Desde esta mirada el cuerpo no es un objeto, sino un proceso de autoproducción en intercambio con el ambiente que es el universo entero, aunque obviamente no todo nos afecta del mismo modo ni con la misma intensidad. El lenguaje de la potencia no admite universales abstractos: solo los seres singulares existentes en acto y tienen potencia. No tiene ningún sentido decir la potencia humana, solo podemos hablar de mi potencia, o de la potencia de Juan. El cuerpo tampoco admite un arquetipo universal, y por lo tanto no puede tener una configuración “normal” pues cada cuerpo es singular y no un caso particular de un población. La singularidad no tiene referentes, no surge de la comparación, ni la admite. La normalidad moderna es el fruto de la estadística y de los imperativos morales. Ambas acepciones se mezclan y confunden en la mayoría de los ámbitos y son parte esencial del modo en que nuestra cultura confunde los productos imaginarios con una realidad independiente y a continuación nos exige sometimiento en nombre del realismo. Abjurar de esta captura realista, típica del imaginario occidental, no nos impide forjar imágenes generales muy útiles

operativamente pero peligrosísimas cuando no las reconocemos como producciones imaginarias y suponemos que son representaciones de una realidad independiente o mandatos de una entidad superior y trascendente (se llame Dios, Moral, o Ciencia).

A diferencia de la tradición platónico-aristotélica para Spinoza la materia misma es potencia. Una concepción completamente diferente a la de Newton, pero curiosamente cercana a la de Einstein y a los desarrollos contemporáneos de Prigogine y otros investigadores que trabajan en el campo de la complejidad. Entre estos últimos es particularmente valiosa la perspectiva que nos presenta Henri Atlan en su extraordinario libro *“Entre el cristal y el humo”*. En él nos advierte sobre el absurdo implícito en seguir sosteniendo el debate entre el mecanicismo y el vitalismo cuando las barreras disciplinarias que separaban tajantemente la física, la química y la biología se están desvaneciendo para dar paso a una físico-química-biológica que ha forjado una concepción de la materia y de la vida completamente diferente a las tradicionales de la filosofía y de la ciencia (Atlan, 1990).

Spinoza desarrolló una arquitectura compleja capaz de proveer una matriz metafórica sumamente potente. Sirviéndonos de ella y de los hallazgos de las investigaciones de las últimas décadas, podemos ir componiendo una nueva cartografía conceptual no dicotómica. En su *Ética*, que no es un tratado de moral, sino un catálogo de diferentes modos existencia, todo lo que existe expresa una potencia y es activo (Spinoza, 1984). Además, al estar el universo completamente entramado esa actividad es siempre inter-actividad en la que todos nos afectamos mutuamente.

La materia misma es a la vez activa y afectiva. Esta afirmación ha de resultar muy extraña para la mayoría de las personas de nuestra cultura luego de varios siglos de adiestramiento mecanicista. Para empezar a comprenderla e incluso “saborearla” es importante volver a situarla, remover los límites que han reducido la potencia del verbo “afectar” a los del sustantivo “afecto”, y le han dado a éste una incumbencia prácticamente reducida al ámbito del melodrama.

Afectar en su significación más amplia es “Producir alteración o mudanza en algo” (Diccionario de la RAE). Una materia afectiva es aquella capaz de afectar y ser afectada. Si le damos este sentido podemos llegar a comprender a Spinoza y a muchos físicos contemporáneos que plantean que la materia no es pasiva sino actividad transformadora. No es fácil para nosotros entender esta nueva metáfora. Se trata de un desafío mayúsculo, que lleva implícita la posibilidad de expandir nuestro pensamiento y potenciar nuestra vida. Einstein fue uno de los pensadores que se atrevió a profundizar en algunos de los aspectos más perturbadores de la concepción spinocista al relacionar la materia y la energía que hasta ese momento nunca habían sido vinculadas. De esa manera revolucionó para siempre nuestra imagen del mundo.

