

Arturo Rico Bovio

**LAS FRONTERAS
DEL CUERPO**
Crítica de la corporeidad

EDICIONES
ABYA-YALA
1998

LAS FRONTERAS DEL CUERPO

Crítica de la corporeidad

Arturo Rico Bovio

Serie Pluriminor

Primera edición, octubre de 1990, México

Segunda edición, marzo de 1998, Quito

Ediciones Abya-Yala

12 de Octubre 14-30 y Wilson

Casilla: 17-12-719

Teléfono: 562633 / 506-247

Fax: (593-2) 506-255

E-mail: editorial@abyayala.org

Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-372-1

Impreso en Quito-Ecuador, 1998

Datos del Autor: Arturo Rico Bovio, nacido en Chihuahua en 1944, hizo sus estudios en Derecho, Filosofía y Letras Españolas. Es autor de diversos ensayos filosóficos y de obras varias de poesía y cuento. Sus trabajos han aparecido en antologías y revistas nacionales y del extranjero.

PRESENTACION

*Claudio Malo González**

En 1997, la humanidad fue impactada por un acontecimiento de grandes proporciones: un equipo de científicos escoceses dirigido por el Dr. Ian Wilmut del Instituto Roslin de Edimburgo logró la clonación de una oveja. El nombre Dolly ocupó las primeras páginas de los periódicos del mundo y su apacible imagen hizo presencia en los horarios “pico” de los programas de televisión.

Los avances en el campo de la Biología han sido gigantescos en la segunda mitad de este siglo habiéndose desarrollado a paso avasallador la Ingeniería Genética. Ya se había logrado la clonación de ranas, pero su pequeñez y lejanía con relación a la especie humana hicieron poca noticia. Pero un mamífero de la magnitud de la amigable oveja al ser clonado sacudió al mundo.

Las barreras biológicas que obstaculizaban la clonación de seres humanos cayeron, desatándose inmediatamente una intensa polémica sobre todo cuando un científico norteamericano anunció que iniciará un proyecto en este sentido. El Primate Research Center de Oregón clonó dos monos. El Papa, que meses antes en una tardía declaración había aminorado sustancialmente las reticencias de la Iglesia Católica frente a la Teoría de la Evolución de las Especies iniciada y consolidada en el siglo pasado por el satanizado Charles Darwin, al tomar conciencia de la cer-

* Antropólogo y profesor universitario. Dr. Honoris Causa por la Universidad de Carolina del Norte. Director del Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP). Ex ministro de Educación y Cultura del Ecuador.

canía entre el mono y el hombre se pronunció fuertemente contra la clonación de seres humanos por razones éticas. Pronunciamientos similares hicieron otras personalidades del mundo, entre ellas el Presidente Clinton de los Estados Unidos, al igual que la Organización Mundial de la Salud.

Una vez más, con enfoques diferentes, el cuerpo humano logró protagonismo en la discusión internacional. Si nos limitamos a los cenáculos humanísticos, teológicos y filosóficos del Hemisferio Occidental, con arrogancia y prepotencia el cuerpo ha sido muy mal tratado. La contraposición radical planteada por Platón entre el mundo de las ideas -espíritu- y la materia -cuerpo-, con altos y bajos se ha mantenido. Axiológicamente, al espíritu se lo considera depositario de las bondades y virtudes y a la materia emporio de los vicios y males. El Mito de la Caverna nos muestra a nuestros cuerpos como burdos y pesados lastres que de manera insuperable nos impiden acercarnos al mundo de las ideas del cual forman parte nuestras almas, aprisionadas, cual en inmundas mazmorras, en nuestros cuerpos.

En el mundo griego, mediante expresiones artísticas y el aliento al ejercicio corporal se pretendió llegar a algún equilibrio sintetizado en la repetitiva frase “mente sana en cuerpo sano.” Durante la Edad Media la execración del cuerpo llegó a niveles casi sin precedentes en el mundo. Se propició su castigo y la autoagresión a través de la penitencia y la mortificación se consideró un camino necesario para superar el pecado al que nuestro cuerpo necesariamente nos conduce y lograr los eternos goces del espíritu en la otra vida.

Arturo Rico Bovio en este libro lo reivindica, no con un criterio hedonista que exalta los placeres materiales como fuente única de felicidad, sino realizando un serio y profundo análisis de esta realidad. Resultado de un muy largo proceso de evolución el ser humano tiene un cuerpo diferente al de los demás animales. En el hombre las dife-

rencias implican un salto hacia adelante de un universo en el que el instinto, más ligado a lo biológico, deja de tener un papel protagónico en la vida que comienza, en buena medida, a estar regida por la cultura que es una creación colectiva del propio hombre, dándose una secuencia de ida y vuelta: el hombre crea la cultura, pero a la vez condiciona su vida a aquello que él creó.

En más de una ocasión hace referencia al proceso de hominización tan caro a Teilhard de Chardin, uno de los filósofos-científicos-teólogos de este siglo que de manera más lúcida intentó una comprensión cabal del ser humano. La evolución de las especies da lugar a la aparición de entes biológicos cada vez más complejos y se caracteriza por una permanente ampliación del ámbito de lo que, en términos tradicionales, denominamos psicológico y una creciente importancia de su papel en el comportamiento. En el hombre ocurre el gran cambio; el espacio de lo síquico llega a un estado de desarrollo tal que supera al de lo biológico- instintivo, pasando este último a un nivel de subordinación. Por supuesto que los instintos no desaparecen, pero funcionan condicionados por el siquismo superior e insertos en las creaciones colectivas y colectivizadas que denominamos cultura.

Nuestra realidad última se encuentra en el cuerpo. Sin pretender polemizar sobre la existencia de una vida diferente que se inicia luego de la muerte física, cuya existencia es aceptada de muy diferentes maneras en casi todas las culturas, la muerte -que no es otra cosa que el agotamiento definitivo de las peculiaridades biológicas que mantienen la vida- ha sido y sigue siendo una de las mayores preocupaciones de la humanidad. Los científicos han gastado gigantescas cantidades de energía para postergarla al margen de las limitaciones en que ella se da y de su sujeción a condicionamientos médico-técnicos de toda índole.

Si un cuerpo humano aparece en la tierra hay que poner todos los esfuerzos para que se desarrolle en las mejores condiciones posibles y para que su existencia se prolongue el mayor tiempo, pero a su vez patrones culturales de las sociedades urbano industriales desarrolladas apoyados por avances médicos toman toda suerte de preocupaciones para limitar la aparición de nuevos cuerpos humanos. El fenómeno que hoy se denomina “encanecimiento del mundo” y que se agudiza a medida que el desarrollo avanza, no es sino una afirmación de la importancia que el cuerpo tiene en la vida dentro de un contexto egoísta por decir lo menos.

Aunque productiva y mentalmente se dé en el cuerpo humano un creciente deterioro, hay que agotar todos los esfuerzos para que la muerte biológica ocurra lo más tarde, a la vez que, para que esa larga vida disfrute de las mejores condiciones materiales es preciso limitar su aparición. Paul Kennedy en su obra *Hacia el Siglo XXI* nos habla de los enormes y crecientes costos de los últimos años de vida en los grandes países que se esfuerzan en incrementar la expectativa vital mediante un ilimitado aumento de la tercera edad, a la vez que en el universo del subdesarrollo la carencia de elementos para satisfacer necesidades básicas da lugar a que enormes cantidades de cuerpos humanos interrumpen su trayectoria por la vida en sus inicios o en etapas tempranas. Lo comentado testimonia una forma de culto al cuerpo, aunque deje de tener los encantos culturalmente aceptados y se convierta de una creciente fuente de preocupaciones y “necesidades poco necesarias.”

La rebelión siempre condenada a la derrota ante la ineludible evidencia de la muerte, no es un fenómeno propio de nuestros días. Dentro de nuestro Hemisferio Occidental recordemos las proezas de los alquimistas para, entre otras cosas, descubrir la panacea que acabe con todas las enfermedades y el casi obsesivo afán por encontrar la

fuente de la eterna juventud en cuya búsqueda, en nuestro continente, perdió la vida Ponce de León.

A la tendencia a dicotomizar la materia limitada al cuerpo y el espíritu que correspondería al siquismo superior, se añade entender la cultura como una tercera instancia o dimensión de la vida humana. En este enfoque fragmentarista, el cuerpo lleva la peor parte. Arturo Rico Bovio cambia el enfoque y considera estas dimensiones con un criterio unitario-holístico para usar un término muy en boga- lo que enriquece la condición humana que, querámoslo o no, se centra en el cuerpo arrancando de él lo síquico superior y lo cultural como extensiones de lo somático que rompe las fronteras físicas y se prolonga comprensiva y creativamente hacia el mundo exterior. Cada uno es una persona, pero esa persona no se la puede comprender sino a través de la interrelación con los otros a mediante la posibilidad que tenemos de crear y manejar símbolos utilizando el invento mayor de la humanidad: el lenguaje.

Los anatomistas han estudiado al cuerpo humano en su enorme complejidad física siguiendo la secuencia átomos, moléculas, órganos y cuerpo; los biólogos han profundizado cada vez más en su funcionamiento con el auxilio de la química que alcanza posiciones cada día más estelares. Los neurólogos develan año tras año los secretos del cerebro y del sistema nervioso evidenciándose cada vez más la creciente interrelación entre lo biológico y el siquismo superior superando la tradicional separación entre la “vil materia” corporal y el espíritu cuya expresión máxima se atribuía a la razón. La clásica división de los fenómenos síquicos en racionales emocionales y volitivos pierde terreno como lo demuestra Daniel Goleman en su obra *Emotional Intelligence*. Los médicos cada vez manipulan con mayor eficiencia al cuerpo para detener su proceso de deterioro e inclusive cambiarlo realizando acciones que hace no mucho se las habría considerado “contra natura” como cambiar el sexo a personas recurriendo a la cirugía y la en-

doctrinología. La controvertida ingeniería genética es otra área cuyos avances intranquilizan a los que sostienen la intagibilidad de lo que denominan espíritu.

De todas maneras los avances científicos no han logrado superar la arbitraria separación del ser humano de la naturaleza en medio de la que se desenvuelve. La para entonces genialmente acertada división que hizo Descartes entre sustancia pensante y sustancia extensa aún pesa en las relaciones del hombre y su múltiple entorno con efectos seriamente desequilibrantes. En su obra *El Reencantamiento del Mundo*, Morris Berman afirma que “La ciencia y la tecnología moderna no solo se basan en una actitud hostil hacia el ambiente, sino que también en una represión del cuerpo y del inconsciente.” Plantea luego la necesidad de aproximarnos a la realidad global reconociendo la conciencia participativa en su conocimiento y cualquier otro tipo de relación. “El meollo de tal aprendizaje es el concepto griego de *mimesis*, de identificación visceral-poética-erótica”.

En esta obra de Rico Bovio el cuerpo, en cuanto realidad radical, es el eje de la participación integral ya que de él dimanan y a él convergen las múltiples manifestaciones de lo real. Lo biológico, lo psicológico, lo antropológico, lo semiológico, lo sociológico y lo político van y vienen por este libro integrándose armónicamente en lo filosófico. La Filosofía ha sido calificada de madre de las ciencias en la medida en que de ella, cual ramas que brotan de un gran árbol, salieron. En esta obra podemos hablar de un retorno al seno materno para reintegrarse en el cuerpo.

Como todo ser vivo tenemos para mantenernos en esa condición de salirnos hacia fuera para incorporar elementos exteriores y garantizar la subsistencia y la reproducción. En los animales Ortega y Gasset afirma que esta relación se agota en la alteración, en el sentido de que lo otro guía el comportamiento al proyectar estímulos. el hombre tiene la posibilidad de ir más allá y, mediante su

capacidad de ensimismamiento, es decir de volver sobre sí mismo con lo que tomó de fuera, analizar aquello que capturó y regresar para, mediante estrategias generadas en su interior, modificar y transformar lo que está fuera.

Nuestra creatividad se manifiesta en las ciencias y técnicas que modifican los entornos constructiva o destructivamente y en el arte cuando plasmamos en objetos que están fuera -de- mí lo que en nuestro interior procesamos deleitable y deleitosamente. Pero todo este ir y venir, construir y destruir se centra en el cuerpo al que buscamos adecuarlo de la mejor manera posible a la realidad modificándola, engalanándola, embelleciéndola.

Quito, marzo de 1998

PROLOGO

Hace poco más de ocho años, en agosto de 1982, para ser exactos, participaba en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana en Bogotá y me tocó asistir a escuchar una ponencia del malogrado joven filósofo colombiano Fabio Lozano,* titulada: "El cuerpo, una realidad alienada." La exposición, pese a su brevedad -apenas cinco cuartillas- despertó el interés de los concurrentes, pues entrevimos que se abría un importante derrotero para el filosofar nuevo de América Latina. Los comentarios favorables no se hicieron esperar, excediendo, con mucho, los estrechos márgenes de aquella tarde.

La semilla quedó en algunos de los asistentes a la sesión. María Luisa Rivara de Tuesta, del Perú, a raíz de esa coyuntura inició la revalorización de Merleau-Ponty, antecedente básico del filosofar en torno al cuerpo. Arnaldo Esté, de Venezuela, ofreció realizar algunas aplicaciones concretas a la realidad latinoamericana. Por mi parte este texto es una primera contribución a lo que debería ser un quehacer conjunto, compartido, para impulsar el desarrollo del discurso filosófico de la corporeidad, solidario de las inquietudes expresadas por la Filosofía de la Liberación en nuestro continente.

Cuando asistí a aquel Congreso me encontraba trabajando en una teoría de las necesidades, su repercusión axiológica y el sentido antropológico del espacio y el tiempo, cuestiones todas que exigían una consideración de conjunto sobre el Hombre. La noción de "cuerpo" era la pieza justa, el concepto adecuado para servir de puente entre éstos y otros temas del momento, como el problema

* Fallecido trágicamente un año más tarde

de la liberación de nuestros pueblos del yugo de la dependencia neocolonial.

El cuerpo, término extrañamente postergado por la filosofía occidental, en el mejor de los casos había sido empleado para cumplir con tareas menores; o lo tomaban en consideración los filósofos dualistas con una franca intención discriminatoria, para denotar la parte física del ser humano, o los monistas materialistas para referirse al hombre como una máquina formada exclusivamente de elementos materiales. Ambas posturas tendían igualmente a menospreciar las posibilidades de esta categoría filosófica; ¿habría algún camino para reivindicarla y revitalizarla? y aunque fuese posible, ¿tendría utilidad práctica y justificación teórica el hacerlo?

Asistimos en el presente siglo al desarrollo de un interés cultural desmedido en torno al cuerpo, apreciado físico-biológicamente, la sociedad industrial, con su despegue tecnológico, amplió infinitamente el campo de producción de bienes de consumo, abarcando los más variados aspectos de nuestra vida pública y privada. Tal proceso fue acompañado por el “descubrimiento” de un sinnúmero de propiedades corporales, rescatadas por la investigación científica y muy hábilmente manejadas por la publicidad comercial. El desarrollo de la fotografía, el cine y la televisión, se ocuparon de generar el milagro, mediante la entronización del culto a la imagen visual del cuerpo humano.

La preocupación por el cuerpo “visible”, no sólo invade hoy nuestras prácticas alimenticias y de higiene, el vestido, la construcción, el transporte y muchas más, encaminadas a consagrar una cultura híbrida del trabajo y el placer; también produjo una extensa literatura en torno a cuestiones corporales, tales como el deporte, la dietética, la sexualidad, el lenguaje del cuerpo, la medicina natural y tantas otras. El tema del cuerpo se ha vuelto cotidiano, abarcando desde artículos periodísticos sobre cosmetología y modas, hasta libros de psicología que presentan sofis-

ticadas terapias corporales. ¿No sería todo ello razón suficiente para efectuar una crítica filosófica de la corporeidad?

La solución se presentó con algunas de las sugerencias del trabajo de Fabio Lozano. Aun cuando mencionaba lo psíquico y lo corporal, diferenciándolos, con un claro resabio de la formación cristiana que separa ontológicamente el alma y el cuerpo, apuntó en un párrafo: “El cuerpo es la unidad de lo biológico, lo material, lo creativo y lo cultural, estratos que como un todo se conjugan para formar la corporeidad de la persona y que se manifiesta como una complejidad abierta a lo histórico.”

¡El cuerpo podía ser reinterpretado como la totalidad del hombre, incluso lo psíquico! ¿Y por qué no?, ¿no era esa la dirección hacia la cual venían apuntando las investigaciones recientes sobre el hombre y mis propios estudios?

Los años siguientes me dediqué a revisar una selección de la extensa bibliografía relacionada con el tema, escrita a partir de Marx y Freud. Muchas obras no versaban directamente acerca del cuerpo, pero lo suponían y adquirían nuevas dimensiones al resaltar este concepto.* Otras eran tan expresas que parecían decirlo todo.** No obstante, el enfoque usual caía dentro de los dominios de la Psicología. Faltaba, pues, un tratamiento más estrictamente filosófico.

Durante todo este tiempo he venido presentando los resultados obtenidos en diversos ensayos y participaciones públicas, para buscar la retroalimentación de la crítica; la opinión ha sido favorable y las aplicaciones parecen ser útiles. Me vi, finalmente, en la necesidad de articular un solo texto, para conjuntar los elementos dispersos y dar mayor coherencia a mi personal teoría de la corporeidad.

* Como es el caso de los estudios de Hall sobre proxémica.

** Cfr. Michel Bernard, *El cuerpo* (ver bibliografía).

Este es el producto de ese esfuerzo, limitado y provisional, pues ¿quién puede envanecerse de haber concluido de una vez y para siempre su reflexión filosófica? La relatividad del filosofar, sus rasgos de perpetuo ensayo, de bosquejos a medio concluir, son notas distintivas de un conocimiento muy ambicioso y obsesivamente autocrítico. Sólo la muerte puede poner un límite natural a la inquietud indagativa de un hombre; de parar antes, mostraría fehacientemente la vanidad, los cortos alcances y su consecuente incapacidad para continuar en la labor de armar un saber que se va integrando históricamente.

Además, por sus mismos postulados, la crítica de la corporeidad habrá de ser forzosamente un discurso filosófico incompleto, abierto, donde deberán confluir múltiples aportaciones oriundas de culturas y personas distintas y en diálogo multidisciplinario permanente. No hay aquí una búsqueda sobre los derechos de paternidad intelectual de esta orientación filosófica, porque se trata de la misma prosecución del autoconocimiento que ha movido al hombre desde su origen evolutivo, pasando por las antiguas tradiciones orientales y occidentales y presente en el pensamiento judeo-cristiano hasta desembocar en los moldes modernos de la fenomenología existencial. Intentar el inventario de antecedentes excedería los límites del actual trabajo. Haré por tanto únicamente las referencias indispensables, ahí donde la deuda sea mayor para con pensadores específicos.

Quede, en consecuencia, la validez de las tesis sugeridas a merced del tiempo y a consideración del propio lector.

INTRODUCCION

La presente obra tiene como propósito el exponer una reflexión filosófica actualizada sobre el cuerpo. Aunque se exhiben algunos de los antecedentes más importantes generados en las últimas décadas a resultas de esta dirección del filosofar, se aboca a desplegar preferentemente las tesis del autor, sin afán de entablar polémica con posiciones distintas.

Mueve al expositor la convicción de que nuestra época exige, con mayor urgencia a otras, la reformulación de la idea del hombre para fundar con su concurso un sólido sistema axiológico. No es éste el único periodo de la historia en el cual ha sufrido una fuerte crisis la cultura occidental, pero tal vez sí sea el más grave, atendiendo al poder destructor acumulado por el ser humano, mismo que amenaza destruir, en sólo un momento de extravío, todo lo creado durante casi treinta siglos de civilización.

La filosofía ha oscilado siempre entre los polos de la admiración y de la angustia. El sentirse pasmados ante la naturaleza despierta la inquietud filosófica, tanto como la desesperación de una vida sacudida por conflictos o una sociedad en vías de desintegración. En un caso se filosofa por plenitud y en el otro por insuficiencia. Ambas coyunturas muestran la inclinación natural del hombre a comprender cabalmente las circunstancias de su existencia y a orientarse en ellas por medio de un conocimiento radical que desborda los límites de la explicación de causa a efecto.

La vocación por el autoconocimiento distingue al quehacer filosófico desde sus orígenes. Mientras las ciencias son extensiones cognoscitivas que nos permiten ope-

rar con mayor eficacia sobre el mundo natural, la Filosofía indaga qué somos y qué podemos hacer para orientar nuestros actos respecto a los seres con quienes interactuamos. Aun cuando no todo filosofar sea antropológico o acciológico, el tema del hombre está presente en cada uno de sus cuestionamientos, por el simple hecho de ser posiciones e interpretativos de los fenómenos estudiados. Así se trate de Metafísica, Epistemología, filosofía de la Historia o de la Ciencia, la reflexión se formula desde algún lugar y a partir de alguien, de modo que procede desembocar, como último reducto de la indagación, en una teoría del sujeto cognoscente, actuante y sintiente.

Una concepción del cuerpo, cuya inquisición comience por revisar el contenido semántico de dicho término, puede abrir nuevas vías de solución a muchas de las inquietudes y problemas de la época. Quien esto escribe se plantea la hipótesis de que quizá deriven, en buena medida, de la incomprensión de la naturaleza humana. Aferrarnos a la idea de un espíritu incorruptible, ajeno a la corporeidad orgánica, puede ser tan nocivo como negar toda clase de esencia humana, para descargar nuestro ser en factores circunstanciales e históricos. Si nada hay permanente en la condición del hombre, cualquier invocación de valores universales queda sin soporte, se desvanece. Pero postular como núcleo humano una substancia ajena al mundo real nos predispone a desertar de la vida. La única conclusión coherente deberá entonces conciliar lo constante y lo variable de nuestra especie, sin violentar los conceptos con argucias lógicas ni dar la espalda a la cotidianidad. Y aunque duela reconocerlo y se lastime el orgullo de más de un filósofo, a menudo las respuestas más sencillas resultan ser las únicas acertadas.