*“Cuánto es que amo a ese noble hombre
Más de lo que podría decir con palabras
Temo sin embargo que el permanecerá solo
Con su propio halo divino”
Albert Einstein sobre Spinoza*

No fue tan grande su soledad pues ese amor fue compartido por hombres tan distintos como Goethe, Freud, Nietzsche, Hegel, Marx, y Bertrand Russell, entre otros. Pero sus enseñanzas recién ahora tienen la posibilidad de ser tomadas en toda su intensidad. El imaginario moderno no podía albergarlas.

La cultura de la pureza, la esencia, la claridad y la distinción, por definición es incapaz de pensar el poder, el afectar y el actuar en la dinámica de la vida pues siempre los sustancializa. La física clásica solo ha podido entender el movimiento como desplazamiento de una esencia inmutable: la alteración estaba fuera del libreto. En las humanidades y el arte porque aceptaron la descripción newtoniana y sólo pudieron pensar los afectos como procesos exteriores al cuerpo.

El divorcio entre la cultura científica y la humanista sostiene la perspectiva dicotómica, aún cuando en las ciencias sociales se ha criticado extensamente al dualismo. Esto es así porque no puede haber una solución unilateral al dualismo que es lo que más habitualmente se ha ensayado. Salir del círculo vicioso de la crítica exige crear lenguajes-percepciones comunes a partir de las cuales será posible crear nuevas metáforas y cartografías.

Las infinitas configuraciones de la corporalidad

La alteración en la naturaleza y la naturaleza de la alteración

Nuestra cultura desde la Antigua Grecia platónica hasta la actualidad se ha caracterizado por dos grandes temores: por un lado el miedo a lo desconocido, a la alteridad, a los “bárbaros” y por otro el recelo frente a lo híbrido, difuso, ambiguo o vago. Hemos sacralizado la pureza y la definición. Por eso hemos perseguido, o invisibilizado el infinito. Borges decía que “*hay un concepto que es el corruptor y desatinador de todos los otros*” (Borges, 1989). ¿Qué es lo que tiene el infinito para ser tan subversivo? El infinito corrompe, altera, “desatina”. No admite límites, trastorna cualquier certeza, disuelve las fronteras, nos pone en contacto con la alteridad. Durante el renacimiento algunos autores intentaron incorporar el infinito a la cultura occidental: a Giordano Bruno el intento le costó la hoguera. Galileo se retractó. Descartes lo domesticó con sus coordenadas. Sólo Spinoza se atrevió a embeberse en el infinito, pero lo hizo con suma cautela para no perder la vida en ello.

Los abordajes contemporáneos de la complejidad están ante el desafío de incorporar al infinito. En relación a nuestras formas de pensarla y habitar la corporalidad el temor a la infinitud y a la alteridad se expresó en la “objetivación del cuerpo”. En el afán de encontrar certezas cadavéricas y que permitieran establecer las distinciones exactas tan apreciadas por los adoradores de la pureza se fue construyendo un noción del cuerpo basada en un supuesto “ideal-normal” puramente mecánico e individual (Foucault, 1986, 2002, Le Breton, 1990; Kuriyama, 2005; Canguilhem, 1978). Como todo lo que existe, esta concepción expresa una potencia que ha hecho existir un modo peculiar de experiencia del cuerpo. Esta experiencia del cuerpo dio de sí algunas posibilidades magníficas, por lo que no se trata ahora de desterrarla al arcón de los errores, sino de reconfigurar globalmente nuestra concepción para hacer lugar a otras dimensiones de la corporalidad.

Antonio Damasio, uno de los neurólogos más destacados de nuestro tiempo, ha publicado recientemente “*En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*”, que es uno de los pasos más serios y consistentes para comenzar a forjar nuevas formas de pensar la corporalidad. Ya en uno de sus libros anteriores “*El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*”, Damasio proponía una concepción muy diferente a la de los paradigmas clásicos respecto al rol, el valor y el significado de la emoción en la vida humana. En este libro cuenta la historia de Phineas P. Gage, que trabajaba como capataz en la construcción del Ferrocarril. Un joven fuerte y sano que según sus jefes era el «más eficiente y capaz» a su servicio, en un trabajo que exigía tanto bravura física como inteligencia. Un día al manipular la pólvora la carga le explota en la cara y un hierro penetra por la mejilla izquierda, le perfora la base del cráneo, atraviesa la parte frontal y sale a gran velocidad a través de la parte superior de la cabeza. Gage habló a los pocos minutos de la explosión y el doctor que lo atendió cuenta que durante el tiempo en que estuvo examinándolo “el señor Gage, estuvo relatando a los espectadores la manera en que resultó herido; hablaba tan racionalmente y estaba tan dispuesto a responder a las preguntas que se las dirigí preferentemente a él y no a sus compañeros que estaban allí” (Damasio, 2001)