Así sucede con el cuerpo. Siempre ha estado allí, presente como el mundo testigo de nuestras búsquedas, reducido en la interpretación cultural a sólo una de sus facetas, la visible. Hay sin embargo la posibilidad de enrique-

cer su sentido con otras perspectivas diferentes y ponerlas a prueba. De hecho, así ha pasado con este concepto en el cambio de tiempos y culturas. Una tentativa más no es por lo mismo inusitada, sino acorde con el desarrollo del pensamiento humano.

Entre los varios instrumentos teóricos con cuyo auxilio se buscará el cambio semántico, destacaremos el supuesto evolucionista y el discurso filosófico de la liberación. Del Evolucionismo proviene la convicción de que para concebir al hombre adecuadamente y encontrar sus nexos y diferencias con los restantes seres del mundo, es menester contemplarlo en la óptica de su origen. De la Filosofía de la Liberación deriva el compromiso de hacer del filosofar sobre el cuerpo no un saber por el saber mismo, sino el conocimiento al servicio de la transformación de las condiciones de vida del ser humano.

Para alcanzar sus objetivos el libro se divide en cuatro secciones. En la primera se presentan argumentos generales para sensibilizar al lector y mostrarle las posibilidades y ventajas de una crítica de la corporeidad, poniendo en evidencia la insostenible idea del cuerpo vigente en nuestra cultura. Al final se incluyen algunos de los derroteros filosóficos más recientes en torno a la corporeidad. En la segunda parte se expone la teoría formulada por el autor, haciéndose énfasis en la clarificación de las categorías empleadas y dejando para un momento posterior el profundizarlas. La tercera aplica esas nociones a tópicos muy amplios, tales como la cultura, la naturaleza, la historia y los valores. En la última se ejemplifica la interpretación del cuerpo sugerida, recurriendo a nuestra realidad inmediata latinoamericana.

Se habría optado por extender la indagación a otras coordenadas geográficas, si ésta fuese nuestra experiencia corporal directa. Recurrir a la información tamizada por la consciencia de otros estudiosos: periodistas, ensayistas e historiadores, sería poco confiable, sobre todo si se cuenta

con escasos elementos vivenciales para enjuiciar su validez. De cualquier manera se impone extender en un futuro próximo el horizonte de aplicación de las tesis propuestas, labor en la que será indispensable contar con la ayuda de un equipo interdisciplinario.

Aparecerá en las siguientes páginas una convención lingüística adoptada por el autor, quien para mayor claridad de la exposición emplea la palabra “consciencia”, para denotar todo “darse cuenta” en el que participen diversas facultades biológicas y psíquicas y “conciencia”, para la censura moral o “superego”, en el sentido freudiano.

Resta invitar al lector a configurar un espacio de reflexión sin defensas ni prejuicios en torno a las ideas sugeridas. Como podría parecer que vulneran algunas de las creencias arraigadas en la tradición cristiana occidental, es natural esperar que provoquen resistencia. Más adelante se verá que no pretende afectar las creencias religiosas, sino únicamente modificar una categoría de uso común, cuya inadecuada conceptualización ha dado pie a múltiples y muy peligrosas distorsiones culturales.

Según se puntualiza en el capítulo relativo a las cuestiones epistemológicas, las teorías valen mientras permiten efectuar aplicaciones provechosas a las prácticas humanas. Pero no se trata de incurrir en el planteamiento del pragmatismo clásico, porque difiere de él en que estima útil solamente aquello que sirve la especie y no al interés egoísta individual. Para construir un conocimiento realmente conveniente al hombre, deberá estar orientado conforme a su naturaleza. La mejor prueba de ello será si demuestra en el ejercicio ser favorable al desenvolvimiento integral y armónico del ser humano.

I. Capítulo
EL PRIMADO DEL CUERPO

EN TORNO A LA PALABRA “CUERPO”

Las palabras, mediante sus contenidos conceptuales, son a manera de bastones con los cuales nos movemos tanteando en el mundo de los objetos y estableciendo una serie de claves para nuestra comunicación. En veces, pero no siempre, nos auxilian eficazmente al conducir con precisión las operaciones sensoriales, el conocimiento superior, la transmisión de mensajes y las acciones concretas. Gracias a ellas acertamos o erramos en nuestros blancos, según sean adecuados o inadecuados los acuerdos semánticos con lo real, resulte socialmente comprensible la significación de los términos y tenga su empleo una cierta utilidad práctica.

Aun cuando la revisión del lenguaje para garantizar su buen aprovechamiento, es efectuada por diversas disciplinas científicas y técnicas, toca a la Filosofía desempeñar una especial función de vigilancia lingüística de mayores y más hondos alcances. Es bien sabido que la reflexión filosófica privilegia continuamente al verbo, en la medida en que cada filósofo elige las categorías de su discurso, las sopesa y desarrolla hasta sus últimas consecuencias; en su ámbito las palabras adquieren mayor universalidad, se distienden, obteniendo una carga más específica de sentido. Por ende, quien filosofa debe ocuparse de fundamentar sus opciones conceptuales manejando el análisis formal y de significados, entre otros instrumentos críticos.

Creemos que el avance de las investigaciones semiológicas confirmará pronto la tesis de que los cambios en el léxico y en la estructura de las lenguas han acompañado y presidido la evolución de las ideas y de las prácticas humanas. Para ilustrar esta aseveración ningún ejemplo es mejor al de la noción de “cuerpo” y sus términos equivalentes en otros idiomas, así como sus derivados, v.gr. “corporal”, “corporeidad” y otros.

“Cuerpo” proviene de una antigua raíz latina, la cual a su vez procede del griego. Su uso es tan común que bien podríamos decir que ha perseguido al hombre occidental a lo largo de su historia, adaptándose a sus múltiples necesidades cognoscitivas y comunicativas. Basta consultar los diccionarios ordinarios o especializados para detectar la amplia gama de significaciones que le son atribuidas, propia de una larga tradición de acumulaciones semánticas.

Aunque el término se aplica igualmente a la masa de los objetos, a la parte principal de una cosa, a la materia orgánica de los seres vivos y a la forma física de los humanos, predomina en todos estos casos un sentido especial y sensible, opuesto por definición a lo inmaterial y al espíritu. La usanza popular le impuso este significado y la adopción del concepto por las ciencias naturales le agregó formalidad y oficialidad; así se designa técnicamente “cuerpo” a todo lo que ocupa un espacio y que por lo mismo posee tres dimensiones, es perceptible y mensurable.

El vocablo objeto de nuestro interés adopta un carácter polémico al referirse al hombre. Se cuestiona si el cuerpo abarca la totalidad o sólo una parte de nuestro ser. Los estados anímicos, pensamientos, emociones y demás actos psíquicos, son difícilmente asimilables a la definición tradicional de “cuerpo”. Podrían ser manifestaciones corporales sin existencia autónoma o la expresión de entidades de naturaleza distinta, “almas” o “espíritus”. Hablar de nuestro cuerpo conlleva por tanto una interpretación, implícita o explícita, de honda resonancia para el hombre: no

es lo mismo decir “el cuerpo que somos” a “el cuerpo que tenemos.” Monistas y dualistas vienen sosteniendo ambas posturas antagónicas desde los albores del pensamiento religioso y filosófico y su debate pareciera no concluir nunca.

La discusión sobre la naturaleza simple o compleja del hombre repercute en otras cuestiones ventiladas en las ciencias o en las problemáticas filosóficas de la Epistemología, la Ética, la Estética y la Filosofía de la Historia. Pero donde se proyecta a nivel mayor es en el campo de los interrogantes metafísicos. La realidad suele ser motivo de indagación para esclarecer si está formada por una, dos, o más substancias. Es evidente que tal planteamiento deriva del traslado y magnificación de nuestras dudas respecto de la condición humana. Como nos encontramos formando parte de un mundo con cuyas entidades componentes establecemos vínculos de muy diversa índole, es de esperarse que nos asalte la inquietud de saber si somos o no diferentes en nuestra contextura al resto de las cosas. El entorno es el gran espejo donde nos reflejamos y medimos y por una reciprocidad dinámica nos aplicamos mutuamente categorías y problemas extraídos de ambos extremos. Supone un largo trecho el llegar a conclusiones sobre la diferencia específica del hombre ante la naturaleza, urgidos como estamos de descubrir y afianzar nuestra propia identidad.

El viejo enfrentamiento de materialistas y espiritua-
listas ilustra con claridad la influencia ejercida por el tema del cuerpo, disfrazado sutilmente tras de las indagaciones llevadas a cabo sobre el ser del hombre en otras áreas del conocimiento y en las más diversas prácticas humanas. El debate no habría alcanzado proporciones tan amplias y tan enconadas, si con el reconocimiento de nuestra existencia corpórea no se mezclasen las cuestiones relativas a la muerte y a la posible supervivencia en otra forma de vida. Sólo los humanos tenemos consciencia anticipada de

nuestra finitud física y a ella aunamos el sabernos sujetos pensantes y sintientes, encontrando en estas vivencias fenómenos que se resisten a ser percibidos y explicados sensorialmente.

Históricamente la noción de “cuerpo” o sus equivalentes, tales como *basar* en hebrero y *soma* en griego, contribuyeron a establecer la distinción entre lo material y lo no-material. El proceso fue gradual, según lo muestran las investigaciones filológicas sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Al parecer el pueblo judío no hacía separaciones entre los ingredientes físico y psíquico del hombre y fue con posterioridad, con la intrusión del vocablo griego *soma*, que comenzó a oponérsele el concepto de “espíritu.” A su vez los griegos hicieron esa diferenciación bajo influencias mítico-religiosas de origen asiático.²

Aun cuando abracemos una de las dos posturas en torno al cuerpo, su estimación permite una amplísima gama de posibilidades. Sus secciones suelen jerarquizarse, para destacar alguna sobre las demás. Así sucede con la exaltación europeo-occidental de la cabeza y los centros nerviosos superiores, en tanto que los pueblos orientales ponen especial atención en el vientre -la región del hara de los japoneses y del chi de los chinos-, por considerarlo el centro irradiador de la energía. Cada grupo social crea tabúes para ciertas zonas corporales mientras resalta y legitima otras. Las partes erógenas del cuerpo cambian en su catálogo y en las cualidades atribuidas de cultura a cultura, con lo cual se les confiere un trato distinto, a menudo visible a través del diseño de la ropa y de los accesorios para el arreglo personal de varones y mujeres; niños, adultos y ancianos.

Si lo anterior es válido referido a la capa externa, perceptible, de nuestro cuerpo, se aplica igual o aún más a los órganos interiores y a su funcionamiento. Enfoques mecanicistas y tratamientos holísticos rivalizan para explicar cómo operan, cuáles son sus relaciones, qué necesida-

des tienen y para qué sirven. Toda actitud, incluso el desinterés o la ignorancia acerca de determinados aspectos de nuestra vida orgánica, entraña una actitud valorativa que repercute positiva o negativamente en nuestra actividad. Esto es así porque por razones evolutivas el ser humano requiere del conocimiento para suplir la insuficiencia de sus pulsiones genéticas, debiendo aprender a estimar los elementos constitutivos de su corporeidad para regir su vida y organizar las prácticas sociales con base en ellos.

La gran cantidad de ejemplos mencionables, muchos de los cuales estarán ya en la mente del lector, nos autoriza a posponer para después el continuar con el examen de este tema, conformándonos con señalar el balance, obvio pero poco explorado: el cuerpo es una realidad polivaluable, que puede dar origen a múltiples usos e interpretaciones, explicándose así que su concepto sea tan elástico como para albergar las notas físicas y psíquicas del hombre o únicamente las primeras. Como esta versatilidad tiene repercusiones insospechadas, procede efectuar una revisión filosófica de sus distintos ángulos y alternativas.

EL CUERPO, PARÁMETRO UNIVERSAL

Nuestro cuerpo es en última instancia la base de todas las referencias cognoscitivas. Los órganos sensoriales, con sus peculiares umbrales de respuesta a los estímulos externos o internos, diferentes a los de otras especies zoológicas, nos ofrecen una primera imagen selectiva de lo existente. Sería ingenuo pensar que son los mejores vehículos posibles para captar los acontecimientos circundantes. Aunque quizá sean suficientes para las necesidades del hombre. De cualquier manera sabemos sus límites y hemos aprendido a reconocer su carácter agente en la construcción de nuestra representación del mundo y en la apreciación de sus fragmentos.

También la motricidad colabora a formar nuestra idea de las cosas. Abre senderos para la sensorialidad, al permitirnos explorar activamente los focos de interés mediante desplazamientos, giros y manipulaciones. Resulta especialmente importante la mano en tanto pone en relación a diversos sistemas sensitivos, tales como la visión, el tacto y la kinestesia. Además, está dotada con una singular capacidad para efectuar movimientos de precisión con los cuales se puede modificar la posición y estructura de los objetos, separando y uniendo, en lo que llamaríamos el inicio práxico de la facultad de abstracción.³ Los demás sectores corporales, principalmente los vinculados con la acción: pies, piernas, tronco, brazos y cabeza, participan para hacer de nuestros dinamismos un todo sensorio-motriz que es la base para acercarnos o distanciarnos de los objetos, creando perspectivas para su comprensión.

No es mera casualidad que algunos pueblos empleen segmentos del cuerpo conectados con la movilidad para crear sus propios sistemas de medida. El paralelismo entre los dedos y los dígitos es demasiado claro para ponerlo en duda. El aspecto visible del cuerpo humano es una constante que llevamos a cuentas para tomarla como punto de comparación frente a las demás entidades que configuran la realidad.

Nexos menos perceptibles, pero igualmente veraces, se detectan al confrontar la totalidad del cuerpo humano con la estimación del entorno. Las mismas consideraciones cotidianas sobre el espacio y el tiempo tienen un definido substrato corporal. Es el caso del acomodamiento de objetos y ámbitos conforme a las perspectivas de arriba-abajo, derecha-izquierda, atrás-adelante, las cuales son proyecciones de nuestros propios ejes físicos, resultado de la simetría bilateral del cuerpo y de la distribución de sus partes con funciones sensoriales y motrices distintas.⁴

Es cierto que nuestra estructura orgánica peculiar solamente participa en generar una idea de las cosas si se

le pone en relación con el medio ambiente, sin cuyo concurso no se podrían ejercer y justipreciar sus capacidades y límites; el hombre se conoce a sí mismo a medida que se deja a prueba. Pero la influencia de la figura y demás atributos del cuerpo humano en la fábrica conceptual del mundo es indiscutible, tanto en lo relativo a las coordenadas espaciales como en la apreciación del tiempo.

Temporalidad y corporeidad están, efectivamente, unidas por sólidos lazos. Si bien la distribución calendárica en días, meses y años tiene una razón astronómica, es asimismo inseparable de los ciclos biosíquicos del hombre. La necesidad fisiológica del sueño y la periodicidad de ésta y otras exigencias biológicas, como la alimentación -ligada a secuencias de la naturaleza-, el apareamiento y los periodos menstruales -vinculados a los ciclos lunares-, sin excluir las pulsaciones, los ritmos digestivos y respiratorios, influyeron en las comunidades primitivas para que observaran las regularidades de los movimientos generales celestes. La Agricultura y la Astronomía se asociaban estrechamente, porque el hombre sedentario veía las sucesiones paralelas de los procesos y acontecimientos dados simultáneamente en el ciclo y en la tierra y hacía de aquél el espejo de ésta, aunque su intuición lo llevó a invertir la dinámica y a explicar lo terreno como efecto y reflejo de movimientos cósmicos. La misma Numerología debe tener sólidas y olvidadas relaciones significativas con el cuerpo, cuyos atributos pares o impares fueron proyectados en el mundo exterior.

Los objetos construidos por el hombre son pruebas aún más directas de la influencia determinante de las características del cuerpo humano sobre la realidad. Es ampliamente comentado que los bienes culturales son extensiones corporales,⁵ por ser inseparables de las facultades sensoriales, motrices o conectivas de nuestro organismo, las cuales son potencializadas o disminuidas, destacadas u ocultas, protegidas o substituidas. Desde una vasija de ba-

rro hasta una computadora electrónica, pasando por los alimentos industrializados, el vestido, las construcciones, los libros y las herramientas, no es difícil hallar su correspondencia con una o varias capacidades humanas y con las necesidades cuya satisfacción se persigue.

Nada hay, pues, en la cultura que no haya desfilado por el rasero de la corporeidad humana, ni siquiera el lenguaje mismo. Este configura una prolongación de las formas naturales de la comunicación, del conocimiento y de la actividad mental, que no sería posible sin un amplio soporte orgánico y social. A su vez incrementa los márgenes de acción de la vida del hombre al ensanchar las fronteras de la memoria individual y crear, principalmente con los medios de expresión gráfica, una capacidad colectiva que hace factible al quehacer generador de todo objeto cultural.

Las líneas anteriores y muchas otras más que podrían escribirse en el mismo sentido, nos permiten formular una tesis expresada a través de la paráfrasis del célebre pensamiento de Protágoras:

Nuestro cuerpo es la medida de todas las cosas.

LA CONSCIENCIA HISTÓRICA CORPORAL

Nuestro cuerpo es una constante, el auténtico a priori del conocimiento y de la acción. Las diferencias individuales, cuya importancia es no poca cuando se trata de explicar determinadas variaciones que se dan de una cultura a otra, parten de ciertos rasgos comunes básicos que anatómica, fisiológica y psíquicamente sirven para caracterizar al *Homo sapiens*.

La experiencia histórica nos muestra, sin embargo que interpretamos el mundo y construimos el *hábitat* humano de maneras muy diversas e inclusive opuestas entre sí. Ni siquiera el cuerpo es concebido de una única forma, sino dentro de una abanico muy amplio de explicaciones y

tratos distintos. ¿Por qué, si todo se refiere en última instancia a nuestra corporeidad, los resultados no son más uniformes, más coherentes, tal y como convendría a una realidad apriorista, precedente de cualquier operación mental o física?

El error del apriorismo epistemológico estriba en considerar que los fundamentos innatos del conocer han de obrar espontánea o indefectiblemente. Tal presupuesto, muy del gusto de la filosofía racionalista, no resiste el menor análisis y menos aún la prueba de la historia. Más adecuado a las prácticas humanas es el considerar que el acierto o desacierto de nuestros actos y el uso o desuso de las facultades naturales dependen del grado de conocimiento o ignorancia acerca de nosotros mismos.

Es, pues, la conciencia reflexiva o autoconciencia, disposición psico-social de nuestra mente, la responsable de las múltiples y a menudo contradictorias interpretaciones del cuerpo y del entorno. En nítido contraste con las restantes especies zoológicas, el hombre no sabe seguir sus impulsos congénitos sin pensarlos, o lo que es lo mismo, sin sopesarlos, en un proceso de detección, examen e interpretación.

El darnos cuenta en el nivel de la existencia humana supone el concurso de una serie de factores de muy diversa índole, entre ellos el lenguaje, cuya complejidad nos lleva a captar con mayor profundidad la realidad o a fallar en el intento.

Marx y Freud contribuyeron de manera determinante a la postulación del carácter social de la consciencia. Aquél destacó su sentido de clase, su manipulación ideológica conforme al lugar ocupado por el sujeto en las relaciones de producción. Este hizo hincapié en el modo como se estructura la conciencia moral o super ego, a resultas de la introyección de las normas y actitudes paternas. Ambas tesis han sido objeto de desarrollos y revisiones posteriores, que ratifican la importancia de un tema que cala en lo más

hondo de la condición humana. Dejando para después el abordar más ampliamente sobre dicho tópico, basta para subrayar la significación del asunto que nos interesa.

Pero hablar de lo social es referirnos necesariamente a lo histórico. Cada ser vivo, en lo individual, tiene una cierta "biografía." No obstante tal similitud, únicamente el hombre tiene historia. Mientras la herencia animal es, hasta donde podemos afirmarlo, puramente biológica y por ende genética, la humana se da igualmente a través de la transmisión cultural. Vivimos no sólo nuestras vidas sino muchas ajenas; sus sedimentos, las aportaciones recuperables por el patrimonio colectivo de ideas y objetos. De ahí que transitemos sobre caminos trillados, repitiendo pensamientos de otros y cubriéndonos con el resultado de fuerzas de trabajo anónimas.

La consciencia del cuerpo es por tanto un fenómeno social con sus consiguientes variaciones históricas. Podría pensarse que desde tiempo inmemorial los hombres venimos observándonos y formulando grupalmente explicaciones alternativas sobre la estructura y el funcionamiento de nuestro organismo. La imagen así obtenida y las ideas con que se ve acompañada sirven de mediaciones para dirigir nuestra conducta frente a los demás, respecto de la realidad y ante nosotros mismos. Los resultados se reflejan en la representación artística de la figura humana; en las vestiduras diseñadas para cubrirla, las cuales muestran o encubren atributos, facilitan o dificultan funciones, patentizan *status*; en las casas y sus muebles, donde se plasman espacialmente las necesidades reconocidas, los movimientos previstos, la concepción vigente de la vida saludable, la demarcación de los roles privados y públicos. Cada época y cada contexto cultural van generando diversas pautas para comprender y usar las facultades corporales; las creencias populares, la Religión, las ciencias e incluso la Filosofía, contribuyen a ese respecto.

Entre el cuerpo natural y el cuerpo estimado suele haber una discrepancia, a menudo abismal. Algún día se hará una historia de la cultura desde la perspectiva del cuerpo, para mostrar cómo ha ido cambiando su apreciación y cuáles han sido los efectos de las distintas conceptualizaciones en el proceder de pueblos y personas. De ser correcta la tesis manejada, puede anticiparse que aflorarán muy interesantes relaciones entre apartados aparentemente distantes de la existencia humana.⁶

Si el cuerpo se desdobra en sujeto y objeto de conocimiento y falla algunas veces en la comprensión gnoseológica de sí mismo, pese a que se trata de la realidad más cercana, la única que se puede experimentar interna y externamente y del modo más directo, manifestándose los resultados como diversos y hasta contradictorios contenidos de la consciencia, procede intentar una explicación de esa aparente anomalía a través de una de las siguientes hipótesis:

- 1) Que la consciencia sea de índole espiritual y por tanto distinta y distante al cuerpo físico, permitiendo un desacuerdo entre ambos componentes de la naturaleza humana. Se trata de la tesis clásica de nuestra tradición occidental.
- 2) Que dicha consciencia, por el hecho de ser un producto social, se sobreponga al cuerpo natural como lo adquirido a lo heredado. Esta hipótesis, puesta en boga en el siglo XIX, postula la oposición entre cultura y naturaleza, aseveración que conlleva el mismo supuesto dualista de la anterior.
- 3) Que el lenguaje, vehículo de la consciencia cognoscente, sea un intermediario imperfecto cuyas generalidad y abstracción lo llevan a desafocar el objeto de conocimiento en cuestión. Tal planteamiento deriva del viejo nominalismo y requeriría de ser actualizado para vincularse con el tema de la corporeidad; en efecto, ¿proviene el lenguaje de fundamentos corporales o es la manifestación de una substancia diferente?

- 4) Que el autoconocimiento tenga el carácter de facultad congénita del cuerpo que se va desarrollando a medida que se ejercita, al igual de las restantes aptitudes biológicas y psíquicas. Obraría por ensayo y error y con el cotejo social de las conclusiones obtenidas, para construir un sistema de regulación de las prácticas humanas.

De las cuatro explicaciones propuestas, suficientes para ilustrar las posibles vías de solución del problema contemplado, las tres primeras se inclinan a sostener una doble naturaleza humana y sólo la última favorece un tratamiento nuevo e integral del hombre. Desde Descartes hasta nuestros días se han manejado aquéllas, explícita o implícitamente, con las consiguientes dificultades teóricas que acarrearán, tratadas hasta la saciedad por los filósofos pero con muy dudosos resultados. No es sencillo dar razón del origen, coordinación, comunicación y jerarquía ontológica entre un aparato orgánico y un alma inmaterial, si son divergentes en su composición y comportamiento.

Nuestro proyecto actual será el de abordar la cuarta hipótesis, atendiendo a la necesidad teórica de congruencia y compatibilidad entre la reflexión filosófica y las investigaciones más recientes de las ciencias, particularmente las fincadas en torno al hombre. Son muchos los argumentos que podríamos hacer valer para tratar de convencer al lector de las contradicciones arrastradas por cualesquiera de las otras respuestas, pero no es el propósito del autor iniciar aquí una polémica, sino exponer una perspectiva diferente, la del cuerpo como totalidad para exhibir sus ventajas en el esclarecimiento del fenómeno humano.

Como ilustración basta indicar que desde el enfoque corporal la separación dada entre los planos físicos e inmaterial no tiene fundamentos sólidos. Todo hace suponer que la causa del surgimiento de la concepción de un mundo material fue la conjugación de los sentidos de la vista, del tacto y los movimientos musculares. El oído y el

olfato, cuyas percepciones de lo real son “etéreas” e irreductibles a los otros contenidos sensoriales, por el contrario debieron contribuir a que, dentro del realismo ingenuo de los primeros grupos humanos, se pensara en la existencia de una dimensión aparte, prototipo de lo que sería llamado espíritu. Lo “visible” y lo “invisible” constituyeron así las fronteras de ambos territorios, tardíamente asimilados como uno solo o escondidos de forma tajante, para originar la noción de dos substancias distintas.⁷

Sea éste un ejemplo del proceder histórico de la consciencia del cuerpo. Nuestra atención se aplica a descifrar los contenidos de la experiencia y a través de esa “discección” conceptual va integrando una imagen de la realidad externa y de nosotros mismos. A veces claramente, otras de manera imperceptible, nos comparamos, nos medimos recíprocamente en una interacción activa y contemplativa, según ritmos y oscilaciones diferentes. Pero tal dinámica no es exclusivamente individual, por encontrarse inserta en las prácticas y creencias sociales. La cultura es una memoria colectiva cinética, donde se van integrando selectivamente las aportaciones de los miembros de una comunidad, la cual tiene la virtud de retornar sobre quienes participan del sistema para servir de sostén a sus pensamientos y rutinas. Los humanos somos seres “de invernadero”, entidades cultivadas conforme al medio nutricio ecosocial, según la posición estructural que ocupemos en él.

Cada sujeto recibe a lo largo de su vida una compleja red de elementos de juicio, conscientes o inconscientes, físicos o mentales, para normar su conducta en relación al cuerpo propio y al de sus semejantes. Este sustrato es remodelado por las vivencias y reflexiones personales. Mas, ¿hasta qué punto es factible desarrollar una consciencia corporal objetiva, una interpretación mejor, más ajustada, del cuerpo real, aquel que somos antes de ser pensados?, ¿se tratará de un noúmeno incognoscible o de un material

plástico, tan moldeable que resulte infructuosa cualquier búsqueda de sus notas invariantes?

PARA UNA CRÍTICA DE LA CONSCIENCIA CORPORAL

Basta con mirar atrás para constatar los avances alcanzados en el conocimiento del cuerpo desde la Antigüedad hasta nuestros días. De Hipócrates, en el siglo V a .C., a Galeno en el siglo II de nuestra era, apreciamos un importante cambio en la concepción de la medicina occidental, todavía envuelta en la densa red de explicaciones mágicas y creencias animistas. No es sino hasta los siglos XVI y XVII que se ponen las bases de las modernas ciencias médicas, con las investigaciones sobre farmacéutica, anatomía, fisiología y cirugía iniciadas por Paracelso, Vesalius, Harvery y Paré, respectivamente. Muchos otros descubrimientos se fueron acumulando desde entonces, gracias a múltiples inventos que hicieron posible indagar tras las fronteras de lo imperceptible: los mundos de lo microscópico celular y de los procesos psíquicos humanos. Apenas en la pasada centuria nacieron la Genética, la Teoría de la Evolución y el Psicoanálisis. En la actual vivimos verdaderas revoluciones en Neurofisiología, Biología Molecular y en la multiplicidad de corrientes vanguardistas de Psicología Humanística y social.⁸ ¿Cómo negar entonces la evidencia de un ascenso en el ámbito del autoconocimiento corporal?

Para Oriente las tradiciones interpretativas del cuerpo han sido muy distintas a las nuestras. En la India, desde tiempo inmemorial prevalece una explicación filosófica que ve al hombre como un ser formado por una serie de capas o “cuerpos”: desde el externo, de naturaleza efímera y sensible, hasta el más oculto, de índole inmaterial y carácter incorruptible.⁹ China y Japón llevan siglos practicando la acupuntura, la cual supone una peculiar concepción del cuerpo formado por un flujo y reflujo de energías.¹⁰ Recientemente la ciencia occidental ha comen-

zado a penetrar esos territorios culturales, presionando para modificar sus creencias milenarias, mientras éstas se extienden en nuestros países para abrir nuevas opciones a las teorías y prácticas humanas ya establecidas. Los resultados de la fecundación recíproca son todavía impredecibles, pero el cuestionamiento a las interpretaciones del cuerpo vigente entre nosotros ya dio un fruto: no podemos seguir sosteniendo por más tiempo la idea de una doble naturaleza substancial del hombre, cuando menos sin revisar con seriedad y desapasionamiento otras alternativas.

Por nuestra parte sugerimos iniciar un estudio completo de la corporeidad, entendido en términos de una crítica de la consciencia del cuerpo, la cual estaría abocada a precisar filosóficamente dicho concepto para ajustarlo en la mejor forma posible a su referente objetivo, excluyendo de él la extensa gama de propiedades que le son atribuidas por obra de los prejuicios e intereses sociales en vigor.

Se trata de alcanzar, en la medida de lo posible y con la falibilidad y perfectibilidad histórica de cualquier conocimiento, una noción del cuerpo natural, de sus constantes y variables, precisando cuál es el papel desempeñado por la consciencia y en qué proporción lo histórico y lo cultural influyen, coadyuvando o contraponiéndose, al desarrollo del hombre total. Constatar y sopesar la existencia de una parte congénita del ser humano, es para nosotros una de las tareas prioritarias de la reflexión filosófica en este fin de siglo sacudido por la desorientación y la desconfianza en el sistema clásico de valores de nuestra civilización.

Para llevar a cabo el citado proyecto es preciso cambiar un buen número de hábitos de pensar y poner en cuestión conceptos ya instituidos por las prácticas y usos cotidianos. El primero y más importante, tal como lo indicábamos páginas atrás, es la arraigada costumbre de reducir el cuerpo y lo corpóreo a los aspectos perceptibles, postura en cuya contra seguiremos argumentando. Tan dañina

es la vieja tesis de limitar la extensión del cuerpo a lo físico, considerándolo un instrumento al servicio de una entidad espiritual, como negar la existencia de esta forma imperceptible, al no admitir más realidad que la físico-biológica, menospreciando la significación tan especial de los factores psíquicos. Ambas posiciones son fragmentarias e inexactas en la comprensión del ser humano y deberemos ocuparnos de plantear otra alternativa teórica con el claro propósito de superar su aparente contradicción.

La tarea propuesta cuenta con precedentes filosóficos de mucho interés. En la imposibilidad de abarcarlos de manera exhaustiva, nos ocuparemos de los más destacados y los más recientes en el tiempo.

ANTECEDENTES CONTEMPORÁNEOS DE LA FILOSOFÍA DEL CUERPO

La obra de Marx, principalmente sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, es un precedente poco estudiado de la Filosofía del Cuerpo. No obstante, dado que será abordado en la sección Cuerpo e Historia, nos abstendremos de tratarlo en este apartado. En rigurosa sucesión temporal y con la aclaración ya hecha en el sentido de que se trata de una muestra significativa y no de una reseña histórica completa, podríamos iniciar con el vitalismo nietzscheano, por considerarse un convencido defensor del cuerpo y de sus potencialidades naturales. El autor del aforisma “cuando el cuerpo está entusiasmado no hay que preocuparse del alma”, fue uno de los pioneros en reconsiderar el valor de esta categoría filosófica. Toda su producción contiene una apasionada apología de las facultades corporales, reaccionando violentamente en contra de sus detractores.¹² Llegó incluso a vislumbrar una moral ecológica, al postular la estrecha relación entre el ambiente y el clima con la nutrición, motivo de muchas de sus disquisiciones, verdadero parteaguas entre el vicio y la virtud.

Pero Nietzsche se quedó corto en la apreciación de las propiedades del cuerpo. Las necesidades alimenticias ocuparon un lugar excesivo en sus reflexiones, al lado de las facultades musculares, expresión por excelencia de la fuerza vital. Por eso resultó insuficiente su diseño de una teoría de la corporeidad, en la misma medida en que se desbordaba en críticas a los partidarios de la existencia de un alma descarnada e inmortal.

Procederemos en consecuencia al examen sucinto de los tres grandes precursores de la Filosofía del Cuerpo: Marcel, Sartre y Merleau-Ponty.

Gabriel Marcel y el cuerpo-misterio. En agudo contraste con su corrosivo predecesor, Gabriel Marcel, dentro del existencialismo de corte cristiano, es quizá el primer filósofo occidental que dedicó atención preferente al tema del cuerpo. Su preocupación nace del hecho de considerar al hombre un ser encarnado, conforme a la inspiración religiosa de su pensamiento. El mismo aclaró esta noción fundamental, indicando: “Empleo la palabra ‘encarnación’ exclusivamente en el sentido que designa la situación de un ser ligado esencialmente y no accidentalmente a su cuerpo.”¹³

Hasta ahí no difiere del trato otorgado por la tradición neotomista a la relación entre alma y cuerpo; sin embargo Marcel, coherente con su perspectiva existencialista, tiene que ir más allá para hallar el punto de interacción entre sujeto y objeto, encontrándolo precisamente en el cuerpo. “Mi cuerpo es el punto con relación al cual se sitúan para mí los existentes, y se establece la demarcación entre existencia y no existencia.”¹⁴

El filósofo titubea: “Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él siendo identificación y distinción operaciones correlativas la una de la otra, pero que sólo puede ejercerse en la esfera de los objetos”. Y

continúa: “no hay un rigor, un reducto inteligible, en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo; la desencarnación es impracticable, está excluida por mi estructura misma.”¹⁵

Marcel no se atreve a dar el paso radical y afirmar la unidad substancial-corporal del hombre. Pero tampoco encuentra la manera de resolver su dualidad constitutiva. Sería absurdo decir que el alma tiene un cuerpo, porque implicaría una posesión y lo característico y excepcional de la relación con mi cuerpo es que no puede afirmarse la independencia de la cosa poseída con respecto a la entidad que la posee.¹⁶ No es concebible la vinculación con mi cuerpo como con un instrumento, porque él es quien hace posible la vinculación elemental con los objetos; “en el interior de toda posesión, de cualquier modo de posesión, hay una especie de núcleo sentido, y ese núcleo no es otra cosa que la experiencia -irreductible a términos intelectuales- del lazo por el cual el cuerpo es mío.”¹⁷ Dicho nexo es el modelo, sentido y no expresado, con el que se relaciona toda posesión.

Resulta esclarecedor constatar la forma como Marcel sorte la paradoja. Para la reflexión primaria, aquella de orden común, generada por la ruptura de nuestros actos habituales, se da el dualismo alma-cuerpo a la manera de Descartes, porque atiende al cuerpo tan sólo con el carácter de objeto; pero ante la reflexión segunda, participativa, propia de la filosofía de la existencia: “Soy mi cuerpo en tanto significa un tipo de realidad esencialmente misterioso que no se deja reducir a las determinaciones que presenta como objetivo, por completas que sean.”¹⁸

El principal mérito de Marcel consiste en haber lanzado la problemática de la corporeidad al espacio de las discusiones filosóficas; pero a pesar del interés de sus señalamientos, impactado ante el hallazgo optó por refugiarse en el misterio: aquello ante lo cual no queda sino la actitud de reverencia, porque nos involucra y trasciende por

definición toda técnica concebible.¹⁹ De ahí que no alcanzara a desarrollar su pensamiento sobre el cuerpo, dejando trunca su reflexión filosófica.

Jean-Paul Sartre o el cuerpo alienado. Jean-Paul Sartre es el segundo de la tríada de filósofos franceses que sentaron las bases de la Filosofía de la Corporeidad. Sus obras se entrelazan en la primera mitad de este siglo. Por el tiempo de publicación de sus libros, éstos deben haber ejercido entre sí influencias recíprocas. *El Diario Metafísico* de Marcel fue el antecedente inicial de esta búsqueda, lo mismo que su obra *Del rechazo a la invocación*, de 1940. Merleau-Ponty publica *La estructura del comportamiento* en 1942; Sartre *El ser y la nada* en 1943 y nuevamente Merleau-Ponty *Fenomenología de la percepción* en 1945, por no mencionar sino los textos donde se aborda más directamente el tema del cuerpo, Otros títulos se encuentran todavía más entreverados.

Sin embargo, Merleau-Ponty cita directamente a Sartre. Esto justifica sobradamente el orden adoptado para nuestra exposición.

Jean-Paul Sartre parte de su separación ontológica entre el “en-sí” de las cosas y el “para-sí” de la conciencia. El ser del hombre es un “estar-ahí”, un estar situado de manera contingente, en algún lugar y en relación con cosas y personas. Dicha relación se da como conciencia nadificadora que solamente adquiere facticidad gracias al cuerpo. Pero es en el ser para-otro, cuando el prójimo se torna en el motivo de mi mirada, que “ese objeto que el prójimo es para mi y ese objeto que yo soy para el prójimo se manifiestan como cuerpos .”²⁰

Los vínculos entre la conciencia y el cuerpo son difíciles de discernir cuando a aquélla la consideramos a través de la intuición interior que le es propia, mientras al cuerpo se le define desde fuera, como un conjunto viviente de órganos, analizable químicamente. Esta vía nos lleva

a insuperables dificultades y responde a que “intento unir mi conciencia no a *mi* cuerpo sino al cuerpo de los otros.”²¹ Visto desde fuera el cuerpo aparece efectivamente “en medio del mundo”, como un objeto, pero no lo es así para mí. Se trata de dos planos ontológicos que han sido confundidos y cuya distinción se propone explorar, examinando sucesivamente el cuerpo en tanto que ser-para-sí y en tanto que ser-para-otro, bajo el supuesto de ser dos planos diferentes e incommunicables, mutuamente irreductibles. “El ser-para sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: no puede estar *unido* a un cuerpo. Análogamente, el ser-para-otro es íntegramente cuerpo; no hay ‘fenómenos psíquicos’ que hayan de unirse a un cuerpo; no hay nada *detrás* del cuerpo; sino que el cuerpo es íntegramente ‘psíquico’.”²²

Comenzando por el cuerpo como ser para-sí, es decir por mi cuerpo en la perspectiva de mi conciencia, encontramos que “el -para-sí es por sí mismo relación con el mundo”, la conciencia es conciencia de algo, está situada entre las cosas, se refiere a ellas y al hacer la distinción respecto de ellas se descubre a sí misma. Debido a este abrazo original entre yo y mi mundo, éste no podría existir sin una orientación unívoca con relación a mí.²³ Existe una perspectiva del hombre sobre lo real: “la relación primera va de la realidad humana al mundo. Surgir, para mí, es desplegar mis distancias a las cosas y por ese hecho hacer que haya cosas.”²⁴

El orden de las cosas del mundo lo establece la perspectiva personal de cada quien y por lo tanto es absolutamente necesario y totalmente injustificable. Esa disposición le da el cuerpo como ser -para-sí, es decir, mi cuerpo. “En este sentido, podría definirse el cuerpo como *la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma.*”²⁵

Efectivamente, mi cuerpo manifiesta mi ser contingente, la individuación del estar comprometido en el mundo, pues no hay conciencia sin mundo.

Si mi cuerpo es el centro de referencia total indicado por las cosas, éstas se me presentan como cosas-utensilios. Lo mismo me sucede con el cuerpo ajeno; si parto de él para explicar la acción humana, lo capto como un instrumento, al servirme de su concurso, al utilizarlo. Para hacer este uso requiero de un otro, mi propio cuerpo. “Así, pues, si concibo mi cuerpo a imagen del cuerpo del prójimo, es un instrumento en el mundo que debo manejar delicadamente y que es como la clave para el manejo de los demás utensilios.”²⁶ Pero este camino nos remitiría al infinito o a admitir la paradoja de un instrumento físico conducido por un alma, desembocando en aporías insolubles, como sucedió con Descartes.

El complejo de utensilios constitutivos de la estructura del mundo debe tener un sentido cordial, llegar a un centro. Ese centro es el utensilio que no podemos utilizar, porque nos veríamos remitidos al infinito. “Este instrumento que no empleamos, *lo somos*.”²⁷ Es precisamente el papel de mi cuerpo, apuntado originariamente por los complejos-utensilios y secundariamente por los aparatos destructores; “la bomba que destruye *mi* casa abarca también mi cuerpo, en tanto que la casa era ya una indicación de mi cuerpo. Pues mi cuerpo se extiende siempre a través del utensilio que utiliza.”²⁸

Las cosas-utensilios nos indican nuestro cuerpo y no viceversa. Sólo en un mundo puede darse el cuerpo y la relación primera es indispensable para que ese mundo exista.

El cuerpo es perpetuamente “el trascendido”, pues nuestros nuevos proyectos, el complejo instrumental, cambian, pasando a formar nuevas combinaciones que continúan señalando el cuerpo como eje de referencia de su fijada inmovilidad. Tener un cuerpo es ser el fundamento de nuestra propia nada y no ser el fundamento de nuestro ser. El cuerpo es necesario como el obstáculo que hay que sobrepasar para ser en el mundo, el inconveniente que

cada quien es para sí mismo. Ser-para-sí es trascender el mundo y hacer que haya un mundo trascendiéndolo. Para alcanzar esto es preciso no sobrevolverlo, sino comprometerse en él para emerger de él.²⁹ El cuerpo como facticidad es el pasado, remite a un nacimiento; es la estructura permanente de mi ser, la condición de posibilidad de mi conciencia como darse cuenta del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro.

Mientras la relación entre el cuerpo-punto-de-vista y las cosas es objetiva, la relación entre conciencia y cuerpo es existencial. Mi cuerpo es una estructura consciente de mi conciencia, pero no hay, en el plano de la irreflexibilidad, una conciencia del cuerpo. Esta es lateral y retrospectiva; “el cuerpo es quello *de que se hace caso omiso*, lo *que se calla*, y es, sin embargo, aquello que ella *es*; la conciencia, inclusive, no es nada más que el cuerpo; el resto es nada y silencio.”³⁰ La conciencia del cuerpo es afectividad original pero constituida, relativa al mundo, a algo o a alguien.

Para la conciencia irreflexiva el dolor es el cuerpo; para la reflexiva el mal se distingue del cuerpo, viene y se va. La idea de un cuerpo pasivo, afectado por el mal, es mi propio cuerpo en un nuevo plano de existencia, el “cuerpo psíquico”, puro correlato de la reflexividad.

En cuanto al otro plano ontológico, el del cuerpo-para-otro, el prójimo existe primeramente para mí y capto su cuerpo hasta después, ya que el cuerpo ajeno es para mí una estructura secundaria.³¹ Pero, ¿cómo es posible esto?