Las alteraciones en la personalidad de Gage no eran sutiles. No podía hacer buenas elecciones, y las elecciones que hacía no eran simplemente neutras. Otro aspecto importante de la historia de Gage es la discrepancia entre el carácter degenerado y el estado intacto de varios instrumentos de la mente: atención, percepción, memoria, lenguaje, inteligencia.

Antonio Damasio

Lo “extraordinario”, desde el punto de vista de las expectativas del pensamiento dicotómico, es que Gage resultara “completamente normal” desde el punto de vista de los test de inteligencia y sin embargo fuera totalmente incapaz de tomar buenas decisiones para su vida. Tan fuera de lo esperado fue esta discrepancia entre una “inteligencia de test” normal y una “inteligencia vital” casi nula que tuvo que pasar un siglo hasta que pudo empezar a pensarse. Mientras tanto “los debates científicos que generó el relato de Phineas Gage se centraron en el tema de la localización del lenguaje y del movimiento en el cerebro.” (Damasio,2001). Esta restricción, que ni siquiera fue notada como tal, se debió a que tanto las emociones como su carácter social no son parte de la noción mecánica de inteligencia que está totalmente dissociada de nuestra existencia corporal.

A partir del estudio del caso Gage y muchos otros que le permitieron comprender el rol fundamental que tienen las emociones en la toma de decisiones Damasio comenzó a componer una nueva cartografía de la relación cuerpo-mente que lo llevó a encontrarse con Spinoza.

Detengámonos un instante en la definición de emoción de la Real Academia:

“Alteración del ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, que va acompañada de cierta conmoción somática”. Tal vez no nos llame la atención de tan acostumbrados que estamos a ella. Sin embargo, es notorio como supone que lo “normal” es un ánimo “neutro” que resultaría alterado por la emoción. Menuda paradoja que de tan difundida resulta invisible: ¿qué clase de ánimo es aquel que no tiene animación? ¿no es un contrasentido pensar un ánimo imperturbable? Por otra parte la emoción se presenta en la definición como separada del cuerpo pues la Real academia nos informa que la alteración “va acompañada” de un efecto corporal. Nos preguntamos entonces: ¿dónde sucede el emocionar?

Por mucho tiempo las pasiones han sido condenadas como factor de turbación o de pérdida temporal de la razón. Signo manifiesto de un poder extraño para la parte mejor del hombre, dominarían a éste, distorsionando la clara visión de las cosas y desviando la espontánea propensión al bien. Agitado, el espejo de agua de la mente se enturbiaría y se encresparía, dejando de reflejar la realidad e impidiendo al querer discernir alternativas para las inclinaciones del momento. Remo Bodei (1995)

El emocionar como actividad vital fue separado del cuerpo y pasó a ser concebido como un proceso puramente mental perturbador. El estado ideal de la mente se nos presenta como un espejo perfecto, entendiendo la perfección como imperturbabilidad ya que como hemos visto la “alteración” es vista como defecto, anormalidad, des-gracia. La óptica misma fue desprovista de toda corporalidad y resultó a su vez depurada, privada de su materialidad para reducirla a pura geometría, y aún ésta fue comprimida para albergar exclusivamente lo claro y distinto, lo definido y lo regular.

Damasio no es el único médico-investigador que ha intentado componer otros paisajes de la corporalidad, aunque es cierto que aún son una minoría pequeña. Oliver Sacks, también se ha embarcado en esta navegación, y en sus extraordinarias historias clínicas nos presenta una comprensión de lo humano, del cuerpo y de la enfermedad muy diferentes a las del modelo hegemónico. La historia de Virgil, un ciego que “recupera” la visión tras una operación resulta conmovedora y sumamente ilustrativa de la diferencia entre la concepción mecanicista y una mirada compleja de la corporalidad.