El orden de las cosas-utensilio de mi mundo suele indicarnos una disposición secundaria de los objetos, la cual me remite al prójimo como el organizador o beneficiario de esa disposición. De esta manera el prójimo es mostrado por las cosas como un instrumento, al igual que lo hacen conmigo. Las cosas señalan al prójimo como cuerpo. Pero, “por el sólo hecho de que yo no soy el otro, su cuerpo se me aparece originariamente como un punto de

vista sobre el cual puedo adoptar un punto de vista, como un instrumento que puedo utilizar con otros instrumentos.”³² Lo mismo le acontece al prójimo respecto de mí, porque nuestra relación originaria se da en mi ser objeto para él.

El cuerpo del prójimo puede estar presente o ausente para mí. Esta facticidad del ausente está dada implícitamente en las cosas-utensilios que lo indican, en tanto estén en mi mundo. “Lo que es *gusto de sí* para el prójimo se convierte para mí en *carne del otro*. La carne es contingencia pura de la presencia. Está de ordinario enmascarada por la ropa, los afeites, el corte de cabello o de la barba, la expresión, etc. Pero, en el curso de un largo comercio con una persona, llega siempre un instante en que todas esas máscaras se deshacen y en que me encuentro en presencia de la *contingencia pura de su presencia*.”³³

El prójimo se me da siempre como cuerpo en situación, salvo en el caso del cadáver. Además, el cuerpo ajeno es significativo, pero no podrían agotarse las significaciones que lo constituyen, porque es la totalidad de ellas en relación con el mundo y en lugar de fijas son dinámicas. El cuerpo ajeno es un conjunto sintético que no podré captar sino a partir de una situación que así lo indique y tampoco percibiré aisladamente uno de sus órganos, sino por la totalidad de la carne o de la vida. Nuestra percepción del cuerpo ajeno es radicalmente diversa de nuestra percepción de las cosas.³⁴ Es un error creer que la Anatomía y la Fisiología nos develan el ser del cuerpo. ambas trabajan con “vestigios”, con cosas y no con verdaderos cuerpos.

Todavía agrega Sartre una tercera dimensión ontológica del cuerpo. La primera es “existe mi cuerpo”. La segunda “mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo”. La última “existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo.”³⁵ Se trata quizá de su aportación más importante a la teoría de la corporeidad.

La aparición de la mirada ajena me revela mi ser-objeto. Mi cuerpo se convierte en “un punto de vista sobre el cual se adoptan actualmente puntos de vista que no podré alcanzar jamás; me escapa por todas partes.”³⁶ Mi cuerpo, al ser objeto para mi prójimo, es “alienado”, se vuelve un ser-utensilio-entre-utensilios, un ser-órgano-sensible-captado-por-órganos-sensibles. De ahí proviene la “experiencia de mi alienación” que se da en estructuras afectivas como la timidez. El malestar de captar la alienación de nuestro cuerpo como algo irremediable puede llevarnos a psicosis que no son otra cosa que “la captación metafísica y horrorizada de la existencia de mi cuerpo para el otro.”³⁷

Atribuimos tanta realidad al cuerpo-para -el-otro como al cuerpo-para-nosotros. “Nos resignamos a vernos por los ojos ajenos; esto significa que intentamos saber de nuestro ser por las revelaciones del lenguaje.”³⁸ Llegamos a conocer nuestro cuerpo por los conceptos del prójimo, pero esto supone adoptar su punto de vista sobre nuestro cuerpo, como si fuéramos él.

Existe asimismo un tipo “aberrante” de aparición de mi cuerpo para mí mismo. Es cuando una parte de mi cuerpo, v.gr., mi mano, se me da como un objeto entre otros objetos. En tal caso puedo utilizarlo como un instrumento, a través, por ejemplo, de mi otra mano. Ninguna importancia otorga Sartre a estas apariciones corporales, porque a su juicio son casos aislados y bien definidos en los cuales podemos adoptar sobre nuestro cuerpo el punto de vista del prójimo, se nos presenta nuestro propio cuerpo como cuerpo ajeno. “Se trata -dice- de una particularidad de estructura que debemos mencionar sin intentar deducirla”. Además, esa aparición del cuerpo como cosa-utensilio es tardía en el niño, posterior a la conciencia del cuerpo y del mundo y a la percepción del cuerpo del otro. Insiste: “la percepción de mi cuerpo si sitúa, cronológicamente, después de la percepción del cuerpo del prójimo.”³⁹

Al valorar el trabajo de Jean Paul Sartre en materia de la teoría de la corporeidad, es preciso reconocer, no sólo su función de inspirador de los estudios de Merleau-Ponty, sino sus peculiares aportaciones. La distinción entre las tres dimensiones del cuerpo da luz acerca del desarrollo de la conciencia corporal y si bien es dudosa ontológicamente, sirve para señalar las fases de ese conocimiento. La primera es el cuerpo vivido, que despegas desde la inconsciencia y los automatismos hasta llegar a la formación de hábitos motrices y a la acumulación de información en la memoria. La segunda, el cuerpo percibido, la experiencia del otro en tanto semejante y diferente. Nos parece algo contradictoria la postura sartreana a este respecto, porque habla de la percepción del cuerpo objeto del otro, y a la vez le da un lugar distinto, el de ser un cuerpo-totalidad equivalente al propio, por contener un punto de vista sobre el mundo. La tercera es el cuerpo interpretado y a nuestro juicio comienza desde el reconocimiento del otro como humano, hasta su alienación.

Pensamos que una relectura de Sartre con base en los nuevos estudios del lenguaje sería provechosa, porque rescataría su mejor contribución: la tesis de que el prójimo participa en formar nuestra conciencia corporal, la cual puede ser alienada y alienante. Nosotros agregaríamos que el social, el reflejado por el otro, es el único camino adecuado para llegar, en una etapa superior, a una conciencia personal del cuerpo, más fiel, más auténtica y, por lo mismo, realmente liberadora del hombre.

La distinción del ser-en-sí y el ser-para-sí, empleada por el existencialismo Sartreano, perjudica en lugar de beneficiar al discurso del cuerpo; crea un abismo entre el hombre y el resto del mundo, semejante al postulado por la filosofía clásica cuando admitió que sólo el ser humano está dotado de espíritu. Nos parece más adecuado generalizar la categoría de cuerpo a todos los seres y buscar en todo caso las diferencias específicas del cuerpo humano.

Maurice Merleau-Ponty y el cuerpo-expresión. La obra de Maurice Merleau-Ponty constituye un enorme avance en la reflexión sobre la corporeidad. Aun cuando el método fenomenológico es uno de los soportes generales del pensamiento existencialista, en este filósofo el afán de aplicarlo al estudio del cuerpo logra excelentes resultados, superiores a sus predecesores.

Como fenomenólogo, Merleau-Ponty puso todo su interés en dilucidar la dinámica de la percepción en relación al cuerpo. En los cursos del College de France de 1952-1960, publicados después de su muerte, expresó: “nada que sea humano es completamente incorpóreo”⁴⁰ y ésta podría ser la constante de su enfoque fenomenológico. La naturaleza exterior y la vida son impensables sin referencia a la naturaleza percibida y es el cuerpo y no la conciencia quien debe aparecer como el que observa al mundo natural y a la vez es su habitante.

Pero el cuerpo no es una categoría abstracta sino el punto de vista de cada quien sobre la realidad, su vehículo de ser en el mundo. Aspectos físicos y psíquicos, inseparablemente unidos, dan razón de nuestra percepción. La distinción y el paralelismo consiguiente entre alma y cuerpo son impropios. El cuerpo no es un mecanismo cerrado sobre sí, respecto del cual pudiera el alma accionar desde afuera; en realidad lo que varía es su operatividad, la cual puede ofrecer diversos grados de integración. Cuando el funcionamiento corporal está integrado en un nivel superior al de la vida y el cuerpo ha devenido verdaderamente al cuerpo humano, adquiere significación espiritual. “Puesto que lo físico, lo vital, el individuo psíquico, sólo se distinguen como diferentes grados de integración, en la medida en que el hombre se identifica por entero con la tercera dialéctica, es decir, en la medida en que no deja ya de actuar en sí mismo sistemas de conducta, aislados, su alma y su cuerpo dejan de distinguirse.”⁴¹

Las presuntas relaciones entre el alma y el cuerpo son las de conciencia y sus “condiciones” físicas y orgánicas; tal problema sólo se produce al nivel de un pensamiento confuso, ligado a abstracciones, pero se disuelve en el dominio de la verdad, donde sólo subsiste la relación entre el sujeto epistemológico y su objeto. Si alguna diferencia pudiera expresarse entre cuerpo y alma, sería distinta a la de los materialistas y espiritualistas. “El espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través de él, al transferirlo fuera del espacio físico.”⁴²

Su concepción del hombre, netamente estructuralista y asumida desde la perspectiva fenomenológica, lleva a Merleau-Ponty a enfrentar la distinción que la percepción parece hacer entre lo espiritual y lo físico. Una vez negada la dualidad de sustancias, deben relativarse las nociones de alma y de cuerpo’ “hay el cuerpo como masa de compuestos químicos en interacción, el cuerpo como dialéctica del ser viviente y de su medio biológico, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de su grupo, e incluso todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante. Cada uno de esos grados es alma respecto al precedente, cuerpo respecto al siguiente.”⁴³

Nuestro cuerpo, la conciencia y el mundo, forman una unidad estrecha, indisoluble. Por una parte la conciencia aparece como parte del mundo y por otra como coextensiva con el mundo.⁴⁴ Aún más: “si es verdad que tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo, que él está al centro del mundo, el término inadvertido hacia el cual todos los objetos voltean su cara, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el pivote del mundo: yo sé que los objetos tienen varias caras porque podría rodearlos y en ese sentido tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo.”⁴⁵

Para el fenomenólogo existencialista el cuerpo en su conjunto no es un ensamble de órganos yuxtapuestos en el espacio, sino una posesión indivisa y si conocemos la

posición de cada uno de sus miembros, ello se debe a un “esquema corporal” donde se encuentran envueltos. Pero, ¿qué es el esquema corporal?, ¿acaso un resumen de nuestra experiencia corporal, capaz de dar un comentario y una significación a la interoceptividad y a la propioceptividad del momento? No es el simple resultado de asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, ni sólo de la toma de consciencia global de nuestra posición en el mundo intersensorial, una forma; sería más adecuado expresar que consiste en “una manera de experimentar que mi cuerpo está en el mundo.”⁴⁶

Para Merleau-Ponty el cuerpo tiene una capacidad significativa natural, aprecia al empleo del lenguaje, el cual recibe de aquí su impulso original. “Mi cuerpo -dice- tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por las “representaciones”, sin subordinarse a una “función simbólica” u ‘objetivamente’.”⁴⁷ ¿Cómo es posible esto?, ¿de qué manera genera el cuerpo un mundo formado de cosas y dotado de sentido? A través del movimiento, responde.

“Luego el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo. Pero nuestro cuerpo no es solamente un espacio expresivo en medio de todos los otros... El es el origen de todos los otros, el movimiento mismo de expresión, aquél que proyecta al exterior las significaciones dándoles un lugar, lo que hace que lleguen a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos.”⁴⁸

Supera Merleau-Ponty con sus planteamientos tanto el enfoque mecanicista fisiológico, como al psicologismo intelectualista. Nuestro cuerpo no nos impone, como en el caso de los animales, instintos genéticos definidos, pero cuando menos nos da las formas genéticas que prolongan en disposiciones estables nuestros actos personales. La naturaleza humana no es “una vieja costumbre”; por el contrario, a través de los movimientos del cuerpo, es capaz de crear significaciones nuevas, nuevos hábitos motrices. Así produce instrumentos y proyecta a su alrededor un mundo cultural.

La relación cuerpo-mundo es indisoluble. “El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente vivo el espectáculo visible, lo anima y lo nutre interiormente, forma con él un sistema.”⁴⁹ En el ámbito perceptivo se ratifica este nexo esencial; la percepción exterior y la percepción del cuerpo propio varían juntas porque son las dos caras de un mismo acto.⁵⁰

Entre las aplicaciones más cuidadosas de su teoría de la corporeidad, habríamos de señalar al sexo y a la palabra. La sexualidad es coextensiva a la vida. No es una simple función corporal, ni un automatismo periférico, sino: “una intencionalidad que sigue el movimiento general de la existencia y que se doblga con ella.”⁵¹ “Si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto al mundo; es decir, respecto del tiempo y de los otros hombres.”⁵²

La percepción erótica es distinta a la objetiva y a la intelectual. Apunta a un cuerpo a través de otro cuerpo y se hace en el mundo, ligándolos. Cuando el hombre muestra su cuerpo lo hace con temor o con el propósito de fascinar; el pudor y el impudor tienen lugar en una dialéctica del señor y del esclavo y alcanzan una significación metafísica.⁵³

Hay una especie de “osmosis” entre la sexualidad y la existencia. La existencia se difunde en la sexualidad y recíprocamente la sexualidad se difunde en la existencia, al punto de que es imposible caracterizar una decisión o un acto como “sexual” o “no sexual”. Todas las funciones del hombre, tales como la sexualidad, la motricidad o la inteligencia, son rigurosamente solidarias; no hay nada contingente en él, todo le es necesario. Pero al mismo tiempo cada nota en lo particular sí es contingente a un ser humano específico, según los accidentes del cuerpo objetivo. “El hombre es una idea histórica y no una especie natural.”⁵⁴ La libertad tiene lugar aquí, pero condicionada.

En cuanto al lenguaje Merleau-Ponty se opone tanto al intelectualismo como al empirismo al afirmar que la palabra sí tiene sentido. La denominación de los objetos no viene después del reconocimiento, es el reconocimiento mismo. La palabra no traduce un pensamiento ya hecho de quien habla, sino que lo cumple. Es más fuerte la razón para admitir que quien escucha recibe el pensamiento de la palabra misma.⁵⁵ Retomamos el pensamiento de otros, se enriquece nuestro propio pensamiento a través de su palabra. La significación conceptual se forma a partir del gesto, el cual es inmanente a la palabra.⁵⁶ La palabra y el pensamiento se envuelven una en el otro, “el sentido está atrapado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido.”⁵⁷ “La palabra es un gesto y su significación un mundo.”⁵⁸

Es por medio de nuestro cuerpo que comprendemos a los otros, al igual que percibimos por el cuerpo las cosas. No es posible separar la parte natural de la parte fabricada en el comportamiento del hombre, inclusive en el caso de la palabra. Aunque de todas las operaciones expresivas solamente la palabra es capaz de sedimentarse y constituir una adquisición intersubjetiva. Se pregunta entonces nuestro filósofo qué expresa la lengua si no son pensamientos, y responde: “Presenta, o más bien es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones.”⁵⁹

La palabra hace surgir un sentido nuevo si es auténtica, así como el gesto da al objeto un sentido humano si es un gesto de iniciación. Hay que reconocer como un hecho último la capacidad abierta e indefinida del hombre de tomar y transmitir un sentido a través de su cuerpo y de su palabra.⁶⁰

Este apretado resumen del pensamiento de Merleau-Ponty en torno al cuerpo, ilustra de manera fehaciente su importancia en la creación de un discurso filosófico

sobre la Corporeidad. Nuestro filósofo supera el dualismo subterráneo de Marcel, se inspira en Sartre y adquiere mayor profundidad, al iniciar una serie de esclarecedoras investigaciones acerca del cuerpo como eje del mundo, basado en una considerable cantidad de información recabada de psicólogos y fisiólogos. Su aportación al tema de la traducción corporal de la cultura es enorme; las tesis sobre cómo el cuerpo en movimiento produce las significaciones continúa, a nuestro juicio teniendo validez. Quizá donde discrepamos más sea en el manejo exclusivo del método fenomenológico, mismo que lo imposibilitó para hacer una clara separación entre el cuerpo vivido y el cuerpo interpretado, accediendo a la crítica de la cultura y a la postulación de una teoría corporal de los valores. Ello, no obstante, la lectura de su densa y profunda obra seguirá siendo motivo de inspiración para quienes deseen contribuir a un filosofar en torno al cuerpo y a la corporeidad.

NOTAS

- 1 Robinson, en *El Cuerpo. Estudio de teología paulina*, hace notar los peligros de efectuar una lectura helénica de la obra de San Pablo, quien no obstante el continuo empleo del vocablo *soma*, nunca le confirió el sentido substancialista que le otorgaron los griegos. V. p. 19.
- 2 Platón la atribuye a los *órficos* en su diálogo *Cratilo*, en una alusión vaga, sin dar el nombre, al mito de Dionysos. V. *Diálogos*, p. 173.
- 3 Para la relación entre praxis y abstracción, V. Merani, *De la praxis a la razón*, especialmente p. 66 y sigs.
- 4 V. Lurçat, *El niño y el espacio. La función del cuerpo*, especialmente pp. 209 a 216.
- 5 V. Mc. Luchan, *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, p. 26.
- 6 Un excelente ejemplo nos lo ofrecen las investigaciones de Hall sobre proxémica, estudio de las interacciones humanas espacio-temporales, verdaderas funciones de nuestro

- cuerpo. V. *The Silent Language y La dimensión oculta*, de este autor.
- 7 La idea del *ánemos* de Anatómenes es muy ilustrativa, porque plantea que el viento, imperceptible, penetra y da vida y a la vez genera todas las cosas.
- 8 Existe también una fuerte corriente que podríamos identificar por su afán de recuperar psicológicamente al cuerpo. V. *El cuerpo enseñado* de Denis o *El cuerpo tiene sus razones* de Bertherat y Bernstein.
- 9 Es el caso de los 7 principios señalados por el yoga. V. Ramacharaka, *Catorce lecciones sobre filosofía yogui y ocultismo oriental*.
- 10 Para una panorámica actual de la acupuntura china, V. Huard y Wong, *La medicina china*, p. 207 y sigs.
- 11 *Ecce Homo*, p. 117.
- 12 “La noción del ‘alma’ y del ‘espíritu’ y en resumidas cuentas, de la ‘inmortalidad’ se han inventado para despreciar el cuerpo, para despreciar el cuerpo, para enfermarle - ‘santificarle’- para llevar, a cuantas cosas serias hay en la vida -la alimentación, la higiene, el régimen intelectual, la limpieza- el más espantoso de los descuidos”. *Ibid.*, p.159.
- 13 *El misterio del ser*, p. 92.
- 14 *Filosofía concreta*, p. 28.
- 15 *Ibid.*, p. 31.
- 16 *El misterio del ser*, p. 90.
- 17 *Ibid.*, p. 89.
- 18 *Ibid.*, p. 94.
- 19 *Ibid.*, pp. 171 y 172.
- 20 *El ser y la nada*, p. 385.
- 21 *Ibid.*, p. 386.
- 22 *ibid.*, p. 389.
- 23 *Ibid.*, p. 390.
- 24 *Ibid.*, p. 392.
- 25 *ibid.*, p. 393.
- 26 *Ibid.*, p. 407.
- 27 *Ibid.*, p. 410.
- 28 *Ibid.*, p. 412.
- 29 *ibid.*, p. 414.
- 30 *ibid.*, p. 417.
- 31 *Ibid.*, p. 428.

- 32 *Ibid.*, p. 429.
33 *Ibid.*, p. 433.
34 *Ibid.*, p. 435.
35 *Ibid.*, p. 442.
36 *Ibid.*, p. 443.
37 *Ibid.*, p. 444.
38 *Ibid.*, p. 445.
39 *Ibid.*, p. 451.
40 *Posibilidad de filosofía*, p. 232.
41 *La estructura del comportamiento*, p. 281.
42 *Ibid.*, p. 289.
43 *Ibid.*, p. 291.
44 *Ibid.*, p. 298.
45 *Phénoménologie de la perception*, p. 97.
46 *Ibid.*, p. 117.
47 *ibid.* p. 164.
48 *Ibid.*, p. 171.
49 *Ibid.*, p. 235.
50 *Ibid.*, p. 237.
51 *Ibid.*, p. 183.
52 *Ibid.*, p. 185.
53 *Ibid.*, p. 194.
54 *Ibid.*, p. 199.
55 *ibid.*, p. 207.
56 *Ibid.*, p. 209.
57 *ibid.*, p. 212.
58 *ibid.*, p. 214.
59 *Ibid.*, p. 225.
60 *Ibid.*, p. 226.

II. Capítulo
**LA PROPUESTA
FILOSOFICA DEL CUERPO**

EL CUERPO, RECAPITULACIÓN EVOLUTIVA

A diferencia de nuestros predecesores, estimamos indispensable ir más allá de la perspectiva fenomenológica para construir una teoría adecuada de la corporeidad. Apuntar los aspectos del cuerpo humano tal y como aparecen en el acto de la consciencia, despojados de toda consideración adicional, puede resultar útil en el inicio de la indagación para poner en evidencia los errores de las concepciones dualistas y reduccionistas que limitan al cuerpo a ser un mero objeto material, pero no basta para descubrir y sistematizar sus notas distintivas, porque se restringe voluntariamente su estudio al inventario selectivo-descriptivo de una intuición lidética.

Hemos sostenido con diversos elementos de juicio que el cuerpo humano se ve interpretado conforme a los usos históricos culturales, con los efectos más sorprendentes e incluso hasta contradictorios. También aludimos a su función de parámetro de apreciación del mundo circundante, cuyos alcances cognoscitivos varían, porque la misma medida es susceptible de evaluaciones parciales o de conjunto, las cuales nos dan la pauta ante la realidad y determinan nuestras conclusiones respecto de ella. Si esto es correcto, ¿por qué no intentar una concepción del cuerpo como la totalidad del hombre y revisar, con la máxima imparcialidad posible, sus propiedades características, recurriendo a todos aquellos métodos epistemológicos que nos

brinden un conocimiento más completo de las características corporales?

La Fenomenología no riñe, según el criterio manejado por su fundador, Edmund Husserl, con otras vías gnosológicas. Así, pues, creemos conveniente ampliar el tratamiento de los filósofos señalados como antecedentes, con las aportaciones de la investigación científica sobre el hombre, integradas alrededor del concepto de “cuerpo”, para permitir un nuevo cambio semántico de este término que abarque completamente al ser humano.

Entrando en materia y asomados a los territorios de la Biología y la Antropología, detectamos primeramente el dictamen científico contemporáneo a propósito del origen del cuerpo humano. Aunque no faltan sus detractores, la teoría de la evolución de las especies sigue siendo la mejor explicación de nuestro estar en el mundo. Esta línea de investigación ofrece interesantes encuadres para el estudio de la estructura y funcionamiento corporal del *homo sapiens*. La filosofía tradicional suele desoír los dictados de la ciencia y se pierde a menudo en divagaciones estériles o muy endebles acerca del hombre. Conceptualizarnos separadamente al resto de la naturaleza condena a la reflexión filosófica a quedarse corta en sus alcances y limitada en los medios de verificación de sus hipótesis. Por el contrario, el trato evolucionista favorece el ejercicio comparativo y las inferencias de mayor extensión, surgidas de extrapolaciones de campos afines, siempre y cuando se tomen las precauciones necesarias para no caer en excesos imaginativos al medir las similitudes o desemejanzas entre la nuestra y las demás especies de seres vivos.

Por provenir de una cadena evolutiva, el cuerpo-es el hombre conserva mucho en común con otros “cuerpos” inorgánicos y orgánicos, especialmente con aquellos que contribuyeron directamente a su formación. Así lo indica la ciencia. Un somero análisis de nuestra composición nos permite detectar varios niveles de organiza-

ción corporal. Examinados primero en los más específicamente humanos, somos seres psíquicos, estamos dotados de un pensamiento lingüístico, una consciencia de nosotros mismos y una compleja gama de facultades afectivas y racionales. En un segundo momento, subyacente al anterior, nos presentamos como organismos celulares con tejidos diferenciados según formas y funciones diversas, coordinados genética, hormonal y neuronalmente. El tercero, soporte de los procesos biológicos y mentales, se configura con el conjunto total de los átomos-moléculas de nuestro ser fisicoquímico. Todavía vislumbramos un cuarto nivel, el energético, formado por las partículas componentes de los átomos; se encuentra en los límites de la observabilidad microfísica y por lo mismo no ha sido suficientemente explorado, pese a los enormes avances de la ciencia y la tecnología contemporánea.

Tal es el orden de aparición de la realidad a partir de sus manifestaciones más perceptibles, por encontrarse a nuestra escala, retrocediendo hasta las magnitudes infinitesimales. Pero la génesis y el desarrollo del mundo y de nuestra especie, asumidos desde el mirador evolutivo, siguen una secuencia inversa: de lo inorgánico a lo orgánico y de allí a lo humano, con sus facetas social y personal. Dichos niveles o etapas formativas dan pie a categorías cosmológicas, útiles para clasificar las entidades naturales, cuya existencia puede darse con autonomía respecto a la fase subsecuente, pero no de la anterior. Así, en el entorno encontramos seres fisicoquímicos, biológicos o humanos, con la peculiaridad de que los últimos se construyen a base de los primeros y los segundos, que conservan su identidad como subsistemas nuestros. Denominamos “montaje evolutivo” a tal proceso, porque los átomos-moléculas se agrupan y organizan en grandes unidades al constituir las células y éstas en inmensos conjuntos para formar organismos. Uno de ellos, el humano, el más reciente eslabón de la evolución planetaria, aúna a su complejidad cerebral nue-

vos elementos en el ámbito de los dinamismos mentales, toda vez que introyecta la comunicación social, atesora información en su memoria, la extiende colectivamente como cultura y da cabida a la emergencia de una dimensión personal inexistente en las etapas evolutivas precedentes (figura 1).

Nuestra especie recapitula la historia del planeta tierra al efectuar una síntesis selectiva de las propiedades de las fases anteriores de la evolución, a las cuales añade lo propio de su singularidad. No sería aquí el lugar para preguntarnos el porqué de esa periódica irrupción de lo nuevo en una realidad cambiante, pero es preciso señalarla como un hecho. Interesa extraer de ahí una conclusión aplicable a la teoría de la corporeidad: apuntar que los tres o más niveles de organización de la energía son otros tantos



Figura 1 EL MONTAJE EVOLUTIVO

- a el nivel atómico como sistema
- a' el nivel atómico como subsistema
- c el nivel celular como sistema
- c' el nivel celular como subsistema
- s el nivel social como sistema
- s' el nivel social como subsistema
- p el nivel personal como sistema
- 1-5 tránsito a integrar nuevos sistemas
- A-E flujo evolutivo con tiempos diversos
- ? futuro indeterminado

estratos corporales. Mejor que llamarlos “cuerpos” físico-químico, biológico y psíquico, cuando se refieren al hombre, con el consiguiente riesgo de caer en un pluralismo sustancialista, es más plausible interpretarlos como “capas” de un único cuerpo, detectables y distinguibles al emplear distintos métodos de conocimiento, excluyentes entre sí en su uso selectivo, pero complementarios en sus resultados.

Procediendo con mayor minuciosidad y sin tener la pretensión de abarcar el inventario total de los “aspectos” del cuerpo humano, nos vemos en la posibilidad de desglosarlo tentativamente en: energético, químico, celular, orgánico, social y personal, acomodados en el orden de menor a mayor complejidad y conforme a su aparición temporal. Al mencionar estas variadas modalidades de nuestra corporeidad no se pretende crear una visión parcelaria del cuerpo humano, sino tan sólo romper con el concepto puramente físico que de él tiene la tradición cultural donde nos encontramos insertos. De acuerdo con la perspectiva asumida, nuestro cuerpo ostenta facetas visibles o invisibles, materiales o espirituales, según la calidad del instrumento sensorial o inferencial empleado para su apreciación.

Ignoramos muchas cosas acerca de nuestro cuerpo, porque no sabemos estimar su configuración poliédrica. Las prácticas sociales instituyen los avances y retrocesos en el descubrimiento y medición de sus propiedades. El conocimiento del cuerpo y del mundo-entorno van al parejo, según el ritmo de sus encuentros y desencuentros, presidido por la cultura histórica, verdadera consciencia colectiva asimilada según el estilo peculiar de cada singularidad humana. Ello no obstante y sin menoscabo de la perfectibilidad y considerable riesgo de error de las tesis planteadas, es plausible aseverar la unidad funcional de nuestro cuerpo y detectar su carácter de recopilador de las etapas evolutivas precedentes.

El enfoque propuesto permite incluir en la reflexión sobre la condición humana toda la gama de manifestaciones de nuestra cotidianidad que la filosofía usualmente deja de lado, quizá por un falso pudor ante el supuesto prosaísmo de las actividades ordinarias de subsistencia o por el perjuicio en contra del aspecto material del hombre, estimado por la tradición occidental como vehículo o cárcel del espíritu, cuya dignidad se considera superior.

Nos conocemos a medida que actuamos sobre la realidad, poniéndonos a prueba. Tal afirmación vale en nuestra vida individual y en el proceso genérico del autoconocimiento de la especie. Sea, pues, nuestro ensayo una tentativa de reunir orgánicamente los hallazgos más significativos alrededor de ese-cuerpo-que-somos. Tal vez algunos asertos puedan parecer evidentes hasta el límite de lo perogrullesco, pero esta eventualidad no haría sino confirmar la hipótesis planteada. Muy a menudo el filosofar se ha perdido en una especulación innecesaria, teniendo al alcance las respuestas más sencillas y exactas. Volvamos, pues, a la línea llana de las conversaciones filosóficas de los griegos, apoyados en la información más confiable y menos polémica de los estudios científicos, buscando el concurso de algunas categorías auxiliares de enlace entre campos tan diversos como los de la Física, la Química, la Biología, la Sociología y la Psicología.

LAS VALENCIAS CORPORALES

El primer dato desprendible de la reconsideración del hombre como cuerpo en el sentido integrador ya descrito, es que somos seres abiertos, insuficientes en nuestra individualidad. Física, biológica y psíquicamente requerimos de algo y alguien más. Carencias y excedencias nos impulsan a salir de nuestros límites corporales a fin de obtener los medios para cubrir los llamados originarios de nuestra naturaleza corpórea. Simultáneamente nos encon-

tramos dotados de recursos congénitos, gracias a los cuales podemos efectuar los distintos intercambios con la exterioridad. A este conjunto de propiedades naturales los denominaremos “valencias”, para indicar por similitud con el uso de este término en Química, que con su concurso se construyen los vínculos - permanentes o efímeros- entre nosotros y los demás seres.

Nuestras “valencias” corporales no son, desde luego, iguales a las de otras especies. Cada clase de organismo se distingue de los otros precisamente por las modalidades diferenciales de sus aptitudes combinatorias. Pero en todos los casos la podemos subdividir en dos grupos paralelos: necesidades y capacidades. Es tal su correspondencia que podríamos juzgarlas como el derecho y el envés de una sola realidad, si no fuera porque la pérdida de las segundas no siempre afecta a aquéllas (figura 2).

Llamamos “necesidades” a los impulsos anuales que nos llevan a entrar en movimiento, consciente o inconscientemente, con el fin de interactuar al exterior o al interior de nosotros mismos. A menudo las confundimos indebidamente con su forma verbalizada y con las tensiones orgánicas o mentales que suelen acompañarlas. Substituyen a los instintos postulados por las teorías sobre el hombre de fines del siglo XIX, con la ventaja de evitar las interpretaciones teleológicas de aquellas concepciones y de abarcar el ámbito mucho más amplio de los motores profundos del comportamiento humano. Como son imperceptibles a la observación sensible y se manifiestan únicamente por sus efectos, fueron ignoradas por la investigación científica, hasta que finalmente recibieron en décadas recientes el reconocimiento de antropólogos y psicólogos.¹ Sin embargo, los economistas del siglo pasado y el mismo Marx² ya las mencionaban prolijamente, pese a que no habían sido reivindicadas por el discurso filosófico.

“Capacidades” son los medios corpóreos con cuyo concurso contamos *ab origine* para satisfacer nuestras necesidades. El cuerpo en suma es un caudal inagotable de

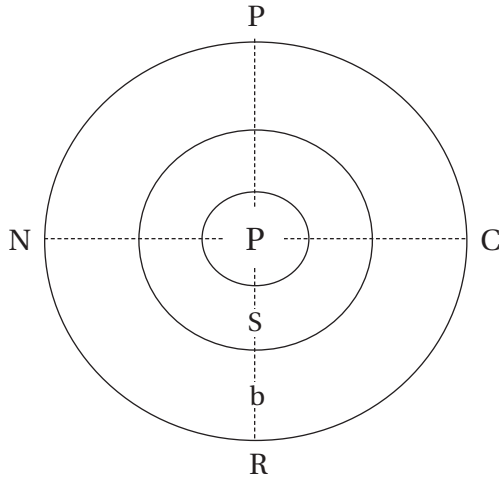


Figura 2 Las valencias corporales

N	Necesidades	b	biogénicas
C	Capacidades	s	sociogénicas
R	receptivas o centrípetas	p	personales o noogénicas
P	productivas o centrífugas		

capacidades, muchas de ellas ignoradas o mal conocidas. La detección de su existencia depende de la “capa” corporal objeto de estudio y consideración. Dicho de otra forma, cada nivel de organización de la energía abre y cierra vías de vinculación con otras entidades, semejantes y diferentes a nosotros. A partir del peldaño más elemental de la energía fisicoquímica, pasando por el genético-orgánico-hormonal, para llegar al psico-social, parece incrementarse una creciente permanencia de las estructuras operativas. En lo energético requerimos de un continuo fluir hacia nuestro interior de recursos nutricios que suplan los con-

sumidos. Más lentos son los ritmos de regeneración de los tejidos celulares, con excepción de las neuronas que son insustituibles. En marcado contraste, los contenidos de la memoria individual se atribuyen siempre al mismo sujeto, pese a la acumulación de información heterogénea y a los cambios morfológicos sufridos durante el crecimiento.

Las necesidades y capacidades humanas pueden subdividirse en por lo menos tres niveles, correspondientes a las etapas principales de nuestro montaje evolutivo corporal. Los denominaremos biogénico, sociogénico y noogénico. Las iniciales persiguen la subsistencia del individuo, recurriendo al entorno en búsqueda de los satisfactores para el sostenimiento energético-orgánico de ese ser. Respirar, alimentarse, dormir, cubrir carencias térmicas, son algunas de sus muchas modalidades. Las necesidades de este rango han recibido el nombre de “deficitarias”,³ para enfatizar su carácter asimilador y excluyente, dado que su satisfacción es privatista, corporocéntrica. Las capacidades correlativas suelen ser claramente perceptibles, están expresadas en los órganos y sistemas anatómico-fisiológicos dedicados a garantizar el mantenimiento y desarrollo de la vida, en operaciones tales como la nutrición, la oxigenación, la circulación y tantas otras.

Las sociogénicas, según lo indica su misma designación, generan la vida social y su satisfactor en condiciones normales en un-otro-humano. En nuestro parecer es aquí donde deben ubicarse las necesidades sexuales, límite y rescate de lo biológico a una dimensión nueva, de participación. Otros de sus más claros ejemplos son la comunicación, la búsqueda de afecto y comprensión, la tendencia a la formación de la pareja, a la procreación de los hijos y demás similares. El carácter de “montaje” de nuestra corporeidad resulta aquí muy evidente, por la estrecha vinculación que existe entre estas necesidades y las anteriores; pero todavía lo es más cuando nos ocupamos de las capacidades correspondientes, claramente sobrepuestas,

como en el caso del habla, a las funciones y los medios orgánicos de sobrevivencia.⁴

Las necesidades noogénicas prosiguen el crecimiento y realización plena de cada quien como persona, en tanto que ser único. Son el ámbito del desenvolvimiento vocacional, de la creatividad humana. Lo distintivo, lo particular de un ser humano, tiende a expresarse por medios originales, productivos. Aunque sean los requerimientos más difíciles de constatar por medios objetivos, las exploraciones recientes de la Psicología se inclinan a reconocerlos.⁵ Aspiramos íntimamente a ser nosotros mismos, pese a las poderosas influencias socio-culturales en contrario. Nos sentimos frustrados existencialmente cuando nos falta el florecimiento de nuestra personalidad, la maduración de nuestras potencialidades. Quizá sea el nivel donde es más difícil separar necesidades y capacidades y más accidentando el camino para aflorarlas. Pero es también la región del autoconocimiento, tan caro a la filosofía socrática y a las corrientes del pensamiento existencialista y post-existencialista.

Es claro que el montaje evolutivo impone un orden de irrupción de las necesidades-capacidades corporales, conforme al escalonamiento del mismo proceso genético natural. Lo biológico sostiene a lo social y éste a lo personal. Pero también cada etapa transforma y agrega algo a la anterior. Por eso la dimensión de la persona confiere un nuevo sentido a los otros dos niveles. La satisfacción de las necesidades y el ejercicio de las aptitudes bio-físicas y socio-sexuales se enriquecen y potencializan cuando interviene el sello personalizador.

Las valencias corporales pueden asimismo ser clasificadas en centrífugas, según ocurra la dirección de su operatividad hacia dentro o hacia fuera. Son “entradas” y “salidas” del sistema corporal, aunque se mezclan estrechamente, como acontece con los procesos de asimilación-desasimilación, en el nivel biológico predominan las

primeras durante los años iniciales de nuestro crecimiento, hasta acceder a un límite de equilibrio, para sobrevenir enseguida a la creciente decadencia hasta la muerte. En la etapa social este recibir y dar deberían ser equivalentes, como procede con una comunicación completa; no obstante, muy a menudo se da a las valencias sociogénicas un tratamiento biológico, responsable de múltiples distorsiones de la personalidad. Por el contrario, las personales o noogénicas son donadoras, es decir, de aportación constante del ser íntimo de un hombre hacia los demás.

Concluimos puntualizando que las necesidades son, hasta donde puede constatarlo la investigación científica, un conjunto de impulsores naturales cuya influencia en nosotros depende de una periodicidad grabada genéticamente, aun cuando puede alterarse por los accidentes del desarrollo y la misma satisfacción adecuada o inadecuada de unas u otras. Este es el caso de las perturbaciones resultantes de una deficiente alimentación, de la falta de afecto o de la carencia del aprendizaje del lenguaje en los años claves de nuestra infancia. En cuanto a las capacidades, son recursos con los cuales contamos para ver por el desahogo de nuestros requerimientos y su fortaleza o debilidad dependen de ser ejercitadas en el momento oportuno y con cierta regularidad. Apuntemos también que la convergencia entre capacidades y necesidades es muy significativa, porque permite corroborar a través de la constatación de aquéllas, usualmente más perceptibles, la existencia de éstas.

El conocimiento a fondo de las “valencias” del cuerpo es todavía escaso y requiere de un gran trabajo interdisciplinario por hacer. Consideraciones aparte, debemos sacudirnos un larguísimo rosario de creencias y prejuicios, empezando por ése que niega todo ser natural del hombre para reducirlo a un simple relativismo histórico cultural. Pero esto será motivo de análisis y comentario aparte.

LA CONSCIENCIA DEL CUERPO, CONTROL ESTIMATIVO

A menudo se ignora la relación tan estrecha que existe entre la sensación y la consciencia. Insistir excesivamente en la diferencia humana respecto de los demás seres vivos, conduce a tan lamentable error. Todo por exaltar los rasgos de nuestro psiquismo sin preocuparse por su génesis evolutiva, la cual necesariamente nos conduciría a la búsqueda de las raíces de nuestras facultades específicas.

Tal es el caso de la sensación como fenómeno general de la vida. “Sentir” o “percibir”, según el uso adoptado, es detectar aspectos de la realidad exterior para reaccionar frente a ellos. Se trata de una apertura vital con pretensiones cognoscitivas en el amplio sentido, dado que no es de la índole pasiva de una grabación, sino con el objeto de responder adecuadamente a los estímulos recibidos, los cuales son utilizados como “información.”⁶ De esta manera no encontramos impedimento alguno para sostener que la sensación es una cierta clase de “darse cuenta” y ¿no es precisamente el “darse cuenta” la nota peculiar de la consciencia?

Restringir la noción de “consciencia” al saber que se sabe del ser humano es teóricamente empobrecedor y contrario a la experiencia cotidiana y a la investigación psicológica actual. El darse cuenta en el hombre tiene diversos grados y modalidades. Algunos conllevan la autoconsciencia, el percatarnos de nosotros mismos en una especie de segunda sensación; otros no son esencialmente diferentes a los restantes y similares mecanismos de la vida. Sólo la complejidad de nuestra consciencia marca una distinción, interviniendo en ello usualmente el lenguaje verbal, aunque se reduzca su acción en ciertas ocasiones, como acontece con la vivencia estética.

El lamentable afán de situar nuestra especie por encima del reino animal produjo el uso exclusivo e impropio del término en cuestión. Habría sido conveniente idear

una categoría englobadora de las diversas variantes de las sensaciones, incluyendo a la consciencia humana. En lo personal salvamos la carencia con el empleo del vocablo “consciencia” en un sentido amplio, para referir a todas las formas del “darse cuenta” de los seres vivos, reservando la expresión “consciencia reflexiva” para designar la modalidad específica del hombre.⁷

Al emparentar lingüísticamente nuestro pensamiento con otras formas biológicas de consciencia, se abren vías para la investigación y la comprensión de los procesos psíquicos superiores del ser humano. Una de las hipótesis que de allí se desprenden es el carácter “sobre-puesto” o “montado” del percatarnos de nosotros mismos. El substrato menor o soporte original puede ser la reactividad sensible de las células, manifestación elemental de la vida. El siguiente es la composición orgánica total, con su sistema nervioso y particularmente el cerebro; a este respecto procede recordar que el neocórtex, los hemisferios cerebrales, tiene una complejidad en el hombre mayor a la de cualquier otro animal vertebrado.⁸ En el último se encuentra el lenguaje-comunicación, materia prima de que se nutre directamente la reflexión humana.

La consciencia ejercitada en el dominio humano es un darse cuenta al cual se añade el acto significativo. Sin lenguaje conceptual no se produce el auto-reconocimiento, la autopercepción.⁹ La autoconsciencia es un “pensarse”, un comunicarse consigo mismo cuya constitución supone el desdoblamiento psíquico, para erigirse en emisor y receptor de los propios mensajes; especie de circuito cerrado cerebral que no se circunscribe a la palabra, pero tiene en ella su principal fundamento.

Si toda consciencia es corporal, porque sus características se ajustan a las propiedades de cada cuerpo viviente, en el caso humano la consciencia es también del cuerpo, no sólo en razón a que somos los únicos entes capaces de autocontemplarse y reconocerse, sino por la necesidad

de dirigir nuestra conducta conforme al conocimiento articulado en torno a nosotros mismos.

La evolución contempla un vuelo, un cambio de marcha, al aparecer el género humano. Antes de él los condicionamientos genéticos eran determinantes; a partir de su origen el control se traslada al terreno del aprendizaje. Existe desde luego una historia evolutiva que explica dicha variación. El peso relativo de lo heredado y lo adquirido, el genotipo y el fenotipo, fluctúa de una especie a otra y es entre los mamíferos, rama reciente de los vertebrados, el espacio donde se acrecientan la memoria, la inteligencia y la consciencia por obra de una mayor sociabilidad, preparándose el paso a la etapa humana.