Uno no ve, siente o percibe aisladamente: la percepción va siempre vinculada al comportamiento y al movimiento, a alargar el brazo y explorar el mundo. Ver es insuficiente, también se debe mirar.

Cada mañana, abrimos los ojos a un mundo que hemos pasado toda una vida aprendiendo a ver. El mundo no se nos da: construimos nuestro mundo a través de una incesante experiencia, categorización, memoria, reconexión. Pero cuando Virgil abrió su ojo, tras estar ciego durante cuarenta y cinco años –habiendo tenido poco más que la experiencia visual de un bebé, y ésta ya perdida hacía mucho tiempo–, no había recuerdos visuales que sustentaran su percepción; carecía del mundo de la experiencia y del significado. Veía, pero lo que veía no tenía coherencia. La retina y el nervio óptico estaban activos, transmitían impulsos, pero el cerebro no les encontraba sentido...” Oliver Sacks (1997)

¡Qué diferencia con las concepciones puramente ópticas que nos inculcan!

Toda la investigación neurofisiológica contemporánea nos muestra una imagen muy diferente a la de la visión como imagen especular (en la retina o en la corteza visual). Sin embargo, es tan fuerte el peso de la herencia mecánica, la potencia y la inmensa presencia de sus imágenes “claras y distintas” en nuestra vida cotidiana y en las prácticas profesionales, que nos cuesta un inmenso esfuerzo de pensamiento buscar otras formas de comprender nuestra propia experiencia como cuerpos.

Tanto Damasio como Sacks nos muestran otras posibilidades para comprendernos como cuerpos vivos: la toma de decisiones que suele considerarse como puramente racional es un proceso modulado emocionalmente y la visión no es un proceso puramente óptico sino afectivo y cultural: aprendemos a ver con otros y en un entorno dado.

Como sostiene Humberto Maturana:

“Todo el vivir ocurre desde el emocionar como fundamento. No hay vivir sin emoción porque la emoción es, desde la operacionalidad vivir, la configuración dinámica de la corporalidad(...)” (Maturana, 1990).

En los mamíferos la forma de ser afectados tiene siempre una faceta emocional. Lo que nos afecta nos con-mueve, nos cambia, nos transforma, a veces muy sutilmente, en ocasiones, dramáticamente. No hay un estado emocional neutro ¿cuál sería la escala que definiría esa neutralidad?. Tampoco hay “estados” emocionales, sino devenires según la melodía emocional de la cultura: la emoción no es un proceso meramente fisiológico pertenece al dominio vincular.

Para poder romper los límites que impone el mecanicismo al cuerpo y entender más profundamente la dimensión social y afectiva de la corporalidad puede resultar útil un breve recorrido que nos permita conocer diversas tentativas de romper el cerco atomista-individualista.

La física clásica-newtoniana solo era capaz de pensar sistemas cerrados. En la mitad del siglo pasado la teoría General de Sistemas generó una primera brecha al permitirnos pensar en términos de Sistemas Abiertos, aunque siempre desde un punto de vista exterior (Berthalanfy, 1988). La Cibernética amplió la perspectiva al concebir los sistemas de regulación no-lineales (Wiener, 1998) y finalmente la Cibernética de segundo orden abrió las puertas de la complejidad al concebir la autoorganización en intercambio con el ambiente y reconocer el bucle que engloba al observador y lo observado (Najmanovich y Droeven 1997).

En las últimas décadas la fisiología misma ha empezado a pensarse desde la perspectiva interactiva:

“Las investigaciones de la fisiología de la afinidad nos dicen ahora que el vínculo penetra hasta el centro neural de lo que significa ser humano” Lewis et.al (2001)

Hablar en términos de sistemas abiertos implica en primer lugar una paradoja: el sistema como tal es una organización determinada. Esto nos hace imaginar más bien circuitos cerrados, y sin duda, algunas facetas de los procesos corporales tienen esa forma. Sin embargo, es perfectamente factible que en el recorrido se produzcan intercambios de muchos tipos. Al mismo tiempo la dinámica global puede resultar afectada por otros fenómenos externos al circuito pero no independientes del proceso, como la resonancia.