Al surgir el hombre se pierde la espontaneidad del comportamiento promovido por las necesidades naturales. La reactividad instintiva animal se ve sobrepasada al generarse el espacio de las interpretaciones individual y cultural del cuerpo, las cuales asumen el control de las conductas y generan la normatividad social. Entre los requerimientos del cuerpo y nuestras decisiones se interponen ahora las ideas: creencias, normas y valores (figura 3).

La imagen que cada quien tiene de su propio cuerpo y la concepción vigente en el contexto socio-cultural donde se vive, interactúan, se influyen recíprocamente. No obstante, la versión del grupo tiene prioridad en el aprendizaje corporal. Pedagógicamente se nos enseña el cuerpo a la par del lenguaje. El descubrimiento de ciertas zonas de nuestro organismo al alcance de la vista, como las manos y los pies, es anterior a la dimensión de la palabra, pero la abstracción necesaria para relacionarlas con sus equivalentes en otros seres humanos y para aprender a hacer uso de ellas exige un desarrollo conceptual.

Nuestros semejantes, los más próximos, los padres o sus substitutos, nos enseñan a reconocer, nombrar y valorar nuestro cuerpo, parte por parte y en su conjunto. Sus apreciaciones son más complejas cuando se refieren al

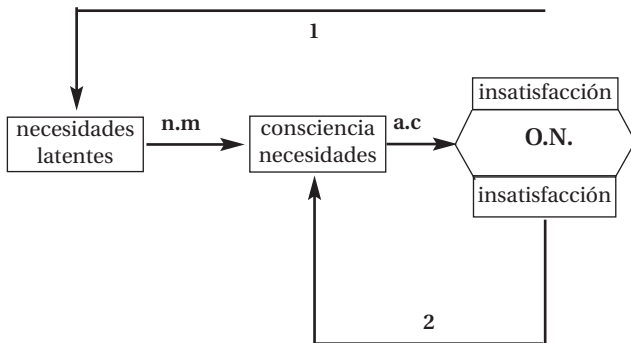


Figura 3 DINÁMICA DE LAS NECESIDADES

- nm necesidades manifiestas, como tensiones o pulsiones
- ac actividad corporal, tendiente al satisfactor
- ON objeto de la necesidad, presunto satisfactor
- 1 la satisfacción reconduce la necesidad al estado de latencia
- 2 la insatisfacción lleva a modificar la consciencia de las necesidades, sin suprimir la manifestación de ellas.

“yo” como una entidad imperceptible, escondida detrás del “ropaje” corporal y susceptible de ser depositaria de cualidades de índole afectiva, intelectual y moral. Otras atañen a nuestro físico para endosarle calificativos de fuerza, salud o estéticos. Esta “visión” con la cual somos confrontados externamente, se introyecta en nuestra vida psíquica con enorme poder, porque el campo de percepción de nosotros mismos es limitado y la aprobación de los demás, en especial de los seres queridos, es extremadamente importante para nuestro crecimiento personal, físico, afectivo e intelectual. Las investigaciones del Psicoanálisis confirman todos estos asertos.

El esquema corporal fincado en torno a la conciencia del “yo”, es primeramente un producto social. Después las experiencias personales, los hallazgos, los sufrimientos, la autopercepción auditiva, kinética, cenestésica, táctil y tardíamente visual,¹⁰ van a contribuir a forjar una conciencia corporal distintiva de cada ser humano, pese a su ubicación dentro de un marco cultural común. El estrato personal del yo está presente en nuestra memoria, respaldando el sentido del lenguaje, cargando las reacciones afectivas, inundando los sueños de imágenes simbólicas e inspirando la creatividad. No obstante, la normatividad social predomina en la gran mayoría de los casos, en especial cuando la socialización por el lenguaje no respeta las diferencias, imponiendo modelos de conducta y estereotipos generales que impiden la manifestación de nuestro ser único.

Aunque la imagen, el esquema y la interpretación del cuerpo sean subproductos adquiridos, su fundamento siguen siendo las valencias naturales. Para interpretar se requiere algo, partir de algún lugar. No es que carezcamos de una base objetiva, de una “naturaleza”, sino que nuestro saber acerca de ella no se da de manera apriorística, debe ser obtenido mediante prácticas y conceptos. Todo conocimiento simbólico es una metáfora de lo real, una sustitución más o menos aproximada de su objeto, pero nunca totalmente equivalente. Los lenguajes convencionales en lugar de copiar la realidad la duplican o incrementan, por la sencilla razón de que incluyen propiedades exclusivamente mentales, como la genialidad y la abstracción.

Hablar de la historicidad humana es correcto, pero en proporción mucho más limitada a lo postulado por ciertas corrientes de pensamiento. Mientras las necesidades y las capacidades son estables, innatas, la satisfacción de las primeras y el ejercicio de las segundas se dan en el tiempo, conforme a las estimaciones rectoras de la vida de las sociedades, surgidas de la confrontación del hombre con el

ambiente y de las experiencias acumuladas en la memoria colectiva e individual del hombre.

El fenómeno de la libertad, la capacidad de obrar de acuerdo o en contra de nuestros impulsos naturales según decisiones personales, es uno de los efectos de nuestra consciencia reflexiva. Por ende su amplitud y profundidad van en proporción directa a la extensión y calidad de nuestros conocimientos. Es más libre, puede optar con mayor responsabilidad, quien está más consciente de su propia corporeidad y respecto del entorno donde se presentan las situaciones de elección.

Con la libertad, la consciencia, el lenguaje y los demás fenómenos del psiquismo propiamente humano, sucede exactamente lo mismo: se construyen sobre bases previas, de índole más simple. La libertad, a partir de los determinismos físico-biológicos y las normas sociales; la consciencia, de los procesos inconscientes; el lenguaje simbólico, de los medios mímicos y fonéticos de la comunicación primitiva. Una vez más se nos impone reconocer la estructura de “montaje” que hace posible el fenómeno humano.

Nuestra cultura occidental conserva la distinción psicoanalítica entre consciencia e inconsciente. Aquélla tiene que ver con la vigilancia mental; ésta con su ausencia. Freud fue más allá con su distinción entre el “ego”, el “superego” y el “id”. Aunque conservan aceptación como categorías psicológicas operativas,¹¹ su mejor tiempo pasó, ahora consideramos conscientes a los procesos psíquicos en tanto vayan acompañados de la atribución al sujeto, de la percepción interior de nuestra mente. En vez de constituir un sector fijo, añaden una atención personal, el “darse cuenta” aplicado a contenidos variables de nuestro psiquismo. Dicho de otra manera, nuestra preocupación reflexiva, constitutiva de uno de los grados más altos de la consciencia, se desplaza a “horcajadas” sobre los anteriores, permitiendo una percepción superior de ellos, siempre referida al suje-

to percipiente, en tanto dure concentrada sobre ese punto. Lo consciente reflexivo “se pasea” sobre lo consciente irreflexivo y sólo en este sentido es válido diferenciarlos como consciencia e inconsciencia, porque su distinción es funcional y variable,¹² en lugar de configurar dos espacios separados por una rígida frontera.

La consciencia del cuerpo es doblemente posicional. Es selectiva, al igual que las restantes expresiones del “darse cuenta”, pero conlleva además una actitud conceptual ante el objeto que contiene una discriminación estimativa, una interpretación. Al pensar en algo elegimos las notas, cualidades o relaciones que consideramos de interés, atribuyéndolas explícita o implícitamente a la cosa o sujeto destinatario de la designación o del juicio. Lo mismo hacemos con el cuerpo-que-somos, el cual se encuentra más próximo a nuestra observación, para otorgarnos identidad. El nombre propio puede ser un simple medio de identificación social, pero sin demora se deslizan en él interpretaciones. “Juan Pérez” es el signo individualizador de un sujeto situado en un universo humano y a la vez designa a un varón de cierta nacionalidad, que vive en tal ciudad, tiene tantos años, su estatura es determinada y sus rasgos de conducta son rememorados por quien evoca esas notas al escuchar su nombre. Así sucede con las “partes” corporales, dotadas de cargas conceptuales variables según cada cultura y de acuerdo a la formación recibida por tal o cual ser humano. No hay, repetimos, neutralidad en el ejercicio de la consciencia, pero sí puede haber mayor o menor criticidad. El interés o el desinterés son ya posicionales. Las operaciones lingüísticas descriptivas, explicativas e interpretativas varían en sus alcances, pero siguen siendo selecciones, optan por una de las distintas posibilidades de conceptualización o raciocinio. Ni siquiera la ciencia, con toda su metodología, escapa a esta disposición postural. Desde su planteamiento inicial las disciplinas científicas se encuentran circunscritas a un área específica,

restringidas por determinados lineamientos apriorísticos, más conocidos como presupuestos filosóficos o ideológicos. Agregaríamos también los supuestos adoptados por cada escuela científica y las fluctuaciones sufridas en el método de investigación adoptado por la ciencia en épocas y sociedades distintas, con lo cual se destaca su carga de posicionalidad.

Está muy lejos de nuestro propósito desembocar en el subjetivismo o el agnosticismo epistemológicos. Nos interesa mostrar más bien que todo fenómeno humano, incluyendo nuestra consciencia, es posicional, porque el hombre no sólo está situado en, sino ante el mundo y sus valencias corporales lo promueven a operar selectivamente en él. Por eso la estimación del cuerpo, medida de nuestra apreciación de la realidad, repercute radicalmente en la actitud y el comportamiento adoptado individual o colectivamente.

La consciencia estimativa del cuerpo, repetimos, es primero social porque nos la inducen los demás mediante opiniones, creencias y normas introyectadas con el ejemplo, la actitud ante nosotros y la palabra. La autoimagen que nos formamos en la infancia está sostenida con conceptos ajenos y se va remodelando poco o mucho con las experiencias directamente atesoradas y la propia reflexión. Así existe el peligro de adquirir una “consciencia alienada” del cuerpo, porque más allá del error de apreciación, riesgo de toda búsqueda del conocimiento, está la manipulación del cuerpo propio por un otro ser humano, quien puede reducir nuestras posibilidades de desarrollo con alguno de los siguientes procedimientos:

- 1) erigirse en el juez que determine cuándo, cómo y hasta dónde se van a satisfacer las necesidades naturales;
- 2) disponer, mediante alguna argucia social o psicológica, de las facultades de alguien, restringiendo su campo de acción;
- 3) imponer a otro una interpretación de su cuerpo que le impida el pleno crecimiento personal.

La conciencia moral es la presencia activa de esa consciencia del cuerpo. La voz interna reguladora de nuestras conductas contiene una interpretación corporal derivada de la autoridad de nuestros padres y mayores, misma que nos fue impuesta en la etapa de máxima dependencia física y social de la infancia. Mediante prohibiciones e imperativos conduce nuestra corporeidad en y con el mundo. Censora existencial, se forma con el concurso de un mosaico de valoraciones del cuerpo escasamente conocidas. Basta el más elemental análisis para descubrir sus raíces: regula la sexualidad, toca a menudo cuestiones relativas a la salud, señala los deberes para con el prójimo. En cualquier caso jerarquiza los aspectos de nuestra vida en más o menos importantes y en espirituales o físicos, según el código moral en turno.

Como la conciencia moral es privada y opera en nuestro fuero interno aun cuando la moralidad que le dio origen se encuentre vigente en toda una sociedad, clase social, gremio o familia, es plausible la revisión crítica personal. No es fácil sacudir las ideas preconcebidas e impuestas acerca de lo bueno y lo malo, porque las obtuvimos junto con el lenguaje en los primeros años; sin embargo, el cambio no es imposible. La reflexión ética busca precisamente esta clase de cuestionamientos. Procura que las normas sean formuladas o reconstruidas a partir de convicciones filosóficas, en lugar de seguirlas por la inercia de la tradición o las presiones afectivas prematuras. Una conciencia así podrá equivocarse en la apreciación del cuerpo, pero será más difícil que incurra en el vicio de ser alienante o alienada.

Para obtener su mejor rendimiento en el nivel de la persona, la consciencia del cuerpo deberá fincarse en la autogestión, el autoconocimiento, la productividad y la realización plena. Conforme a la dinámica de la vida, expresada a través de la evolución, el imperativo moral común al género humano, que no impide las expresiones di-

ferenciales de cada sujeto particular, es el “crecer más”. La conciencia moral personal, además de indagar por un conocimiento más ajustado del propio cuerpo, perseguirá, pues, una práctica liberadora del individuo y de sus semejantes.

EL TRABAJO Y LAS VALENCIAS CORPORALES

Hasta aquí nuestra reflexión sobre el cuerpo se ha concretizado a presentar, por razones de orden metodológico, la cara sincrónica, estable, de la corporeidad. Pero es el caso que la dirección de la vida y de nuestra experiencia va en sentido contrario: el cambio es lo único cierto de manera indubitable a la observación, lo demás es resultado de la abstracción conceptual y de las operaciones mentales comparativas entre ritmos y tiempos diferentes; v. gr., las transformaciones en los seres vivos son mucho más rápidas y más perceptibles para el hombre que las del mundo inorgánico. Lo constante, la permanencia, lo es sólo relativamente a algo más impermanente e inconstante.

Todo conocimiento que emplea el lenguaje verbal requiere comenzar por algo constante, a fin de predicarle cualidades, relaciones y acciones. Por eso es adecuado conceder prioridad a la exposición de lo persistente al hablar de la corporeidad, siempre y cuando se haga notar su función de orden epistemológico, sin mayores pretensiones y se le complete con la puesta teórica del cuerpo en movimiento.

En la perspectiva de las valencias del cuerpo, la movilidad proviene del impulso a satisfacer las necesidades corporales mediante el ejercicio de las capacidades correspondientes. Un ente sin necesidades sería estático, carente de dinamismo. De esta manera toda mudanza pone de manifiesto la existencia de urgencias o requerimientos naturales en los cimientos mismos de nuestro ser hombres.

La categoría más apropiada para englobar nuestra motricidad es la de “actividad corporal”. Esta puede ser zonal, según se ejemplifica con los procesos digestivos, o integral, en los casos en que se requiere del concurso de varios órganos para efectuar una operación volcada hacia el exterior. La distinción es hasta cierto punto relativa, pues no depende de la mayor o menor amplitud del sector corporal que entra en acción, sino del enfoque adoptado para abordar las dinámicas humanas, conforme las dos grandes secuencias físico-biológicas y socio-personal.¹³ Se trata de la diferencia entre atender al sistema (hombre) o a los subsistemas (orgánicos).

De las diversas actividades corporales conviene destacar al pensamiento y al comportamiento. Pese a sus fuertes vínculos, se distinguen teóricamente porque este último es nuestra incidencia sobre la realidad, mientras que aquél en buena medida expone la influencia del mundo sobre nuestra mente. En la cotidianidad el pensar y el actuar son inseparables, pero para los fines del conocimiento procede estudiarlos en forma autónoma.

Entendemos por “conducta” a la unidad de acción con cuyo concurso el cuerpo interactúa con objetos, seres y personas. Los límites entre el comportamiento animal y la acción humana son difíciles de establecer, porque muchos de nuestros movimientos continúan siendo inconscientes y por tanto similares a aquél. Sin embargo, es interesante marcar la distinción para hacer hincapié en que el hombre se mueve por propósitos cuando obra como hombre, en tanto que las demás especies siguen impulsos ciegos de origen genotípico.

Una subclase crucial de las conductas es la del trabajo. Dicho término se utiliza en Física en su sentido amplio, para referirse a la tarea ejecutada por un móvil mediante cierto gasto energético. En Economía se usa por el contrario con una significación restringida, aplicándose a las actividades productivas, primordialmente humanas.

Las variaciones semánticas tienen una explicación histórica-cultural: van adaptándose a las exigencias sociales del momento, según la maleabilidad de la lengua. Nuestra tesis corpórea reconoce esa trama operativa y sugiere un ajuste significativo, de modo que sirva para hacer separaciones útiles. Definiremos por tanto al trabajo como la actividad corporal destinada a la obtención de satisfactores para las necesidades humanas. Tal concepto abarca los tres niveles de las necesidades y de las capacidades del cuerpo: biogénicas, sociogénicas y noogénicas.

Cada sociedad otorga la designación de “trabajo” a determinadas conductas y les niega ese carácter a otras. El mecanismo discriminatorio obedece -de manera muy clara- a las pautas de interpretación corporal. Así, por ejemplo, en el sistema capitalista se admiten las labores que exigen esfuerzo físico y son generadoras de bienes económicos o mercancías, mientras que las faenas intelectuales han recibido un tibio y tardío reconocimiento de auténticos trabajos.¹⁴

Otro ejemplo es el quehacer de la esposa en la casa, que no recibe rango laboral, en clara expresión de servidumbre del cuerpo sexuado femenino al masculino, respecto del cual es una extensión gracias al contrato matrimonial. En efecto, si el servicio doméstico es remunerado, ¿por qué al ejercitarlo la cónyuge no obtiene la misma correspondencia salarial? ¿Y por qué escandaliza este planteamiento feminista, pese a su impecable lógica? La respuesta es que existe vigente en nuestra cultura una estimación del cuerpo de la mujer como inferior física y psíquicamente al del varón, con lo cual se justifica una situación “proteccionista” en apariencia, la cual encubre una verdadera situación de propiedad del cuerpo de la esposa. Por eso a una actividad se la denomina trabajo y a la otra no, a pesar de su identidad de motivos y operaciones.

También hay trabajo remunerado o gratuito; reconocido o ignorado socialmente; jerarquizado por su importancia; productivo o improductivo; eficiente o deficiente; liberador o enajenante; propio o ajeno. Para dar contenido a estas categorías se requiere de criterios de valor fundados en la concepción del cuerpo que rijan en una sociedad determinada.

Nos interesa glosar en especial la relación que se da entre el trabajo y la alienación. La satisfacción de las necesidades exige, cuando menos en el nivel social, el concurso del otro. Pero la organización de la vida humana conlleva la creciente especialización de nuestras actividades. La presión del incremento del número poblacional, factor evolutivo contemplado por Teilhard de Chardin con tanto acierto,¹⁵ favorece la división del trabajo. Además, en un plano ideal, las ocupaciones especializadas van de acuerdo con el crecimiento de la persona, siempre que permitan el desarrollo de las aptitudes propias de cada ser humano. A medida que los grupos se multiplican demográficamente tienden a organizarse más y sus miembros a interdepender en mayor medida. Así se favorece la eficacia y son más amplios los recursos disponibles para satisfacer las exigencias estimadas por ese núcleo humano, con total independencia de si su distribución resulta equitativa o desigualitaria.

Cuando el trabajo es reconocido socialmente obtiene un estatus proporcionado por las pautas existentes en cada contexto social. Para algunos es una fuerza susceptible de ingresar al mercado de las mercancías, un objeto más. Para otros se trata de la medida más alta de valor de los bienes producidos con su intervención. Independientemente de ambas polarizaciones, un sistema político puede imponer el trabajo como carga u obligación, mientras otro exaltará sus notas de libertad y expresión personal. Huelga decir que el trabajo-mercancía o el trabajo-imposición son alienantes, impiden la realización plena del hombre a tra-

vés de su actividad, le restringen sus posibilidades de llegar a ser.

Por otra parte la alienación se extiende y finca en la insatisfacción de las necesidades corporales, en especial de las más específicas del hombre. Las carencias biológicas deficientemente cubiertas no son enajenantes por sí mismas, sino por la repercusión que llegan a tener en el desarrollo de los niveles social y personal del ser humano. Son, por decirlo así, medios para manipular a nuestros semejantes, puntos vulnerables de nuestro crecimiento a través de los cuales es posible ejercer una sutil pero efectiva extorsión vital: “te permito ser a cambio de...”.

Como el trabajo es la conjugación de las capacidades corporales, comandadas por una cierta dosis de conciencia reflexiva, no hay ninguna razón, excepto la ignorancia o la irracionalidad de las estructuras sociales, para que no acierte en el blanco de las necesidades que lo suscitan. El hombre trabaja para subsistir, adquirir cultura, transmitirla y sobre todo crecer, en la más plena extensión de la palabra. La organización escalonada de nuestra naturaleza corporal nos impulsa a buscar el concurso del Otro, a dividir con él las tareas e intercambiar los productos. Se confirma aquí la inclinación humana al quehacer solidario, trastornado por los dinamismos de sociedades competitivas como la nuestra, las cuales giran viciosamente en torno a una equivocada conciencia de su propia corporeidad.

Una concepción humanística del trabajo ha de partir de la revalorización del cuerpo en sus aspectos internos y externos, perceptibles o inferibles. De esta manera puede postularse como la vía humana para transformar la realidad, pero también y más profundamente como la manifestación más completa de nuestra naturaleza. Resulta obvio concluir que si su aplicación no dignifica a quien lo realiza, algo funciona impropiamente en las prácticas del hombre.

La saciedad de nuestras necesidades conforme a su periodicidad natural es condición de nuestro desarrollo.

Los efectos de la insatisfacción son muy variados, atendiendo a la importancia vital de los factores en juego. La detención del crecimiento, los bloqueos, las desviaciones, los conflictos de personalidad, las perturbaciones permanentes e incluso la muerte, son algunos de sus varios resultados. La apertura ontológica de nuestro cuerpo exige un completamiento que será tan prolongado cuanto dure nuestra existencia, aun cuando admita períodos de reposo o de equilibrio. La homeostasis es la expresión a todo nivel de esta tendencia, variable según cada sujeto, en función de su dotación de predisposiciones genéticas y de acuerdo con el itinerario de su biografía.

Somos una historia en cuya formación participan otros personajes: padres, hermanos, amistades, relaciones amorosas, de trabajo y tantas más. Esa dinámica deja su estela de necesidades colmadas o insaciadas. Pero la autoría del argumento y la dirección de la trama se generan gracias a la combinación de ideas y juicios sobre nuestro cuerpo que nos conforman los demás y la opinión que nos merecemos ante nosotros mismos, físico-biológica, social y personalmente. No nos extrañe entonces la circunstancia de vivir en comunidades donde el trabajo es menospreciado y convertido en otra mercancía dentro del juego económico y que eso derive en la integración de grandes masas de una población menesterosa y alienada, porque las estructuras mismas de la sociedad no ponen las condiciones para el desenvolvimiento armónico de todas nuestras facultades, en medio del conocimiento ajustado de nuestros impulsos innatos corporales.

EL ESPACIO Y EL TIEMPO, PROYECCIONES CORPORALES

La reconceptualización del hombre como corporeidad permite dar un grito insospechado al problema metafísico del espacio y del tiempo. En la tradición clásica de la

Física los cuerpos se definían por ocupar un lugar en el espacio. A partir de la postulación de la teoría de la relatividad se invierte la perspectiva: ahora decimos que los cuerpos crean los espacios y los tiempos al interactuar entre sí. Se perdió su carácter absoluto, inalterable, de marcos objetivos donde se situaban los seres y los eventos, para dar paso a una concepción plástica en la cual ambas coordenadas de lo real se unen estrechamente y admiten modificaciones según los agentes generadores: dos o más entidades y la clase de vínculos que las unen.¹⁶

Aun cuando las relaciones constitutivas de la espacio-temporalidad se dan con independencia de la apreciación que hagamos de ellas, no siendo por tanto subjetivas en la mayoría de los casos, nos resulta imposible reconocerlas sin dejarles una huella, sin marcarlas con los signos de nuestra corporeidad. Kant entrevió esto cuando desarrolló su teoría de las formas a priori de la sensibilidad y lo ratificaron en alguna medida Einstein y otros científicos contemporáneos, al destacar el papel determinante del observador y la importancia de la escala de observación adoptada.

Debemos reconocer que nuestro cuerpo es de por sí un espacio-tiempo complejo, formado por la conjugación de átomos-moléculas en células y de éstas en tejidos y órganos. El sistema así constituido manifiesta varios niveles de espacialidad y temporalidad, según la perspectiva con la cual lo examinemos. De ahí que sea físico-biológico-psíquico a la vez o que podamos reducirlo a sólo alguno de dichos planos si lo afocamos separadamente. Las peculiaridades de los distintos estratos del cuerpo se integran en su conjunto para producir las valencias corporales, medios selectivos con cuyo concurso participamos en la construcción de nuevos espacios y tiempos al relacionarnos con los seres animados e inanimados y nuestros semejantes. De manera que al ejercer nuestro papel de descifradores del mundo y agentes de su transformación, estamos de ante-

mano y naturalmente predispuestos por las modalidades espacio-temporales de nuestra corporeidad.

Un claro ejemplo del peso específico del cuerpo en el diseño de ambos conceptos es la prioridad otorgada al espacio sobre el tiempo en la inmensa mayoría de las culturas. Ha sido considerado un estado de cosas fijo, respecto del cual el tiempo constituye una alteración. La opinión común e incluso las teorías científicas comienzan con aquél para poder explicar ésta. Sin embargo ya apuntamos que es el cambio, el devenir, la experiencia primordial fundadora. Sucede que no existe nada completamente estático, pero para los límites operativos de nuestros órganos sensoriales pareciera que así fuese. Percibimos las transformaciones sufridas por los seres vivos y aún más las propias, pero se requiere de un considerable esfuerzo para hacer otro tanto con el medio inorgánico.¹⁷

La comparación de los ritmos de transformación de las cosas y nuestras limitaciones sensoriales y psíquicas, llevan al hombre a concebir la idea del espacio como lo simultáneo, lo sincrónico, en oposición al tiempo, entendido como sucesividad o diacronía. La extraña afluencia asimétrica de la irreversibilidad de los cambios, experimentada subjetivamente y confrontada con el entorno, parece ser el molde donde se forjaron las dos categorías estudiadas, aunque por razones sociales y lingüísticas se invirtiera el proceso y se resaltara el valor de la espacialidad.¹⁸

Por otra parte la idea del espacio se encuentra unida a la de extensión y ésta es ante todo un subproducto de la coordinación entre el sentido de la vista y la motricidad. Nuestra organización física corporal participa activamente en la integración de un paradigma, el cual no es el único posible.¹⁹ su simetría bilateral y la conformación atrás-adelante y arriba-abajo, son proyectadas hacia el exterior para interpretar el entorno.²⁰ El resultado es precisamente la concepción del espacio captada por la geometría de Euclides, con sus tres coordenadas dimensionales.

Además de estos factores corporales del espacio-tiempo o cronotopo, existe el testimonio subjetivo de las fluctuaciones en nuestra manera de apreciar las magnitudes del ambiente y el transcurso del tiempo, de acuerdo a las alteraciones somáticas que resentimos con la edad, el desarrollo sexual, los estados de salud, la fuerza adquirida, la estatura, la situación afectiva y muchos otros.

Pese a la indudable participación de factores corporales en la “fábrica del mundo”; es decir, en la construcción de diversas interpretaciones del espacio-tiempo, hay algunos datos que se nos imponen, como la existencia de un extenso cronotopo físico cuyas propiedades últimas aún se investigan, pero que nos permite realizar las siguientes operaciones: 1) encontrar nuestra ubicación por referencia a algunas de sus entidades componentes; 2) interactuar con la inmensa mayoría de dichas entidades, de diversas maneras; 3) configurar con las interacciones espacio-tiempos parciales, constitutivos de subsistemas del general. Esto es posible porque las formas de energía que sirven de soporte a nuestra estructura corporal son en principio las mismas del resto del universo físico, única realidad donde se ejercitan nuestras facultades sensoriales y motrices.

También son constatables, dentro de los límites corporales ya apuntados, otras facetas espacio-temporales que derivan precisamente de nuestra comparación diferenciadora con el mundo: biológica, sociocultural y psíquica. La primera se refiere a la función vital de subsistencia y crecimiento, la segunda a la comunicación e integración humana y la última al desarrollo de nuestras emociones y pensamientos. Están “montadas” en la dimensión física, se forman a partir de ella y son la expresión de los correspondientes niveles de las necesidades-capacidades humanas. Si llegamos a diferenciarlas es porque corresponden a entidades de los distintos órdenes con los cuales establecemos vínculos, constatando su cierta autonomía.²¹

Las pautas sociales acerca del cuerpo, además del alcance epistemológico tienen una repercusión indudable en nuestras prácticas. Construimos espacio-tiempos de comportamiento según sean los nexos establecidos con cosas y personas y de acuerdo a su profundidad, amplitud y permanencia. El efecto es una especie de realidad añadida y a la ya existente, un espacio ubicado dentro de otro espacio con sus ritmos propios que se adosa a cada individuo o sociedad para distinguirlo. Se trata de una dimensión poco perceptible porque se lleva puesta con nuestra manera de ser y vivir. Además se nos esconde porque la contemplamos contra el fondo de los espacio-tiempos previos, especialmente el físico. Es aún más fluctuante que las otras, pues crece y decrece conforme a las valencias corporales puestas de manifiesto en un momento dado a través de los diversos grados de consciencia del cuerpo.

Cada ser humano habita un mundo diverso, coincidente sólo en parte con el de los demás; el de sus relaciones intencionales con objetos (“cósicas”), con sujetos (“proxémicas”²²) y consigo mismo (“dianóticas”). Este complejo espacio-temporal se expande o retrae según las aperturas y cierres practicados sensorial, motriz e introspectivamente (figura 4).

Sin pretensiones solistas, es evidente la injerencia del cuerpo de cada quien en el diseño de la realidad. Hablar de un entorno en-sí, independiente de nosotros, es un buen deseo, pero irrealizable, tal como lo apuntó Kant. Además, para evitar un subjetivismo ingenuo basta con recordar que las valencias corporales son genéricas a los hombres y que éstos, por el procedimiento de “montaje”, recapitulan la historia evolutiva.

Dentro del cronotopo específicamente humano se configuran los entes culturales. Los seres hechos por el hombre guardan con él estrechos vínculos, no sólo por ser la proyección de sus fines e intereses, sino por sus a menudo ocultas conexiones con facultades y requerimientos del

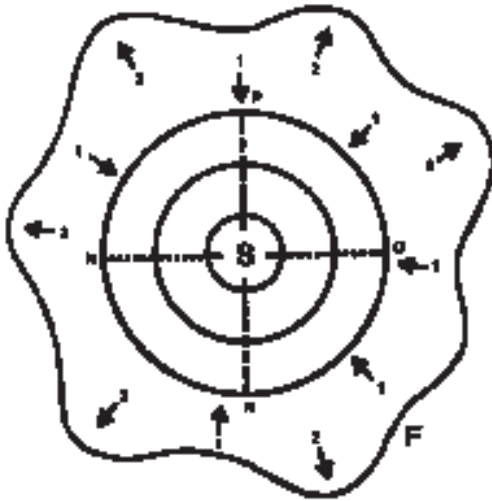


FIGURA 4 LAS EXTENSIONES CORPORALES

- S Sujeto individual o social
- N Necesidades
- C Capacidades
- R receptividad
- P productividad
- 1 satisfactores incorporados al sujeto
- 2 extensiones de las capacidades corporales
- F fronteras fluctuantes de la extensibilidad corporal

cuerpo. Es el caso de la ropa, las herramientas, los vehículos, las construcciones y demás muebles. Todos son espacios físicos, pero a la vez psico-sociales, porque su sentido depende del propósito y del uso que convencionalmente se les haya otorgado. Cuando se interpretan dejan traslucir las zonas corporales cuyas propiedades extienden, substituyen o canalizan. Una vez constituidos y socializados influyen sobre nosotros, nos predisponen espacio-temporal-

mente, contribuyendo a normar nuestros pensamientos, actitudes y conductas.

La multiversidad de objetos y contextos culturales testimonian que hay distintas maneras de apreciar el espacio y el tiempo y consecuentemente de vivirlo; pero, ¿cómo pueden surgir estimaciones tan diversas y en ocasiones hasta contrarias entre sí? ¿Cómo explicar, por ejemplo, que coexistan una tecnología para salvar vidas y otra para destruirlas? Para intentar una respuesta expondremos nuestra hipótesis de las “matrices cronotópicas”, derivada de la teoría del cuerpo aquí expresada.

LAS MATRICES CRONOTÓPICAS HUMANAS

Una “matriz” del sentido del espacio y del tiempo es el medio de incubación de las interpretaciones personales acerca de ambas coordenadas de lo real. La experiencia nos muestra que las diferencias de una sociedad a otra son aún más marcadas si atendemos a sus integrantes. El medio ambiente influye, pero se infiere la presencia de otros factores, de mayor o menor permanencia. Cada ser humano repite en su desarrollo (ontogenia) la dirección general del montaje evolutivo (filogenia), pasando por las tres etapas generales: biológica, social y personal. La misma progresión siguen las matrices, pues cada nivel de la corporeidad genera, según se dijo, espacio-tiempos distintos: el biológico, sensoriales y motrices; el social, de comunicación; el personal, psíquicos. Los tres interactúan, suponiendo cada uno el concurso del medio precedente, pero no del posterior²³ (figura 5).

Los aspectos más permanentes del sentido espacio-temporal humano provienen de la primera matriz, la biológica. Si en algo somos semejantes corporalmente es en nuestra estructura básica formada de células, tejidos y órganos, anatómica y fisiológicamente equivalentes. Las diferencias no son tan grandes como para modificar esen-

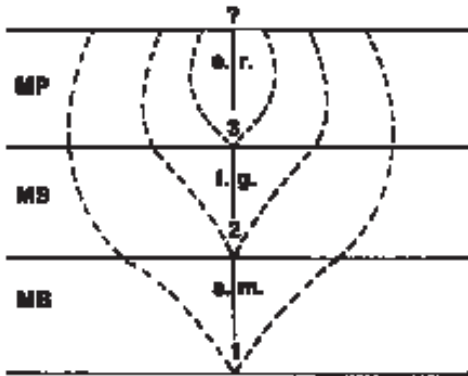


FIGURA 5 LAS MATRICES DEL SENTIDO ESPACIO-TEMPORAL

- MB Matriz biológica
- MS Matriz social
- MP Matriz personal
- s sensorialidad
- m motricidad
- f familia
- g grupo
- e experiencia
- r reflexión
- 1,2,3 rupturas placentarias.

cialmente nuestras percepciones, excepto cuando se trata de carencias orgánicas sensoriales (ceguera, sordera, anosmia, etc.), motoras (mutilaciones, parálisis) o de variaciones muy marcadas en las proporciones físicas del cuerpo.²⁴

Aun cuando las vicisitudes del crecimiento, como la nutrición, el ejercicio muscular, las enfermedades y accidentes, influyen en la expresión de nuestros programas genéticos, éstos gravitan sobre nuestra existencia dependiendo de los períodos corporales en que se ponen en acción. La infancia, la juventud, la edad adulta y la vejez, con sus momentos de transición, tienen correspondencia con los varios rangos de maduración o declinación de las disposi-

ciones sensoriales, motrices o psíquicas. Es evidente que todos estos ritmos y regularidades operacionales influirán en la apreciación momentánea o permanente del espacio-tiempo, aun cuando no obren solos. Las predisposiciones a conformar una consciencia espacio-temporal propia de cada ser humano arrancan de ahí, como las ramas de un tronco común, sin menoscabo de aportar nuevas y hasta contradictorias direcciones al rumbo original.

La matriz social, que ya existe aunque en grados variables en otras especies animales, obra a partir de la biológica para sobreponérsele y reconfigurarla armónica o disarmónicamente. Sociedad es, para el hombre, comunicación, consciencia reflexiva y cultura. Si el espacio-tiempo vital o cósmico se produce entre hombres y objetos, en la medida en que son prospectos para la satisfacción de nuestras necesidades y el ejercicio de las capacidades correlativas, el social o proxémico se da entre humanos, movidos por sus requerimientos sexuales, de afecto, de reconocimiento y de información, entre otros.

Es en este ámbito de crecimiento donde surge nuestra consciencia de estar en un espacio y transcurrir en un tiempo. Antes de adquirir el lenguaje potenciador de la sociabilidad, conformamos espacio-tiempos y los modificamos según los impulsos heredados y los condicionamientos adquiridos después de obtenerlo con la consecuente aparición del pensamiento verbal, se inicia un desdoblamiento entre nosotros y las cosas o personas con quienes interactuamos, el cual nos lleva a pensar la abstracción conceptual del espacio y el tiempo como si fueran un lugar donde se dan los hechos y sus transformaciones y se ubican nuestros actos. Esta ruptura podría explicarse así: al aparecer el espacio-tiempo psíquico situamos en él, independizando la imagen sensorial por obra de la palabra, los acontecimientos que ocurren en el exterior, duplicándolos. La solución es similar a la propuesta por Kant, pues el espacio y el tiempo, considerados por él como for-

mas a priori de la sensibilidad, son efectivamente impuestos como “moldes” de la experiencia por nuestra mente, pero no de una manera estática, sino cultural. Los idiomas son el auténtico factor apriorístico del conocimiento, pero no en sus sistemas fijos, con sus reglas sintácticas y semánticas, sino en el habla personal interior de cada quien, su pensamiento, territorio donde aparecen y desaparecen las entidades del mundo circundante y nuestra propia presencia. Esta peculiar escenografía mental suele ser proyectada para constituir la representación de lo real. Así aparece la idea del espacio absoluto, presente desde la geometría de Euclides y las concepciones filosóficas de los griegos, aunque pasaron siglos antes que Newton la postulara explícitamente en las primicias de la Edad Moderna.

La tesis sugerida explica las mudables interpretaciones humanas del cronotopo. A cada modificación del espacio-tiempo psíquico corresponde una diferente apreciación de nuestros intercambios con otros cuerpos. Tal aserto se corrobora con el testimonio subjetivo de nuestras impresiones ambientales, cambiantes según el tono afectivo y el estado de salud que tengamos. El medio parece que se ensancha o estrecha, se dinamiza o detiene, conforme a nuestro ánimo, el cual conduce nuestras percepciones y considerable parte de nuestros pensamientos. Si hay continuidad y permanencia de la espacialidad y la temporalidad, se debe al “endurecimiento: conceptual, al decantarse cultural de una noción homogénea del cronotopo, lograda con el concurso de un sinfín de entidades culturales que de por sí son interpretaciones espacio temporales: la ropa, los edificios, el mobiliario, los calendarios y relojes, amén de las teorías difundidas por los diversos medios educacionales.

Pero, ¿por qué se forma ésa y no una diferente concepción del espacio y del tiempo? Si los espacio-tiempos reales son configurados en y mediante nuestras actividades, ¿cuál es el proceso de integración socio-cultural de

ciertas pautas estimativas en cada individuo? ¿Hasta qué punto son los resultados universalizables al género humano o por el contrario están circunscritos a pueblos o a personalidades únicas, siendo válido decir que cada quien vive en un mundo espacial y temporalmente disímil al de los demás?

Para obtener la respuesta a éstas y otras muchas preguntas sugerimos efectuar una relectura corporal de Freud, así como de Fromm y Lacan, entre otros representantes del nuevo psicoanálisis, a fin de observar las etapas del crecimiento humano en relación con las necesidades y capacidades naturales del cuerpo, categorías sustitutivas de los instintos de vida (libido) y de muerte (tanatos) del insigne médico vienés.

Nuestra primera relación generadora de espacios es con un semejante: la madre.²⁵ La proxémica de la vida intrauterina es una prueba importante del interés que la vida social tiene para el hombre, como sucede con todos los mamíferos y en menor escala con las aves, cuando incuban sus huevos y alimentan a sus crías. Pero en nuestra especie la duración del proceso gestatorio es mayor; no ha dejado de sorprender a los antropólogos y biólogos el hecho de que el nacimiento se dé en mayores condiciones de indefensión y por lo mismo de dependencia del hijo respecto de sus padres. Y es aquí precisamente donde se inicia la formación de un espacio-tiempo socializado y cultural.

Cada nuevo nacimiento de un humano revive la situación original de la ruptura de un espacio único protector-protegido, para desprender de él un cuerpo distinto, físicamente autónomo. Se produce el corte del cordón umbilical orgánico, la pérdida de la primera placenta. Antes, durante la vida intrauterina, la criatura en gestación era una sola con su madre y es de suponer que las influencias recibidas constituían los reacomodos espacio-temporales de la parte con el todo, de un subsistema con el sistema total.²⁶

El nacer inaugura la existencia social, porque el hijo llega a ser un cronotopo psicobiológicamente distinto al de sus padres, iniciándose una nueva etapa placentaria, la de la lactancia, período donde necesariamente se requiere de los cuidados externos subsistenciales, brindados dentro de una dinámica de comunicación preverbal mímica y sonora que substituye el flujo continuo y automático del período anterior.

La substitución de la placenta orgánica por la social-familiar tiene en el hombre alcances distintos a cualquier otra especie de mamíferos. Las necesidades de comunicación son mucho mayores, abarcando el campo de los afectos y de las preferencias. El lenguaje responde rápidamente a estas nuevas exigencias como la aptitud natural correspondiente. La adquisición de la palabra tiene un efecto de espejo sobre el pequeño ser. Si es emitida en forma oral, a partir del gorjeo de los primeros meses, el cual va dando paso al sonido articulado, existe un reforzamiento en el oír la propia voz (mecanismo de *feedback*) y observar la reacción favorable o desfavorable en el rostro asume la función de espejo reactivo en un circuito semi-cerrado que retroalimenta a ambos, en un aprendizaje recíproco lleno de matices afectivos únicos.

Una vez adquirido el lenguaje, primero agente y después conceptual, en grados de abstracción creciente, se va consolidando un cronotopo que se sobreañade al natural, multiplicándolo y conduciendo su apreciación. Los conceptos provocan imágenes y juicios estimativos, porque al adquirirlos recibimos la carga emotiva que los acompañaba. Con su mediación obtenemos desde la infancia la primera idea de nuestra corporeidad y su correlativo, un mundo-entorno interpretado. Puede decirse -y es algo más que un sentido figurado-, que los demás, nuestros mayores, por segunda vez nos dan un cuerpo o el espacio-tiempo de apreciación de él. Primero obtenemos el ser biológico, después la consciencia del ser, la identidad psíquica

con su causa de aciertos y errores, riesgo de toda representación.

Con el lenguaje se desarrolla una socialización creciente, caracterizada por la gradual formación de una consciencia de sí mismo en el niño, que va al parejo del descubrimiento de su corporeidad. La conocida fase anal coincide con este crecimiento paralelo y se da dentro de un claro contexto normativo familiar. Principalmente en las culturas occidentales, los padres enseñan a sus hijos a controlar sus esfínteres. Es cuestionable la tesis de Freud de que esta etapa sea una constante universal.²⁷ Se observa en ella más bien el efecto de la valoración sociocultural de los desechos corporales, la cual no es idéntica en todos los pueblos.²⁸ La retención y el juego del infante con sus heces fecales son una oportunidad más, junto con los rituales alimenticios, para ejercitar la consciencia naciente del cuerpo. La comunicación, espacio de relación con los adultos y entre los propios niños, se vuelve sobre el sujeto en formación para hacerle tomar nota de la importancia de zonas y capacidades orgánicas. Señalamientos, normas, premios y castigos, van cargando de sentido, “semantizando”, a las regiones del cuerpo, principalmente a sus orificios de intercambios con el ambiente. Lo fundamental, a nuestro juicio, es que el cuerpo se va mitizando de valor simbólico, añadido al original proveniente de sus funciones naturales. Todo porque pasa a ser un motivo social, a integrar un nuevo espacio-tiempo, vehículo y contenido de la comunicación.