Thomas Lewis, Fari Amini y Richard Lannon (2001) plantean que *“El sistema nervioso de los mamíferos depende para su estabilidad neurofisiológica de un sistema de coordinación interactiva (...) A este intercambio de sincronización mutua lo llamamos regulación límbica. (...) como la fisiología humana es (al menos en parte) una disposición de circuito abierto, un individuo no gobierna todas sus funciones. (...) Este diseño del circuito abierto significa que, de forma significativa, las personas no pueden ser estables por sí mismas; no es que deban o no deban, es que no pueden”*.

En estas nuevas cartografías de la corporalidad que están emergiendo en las últimas décadas nos encontramos con cuerpos se gestan en la biología, se desarrollan en el intercambio permanente con su medio ambiente, se modulan mutuamente en los encuentros afectivos, a los que damos sentido según los hábitos, los juegos relacionales y de lenguaje de nuestra peculiar cultura, que a su vez contribuye a modelar la forma de vida corporal.

Somos seres autónomos pero ligados indisolublemente a la red activa y afectiva que engloba a todo el universo. Los límites de nuestro cuerpo son los de nuestra potencia. Ampliar nuestras cartografías es un modo extender nuestras fronteras, de incorporar nuevas formas de afectar y ser afectados, que nos permitirán hacer más intensa y grata la relación con el mundo al que pertenecemos.

Bibliografía.

Atlan, H. *"Entre el cristal y el humo"*, Ed. Debate, (1979), Madrid,1990.

Bodei, R. "Una Geometría de las pasiones", Muchnik, Barcelona, 1995.

Bertalanffy, L. von, "Teoría general de sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones", Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1988.

Borges, J. L. "*Historia de la eternidad*". Emecé, Buenos Aires, 1989.

Canguilhem, G.

"*El conocimiento de la vida*", Anagrama, Barcelona 1976.

"*Lo normal y lo patológico*", Siglo XXI (1966), México, 1978.

Damasio, A. "*El error de Descartes*", Ed. Crítica, Barcelona, 2001.

"*En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*" Ed. Crítica, Barcelona, 2005.

Einstein, A. citado en **M. Jammer,** "Einstein and Religion, Univ. Princeton Press, New Jersey. 1999.

Foucault, M.

"*Vigilar y Castigar*", siglo XXI, Mexico, 1986.

"*Hermenéutica del sujeto*", Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Kuriyama, S., "*La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*", Siruela, Madrid, 2005.

Lakoff, G y Johnson,M. "*Metáforas de la vida cotidiana*", Cátedra, Madrid, 1991.

Le Breton, D. "*Antropología del cuerpo y modernidad*"(1990), Nueva Visión, Buenos Aires, 1995

Lewis, T., Amini, F., Lannon, R. "*Una Teoría general del amor*" RBA Libros, Barcelona, 2001.

Lizcano, E. (2009) "*Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*" Biblos, Buenos Aires, 2009.

Maturana, H.. "*Emociones y lenguaje en educación y política*", Hachette, Santiago de Chile, 1990.

Maturana, H y Varela F. "*El árbol del conocimiento*", Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990.

Morin E. "*El Método*" volúmenes, Ediciones Cátedra Madrid. 1977

Najmanovich, D.

"*El juego de los vínculos: subjetividad y redes figuras en mutación*".
Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2005.

"La organización en redes de redes y de organizaciones" en Pablo González Casanova (Coord.) "*La historia crítica en el mundo actual Colección Conceptos Fundamentales de nuestro tiempo*" Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México, 2008.

"*Mirar con otros ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*",
Biblos, Buenos Aires, 2008.

Najmanovich, D. y Droeven, J.

"De la Cibernética a la Complejidad: el devenir de la reflexión", en Droeven, J. (comp) "*Más allá de pactos y tracciones. Construyendo el diálogo terapéutico*". Ed. Paidós, Buenos Aires, 1997.

Sacks, O. "*Un antropólogo en Marte*", Anagrama, Barcelona, 1997.

Spinoza, B.

"*Ética demostrada según el orden geométrico*". Editorial: orbis-hispamerica. 1984

"*Espistolario*" Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1950.

Wiener, N "*Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*" Barcelona, Tusquets, 1998.