Lo mismo sucede con las partes genitales, una vez que mediante el lenguaje se les hace depositarias de estimaciones y normas originadas en un específico contexto cultural. Se genera así una dinámica de estimulaciones o tabús sexuales diversos según cada grupo humano o núcleo familiar. Así, pues, concluimos que la concepción freudiana vale únicamente dentro de ciertos límites histórico-sociales; por lo mismo conviene subsumirla en una

teoría de mayor amplitud, como la propuesta en torno a la corporeidad.

El cuerpo interpretado parece ser el detonador de los conflictos psíquicos y sociales cuando provoca el rechazo de nuestros impulsos naturales o la minusvaloración de las capacidades claves corporales. Así acontece con el aspecto físico-biológico cuando se le declara distinto e inferior al espíritu y propenso al mal. También con los excrementos y las sudoraciones, por su pretendida impureza. En ambos casos se emiten juicios más o menos contrarios o ajenos a las valencias corporales. Por eso en el primer ejemplo los efectos son graves, porque favorecen el descuido del cuerpo, mientras en el segundo no pasan de cargar de sentido moral o estético a funciones vinculadas con la salud y la higiene, aunque bien podrían llegar a extremos perjudiciales.

En suma, la matriz social funciona de la forma siguiente: comunicación y sociabilidad son términos inseparables. Cualquier intercambio significativo crea un espacio y su tiempo correspondiente. El punto de partida son las relaciones proxémicas de cuerpo-a-cuerpo. Con el lenguaje verbal la vinculación se torna de un psiquismo a otro, aun cuando no desaparecen muchos elementos de la precedente vía de comunicación. La consciencia superior, el darse cuenta reflexivo, opera en el espacio conceptual desde donde dirige su atención a los restantes ámbitos. La palabra contribuye a formar el autoconcepto, una noción estimativa de nuestro cuerpo y del ajeno, tal como lo hace con los restantes objetos del entorno. El resultado depende de las pautas culturales vigentes y de nuestra experiencia personal, la cual tiene un especial papel significador. Una vez estructurada la noción del cuerpo asume un rol capital en nuestra vida, al erigirse en consciencia conductora de nuestros actos. Somos lo que pensamos ser o al menos nos comportamos como si eso fuéramos.

Los bienes culturales, ingredientes visibles de la matriz social, refuerzan nuestras creencias, opiniones y normas corporales, porque desempeñan el rol de extensiones corporales, entidades surgidas a resultas de la evaluación de las valencias del cuerpo. Es notable su influencia en la creación y estimación del espacio. Cada entidad cultural brinda oportunidades para interactuar, creando ámbitos operativos. A diferencia de los objetos naturales su diseño semántico está restringido, de manera que encauzan nuestra calificación de lo espacio-temporal. La arquitectura es un buen ejemplo, porque a la neutralidad polivalente del espacio físico le agrega un orden dotado de sentido. Ya en la prehistoria las instrucciones megalíticas fueron empleadas para delimitar espacios sagrados, organizando el caos según el propósito y la intencionalidad de una comunidad que así proyectaba su cuerpo al exterior como modelo del mundo.²⁹

Por su parte la matriz personal del espacio-tiempo se enlaza tan estrechamente con la social que resulta difícil distinguirla a primera vista. Si lo social es comunicación, lo personal es pensamiento íntimo, vida psíquica. Nuestra privacidad es inaugurada con la interiorización de un diálogo, conjugación de la voz de nuestros mayores y nuestra propia voz, emitidas y escuchadas. El análisis del superego o conciencia moral destaca la continuidad y permanencia del origen social de nuestros procesos mentales superiores. No obstante debemos reconocer la coexistencia y coparticipación de otros dinamismos psíquicos prelingüísticos, experimentados antes, durante y después del aprendizaje del idioma. La distinción entre consciente e inconsciente parece corroborar esa especie de doble faz de la mente humana (¿o más de dos?), de actividad cerebral paralela que conduce los procesos orgánicos e influye en nuestro pensamiento vigilante.

Si por la comunicación participamos en uno o varios espacios sociales, e incluso seguimos escuchando los

ecos de otras voces y el contenido de sus mensajes, en nuestro pensar hay un nivel de la experiencia y de la reflexión personales donde se configura un cronotopo privado, de uso exclusivo e inaccesible para los demás, a no ser que decidamos compartirlo voluntariamente a través de alguno de los medios de expresión. En el pensar solitario y silencioso se inicia a veces una conversación con nosotros mismos acerca de nuestra vida vivida. Emociones, vivencias, rememoraciones, descubrimientos, creaciones, son algunos de sus ingredientes básicos. La gradual edificación de la propia personalidad, de una concepción de la vida, de un proyecto existencial, son la expresión del desarrollo personal encaminado hacia la autorrealización, vía la meditación profunda.

Es difícil marcar el límite exacto entre este espacio-tiempo y aquél que lo precede y hace posible. La continuidad se manifiesta en un doble flujo: recibimos a través de la comunicación y nos volcamos en ella. La única distinción se insinúa cuando el intercambio es depositado materialmente como cultura objetivada. Entonces los espacios y las temporalidades se delimitan, se conservan en bienes cargados de finalidad o propósito. Si lo cultural se sitúa no sólo en la memoria del individuo como depósito o soporte, sino en su vivir cotidiano, participando de su dinamismo vital y al alcance de la consciencia de sí mismo, forma el cronotopo personal del sujeto, ancho territorio de la productividad donde florece lo inédito.

Lo social y lo personal nacen entreverados pero sus ritmos son diferentes. Mayor plasticidad corresponde a los espacio-tiempos íntimos, cuya velocidad y capacidad de innovación permiten impulsar el cambio en el ámbito cultural. La amplitud o estrechez y la apertura o cerrazón del universo personal varían según el grado de evolución de cada ser humano. Resulta casi imposible comparar nuestros respectivos mundos interiores a falta de parámetros que serían, a fin de cuentas, convenciones sociales. No

obstante tal impedimento, podemos medirnos analógicamente con las biografías de hombres ilustres para otra riqueza de sus horizontes y ambicionar sin envidias un engrandecimiento de los nuestros.

Aunque en la comunicación usualmente ponemos un espacio-tiempo socio-cultural de por medio que amenaza despersonalizar nuestra relación con los lugares comunes, es posible ir más allá de los límites establecidos por las pautas del grupo y tener acceso a la eternidad, a la diferencia, en el cara-a-cara del encuentro, en mi-palabra-atu-palabra del diálogo, las aperturas amorosa y artística, donde los seres humanos somos los espacio-tiempos generados, donde nuestro cuerpo se muestra sin disfraces ni artificios en un compartirse recíproco. El espacio-tiempo personal florece en el lugar en que cada hombre es él mismo o ella misma. La personalización es encuentro con nuestra identidad, hallazgo de nuestras necesidades y capacidades en sus fórmulas únicas, aquéllas que nos llevan a ser un alguien distinto, irrepetible, una oportunidad excepcional de aportación para transformar el mundo. Allí se funden alquímicamente los cronotopos biológico y social, natural y cultural, para dar origen a un ámbito de inmenso poder: el de la creación y de la libertad.

Por el contrario, lo impersonal anida en el anonimato, en la relación epidérmica de la funcionalidad. Muy a menudo los nexos entre humanos son de sujeto a objeto, intercambiando recíprocamente esa perspectiva.³⁰ Tal eventualidad, común en nuestra época de priorización de lo económico por encima de lo espiritual, favorece las condiciones para la autodestrucción del hombre por la ignorancia de los llamados naturales a ser en plenitud. Pareciera repetirse en la historia de la humanidad un viejo mecanismo evolutivo: las mutaciones o desviaciones discordantes con el orden de la naturaleza están condenadas a la desaparición mediante un sistema selectivo implacable. La especie humana estrena una solidaridad inédita por la co-

municación y la cultura y su fuerza se da en proporción directa al crecimiento de los espacios personales, fuente inagotable de renovación. Restringir las oportunidades para la realización plena de las mayorías en las sociedades de masas y embestir a las minorías restantes con los contenidos despersonalizadores del consumismo occidental o con el totalitarismo, es suicida. Ambos mecanismos político-económicos deben ser detenidos a tiempo, antes que las condiciones por ellos generadas desemboquen en la guerra del exterminio total o en la desaparición paulatina del *homo sapiens* mediante la destrucción del entorno biótico.

A lo largo de la vida pasamos por las tres matrices del sentido espacio-temporal. Ninguna de ellas desaparece del todo, pues una vez cubierta la etapa de impulso al desarrollo que cada una provee toma realce la siguiente, conservando la anterior el carácter de soporte vital, pero si y sólo si el “cordón umbilical” de la fase precedente ha sido cortado; de lo contrario se generan espacio-tiempos paradójicos o patológicos. Es el caso de las neurosis, estados psíquicos donde se conserva mágicamente el estado original o la fantasía de retornar a él.

Las vueltas simbólicas al seno materno son añoranzas de la matriz biológica; el miedo a ser nosotros mismos afrontando la opinión adversa y la crítica de los demás atañe a la persistencia de la matriz social. Esta última placenta, más sutil y por tanto más difícil de romper, nos exige adoptar un destino personal, libremente elegido, donde los demás sean el amplio territorio para sembrar nuestra identidad y sus productos, pero no la vía de justificación de nuestros errores y el refugio para evadir riesgos, evitar compromisos y ahorrarnos decisiones.

NOTAS

- 1 Cfr. Linton, *Estudio del hombre*, Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*; Maslow, *El hombre autorrealizado*; Montagu, *La dirección del desarrollo humano*.
- 2 En Marx, como veremos después (*Infra*. 33), es incluso una categoría clave poco considerada.
- 3 Maslow, *El hombre autorrealizado*, p. 53.
- 4 La boca y la laringe, v. gr., sirven respectivamente para la alimentación y la respiración y a la vez como medios de la fonación.
- 5 Además de la obra de Maslow ya citada, puede consultarse en este sentido a Fromm: *Miedo a la libertad y Ética y psicoanálisis*.
- 6 Gracias a la cibernética, ya podemos hablar de “información biológica”, sin que sospeche una intención antropomórfica o animista.
- 7 V. en un sentido semejante: Chauchard, *Fisiología de la conciencia*, p. 109.
- 8 Aproximadamente 15 000 millones de neuronas combinadas en una intrincada red de relaciones sinápticas.
- 9 El niño llega a reconocer su imagen en el espejo alrededor del primer año de edad, si y sólo si ha adquirido la función simbólica. V. Bernard, *El cuerpo*, p. 57.
- 10 El advenimiento del “estadio del espejo” al que Lacan se refiere en algunos de sus trabajos. V. *Escritos* 1, p. 86 y sigs.
- 11 V. gr.: con la reformulación efectuada por el Análisis Transaccional. V. a. Berne, en su obra: *¿Qué dice usted después de decir hola?*
- 12 A través del yoga, entre otras prácticas, es posible recuperar extensas regiones de nuestra mente que de ordinario están sumidas en la “inconsciencia”, aun cuando nuestro cuerpo se “da cuenta” de lo que ahí sucede.
- 13 V. gr.: si estudiamos biológicamente una acción del hombre detectamos sus movimientos orgánicos; si la vemos en su aspecto psíquico captamos la conducta de un ser humano determinado.
- 14 En el derecho laboral se puede observar la “timidez” para asimilar la prestación de servicios profesionales a los “verdaderos” trabajos.

- 15 Cfr. su ensayo: "La ascensión del otro", en: *La activación de la energía*, p. 57 y sigs.
- 16 Para una exposición del estado actual de las investigaciones sobre el espacio y el tiempo en las ciencias, V. Davies, *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*.
- 17 O contar con una tecnología adecuada que intensifique las facultades sensoriales, modificando nuestras ideas previas, como ha sucedido con los microscopios electrónicos y tantos otros inventos.
- 18 Por lo menos entre las lenguas que proceden del tronco común indoeuropeo se otorga prioridad al sustantivo sobre el verbo, a lo constante sobre lo variable.
- 19 Es el caso de las geometrías no-euclidianas. Además, cada sistema sensorial crea un "espacio": visual, auditivo, táctil, olfatorio, gustativo, cenestésico, etc.
- 20 V. Lurcat, *El niño y el espacio*, p. 32 y sigs.
- 21 Es el caso de los seres inorgánicos y orgánicos, unicelulares o poliricelulares, cuyos tiempos y espacios operativos difieren del cronotopo personal humano, pero que descubrimos simultáneamente en el exterior y en el interior nuestro, formando parte de nuestra naturaleza.
- 22 Hall emplea la palabra "proxémica" para referirse al estudio del empleo que hace el hombre culturalmente del espacio; véase *La dimensión oculta*, p. 6 y sigs. Por su mismo enfoque ligado a la comunicación, optamos por usarla solamente para las interacciones humanas.
- 23 Así, por ejemplo, los espacios del pensar derivan de los de la comunicación lingüística y éstos remiten a los sistemas biológicos que les sirven de base: habla, oído, visión, movimientos manuales para la escritura, etc.
- 24 En la arquitectura, v. gr., se detectan muy a menudo las características anatómicas de sus habitantes, reflejadas en la correlación de sus partes en proporción a la figura humana y a sus cualidades más sobresalientes.
- 25 Dussel expresa magníficamente: "El hombre no nace en la naturaleza. No nace desde los elementos hostiles, ni de los astros o vegetales. Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura". Por ser mamífero y no vivíparo, a diferencia de los peces, gestados en las aguas: "El hombre en cambio nace en alguien, y no en algo; se ali-

- menta de alguien, y no de algo". V. *Filosofía de la liberación*, p. 27.
- 26 Es muy plausible que existan recuerdos de la vida prenatal en la memoria, con influencia en la forja del sentido espacio-temporal de cada persona; por ejemplo, en las diversas posiciones fetales recuperadas cuando dormimos y en situaciones de fuertes depresiones.
- 27 Denominada por él fase "sadicoanal". V. *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, p. 116.
- 28 En China, todavía recientemente, regía en las costumbres del pueblo una "magia de las secreciones, de las excreciones y de los alientos", por la cual se tenía buen cuidado con los desechos del cuerpo, por la relación que conservan con su origen; V. Granet, *El pensamiento chino*, p. 271.
- 29 Eliade señaló la estrecha relación simbólica que hay entre piedras y huesos y sobre la delimitación internacional del espacio, en varios de sus libros; V. *Lo sagrado y lo profano*, p. 34 y sigs.
- 30 Sartre ilustró notablemente esta relación con el mito Medusa, la mujer de cabellera de serpientes que petrificaba (cosificaba) a las personas con su mirar.

III. Capítulo
**ALCANCES DE LA FILOSOFÍA
DE LA CORPOREIDAD**

LA CULTURA COMO CORPOREIDAD

Al abordar el tema del espacio-tiempo social destacamos su autonomía relativa respecto de quienes somos sus autores. La cultura objetividad es la más cabal expresión de los ámbitos creados entre humanos a través de las múltiples formas de comunicación. El quehacer individual, al interactuar con otro sujeto, se comparte, se socializa y su producto tiende a modificar el medio original. Por eso la cultura parece oponerse a la naturaleza, cuando sólo es un añadido, el del propósito humano. Se trata de lo natural hominizado, de la huella del hombre sobre la tierra y por consiguiente la exhibición de su singular corporeidad.

Apuntamos anteriormente que el cuerpo es una realidad compleja, la recapitulación del proceso evolutivo, susceptible de diversas estimaciones. Es distinto el “cuerpo vivido”, experiencia intransferible de cada sujeto, al “cuerpo valorado”, fenómeno propio de un contexto social que se proyecta en sus miembros integrantes. La evaluación socio-cultural recae sobre las necesidades y capacidades humanas, para abarcarlas como cualidades, sectores, o subconjuntos del cuerpo total; en ocasiones la visión fragmentaria es tan tajante que lleva a considerar al cuerpo físico-biológico ajeno a los atributos psicosociales. Dicho reduc-

cionismo es, huelga decirlo, la estimación usual en la mayor parte de Occidente.

Si la cultura prolonga y complementa al cuerpo, es lógico suponer que le alcancen sus interpretaciones. Aún más, que sea la interpretación misma. Parte de los bienes culturales son extensiones de nuestras capacidades sensoriales, motrices o psíquicas, para remediar deficiencias (lentes, prótesis, muletas, etc), o aumentar el radio de acción (telescopios y microscopios, máquinas diversas). Otros son satisfactores de presuntas necesidades (v. gr., el extenso campo de los productos de las industrias alimenticias, del vestido, de la construcción y del conocimiento). En todos los casos se amoldan a las características corporales del hombre, conforme al juicio socialmente imperante en torno a ellas. El vestido es un buen ejemplo. Cambia de una sociedad a otra o entre las diferentes clases sociales y ocupaciones. Aparte de ser un protector térmico, la ropa lleva inserta una extensa gama de elementos de significación, desde el estético hasta el señalamiento del rango alcanzado por el usuario en determinado grupo humano. Así acontece con la mayoría de los entes culturales, los cuales poseen una finalidad principal y a la vez desempeñan gran variedad de funciones comunicativas. La polisemia es un mecanismo muy extendido en el ámbito de la cultura. El lenguaje, uno de sus más representativos productos, ilustra perfectamente la sobreposición de niveles simbólicos en las frases (sentidos figurados, metáforas) y los contextos de expresión.

La cultura es el medio propicio para el desarrollo del hombre. Por ser un espacio-tiempo social, guarda las aportaciones individuales de una manera orgánica, abierta a nuevas adquisiciones que serán integradas al conjunto establecido. Semeja una inmensa memoria, un tejido invisible donde habitamos, nos movemos, vivimos y pensamos. forma estructuras compuestas por los elementos más dispares e ideas de las índoles más distintas. Generalmen-

te asume un orden invisible de los objetos: palabra-vestido-herramienta-mueble-cuarto-casa-diseño urbano o suburbano-región-país-continente-mundo. Abarca recursos naturales y los incluye en un reacomodo significativo. Si se le busca un hilo conductor, encontramos que toda la serie, dentro de la diversidad de finalidades perseguidas, es el efecto de una estimación de las necesidades y capacidades del cuerpo. ¿No será entonces razonable inferir que la organicidad de cada sistema cultural proviene de presentar una interpretación completa del cuerpo humano? Y la incoherencia o conflicto de sus subsistemas, ¿dependerá de la coexistencia de dos o más versiones del cuerpo que no son del todo compatibles?¹

La investigación histórica nos muestra que los pueblos se rigen por creencias más o menos estables en torno a la naturaleza humana. Sus prácticas, pertenencias e ideas, llevan el sello definido y homogenizador de un patrón sobre la vida y la muerte aplicable a los varios apartados culturales. El pivote en torno al cual operan las sociedades lo conforman su religiosidad y mitos y no es casual que hagan continua referencia al hombre en sus atributos corporales. Idéntico proceso se dio en la tradición grecorromana que en nuestras culturas mesoamericanas. Las versiones sobre el origen y el destino humano varían de un contexto social a otro, pero coinciden en hacer alusiones a los recursos naturales de donde se formó la especie: agua, barro, piedras, cenizas, animales, plantas, etc. Cambian los procedimientos y los ingredientes, pero en todos los casos el hombre es naturaleza transformada y la enseñanza es que debemos conservar (o recuperar) la vinculación con ella.

Hay mucho por aprender del fenómeno cultural. Como nos envuelve, es difícil observarlo con imparcialidad. Pero para que obre en nuestras vidas no necesitamos estar conscientes. El espacio-tiempo cultural es una realidad tan concreta, tan permanente y compacta, que aunque

nos encontramos arrojados en ella antes que en el mundo natural, no nos damos cuenta. La naturaleza es vista por nosotros en y a través de la cultura. Seres sociales antes que individuos, nuestras facultades cognoscitivas se modelan de acuerdo a las pautas del grupo donde creemos; aprendemos a percibir, pensar y sentir socializadamente y a actuar en consecuencia.

Dado que la cultura es comunicación, continuamente emitimos y recibimos mensajes de toda índole: emociones, descripciones, explicaciones, interpretaciones, normas y valoraciones. Los medios pueden ser directos, cuando se utiliza el propio cuerpo en su función de transmisor, o indirectos, si se recurre a extensiones corporales como la escritura y la voz grabada. La distinción, no obstante, es sutil, porque en ambos casos se encuentran mezclados ingredientes naturales y culturales y quizá la única diferencia sea la mayor riqueza significativa de la relación comunicativa cuerpo-a-cuerpo, donde se conjugan varios expedientes verbales y preverbales: actitudes proxémicas,² gestuales y ritmos sincrónicos.³

Una de las propiedades distintivas del espacio-tiempo cultural es que las extensiones pueden evolucionar mucho más aprisa que nuestro cuerpo físico.⁵ Fuera de nosotros podemos ensayar y aprender de los resultados. Un inmenso poder está en las invenciones, descubrimientos y construcciones hechas por el hombre a través de los siglos. Basta con situarnos en el centro de cualquier urbe industrial para experimentar el sólido carácter evolutivo (o involutivo) y transformador de la cultura. La naturaleza pareciera replegarse ante el avance de la iniciativa humana.

Si según hemos sostenido, las necesidades y capacidades de comunicación son parte de nuestra corporeidad, podemos aseverar que nuestro cuerpo se extiende más allá de los límites orgánicos individuales hacia el marco colectivo, cuyas características peculiares lo hacen susceptible de ser denominado el "cuerpo-social". Tal designación es

más que metáfora, porque encierra una gran verdad acerca de nuestro destino solidario, ignorado a resultas de una malentendida visión individualista a todas luces contraria al desarrollo de la historia, donde claramente apreciamos una dirección hacia la interdependencia creciente de los seres humanos.

A diferencia de la faceta físico-biológica de nuestro cuerpo, modificable sólo dentro de estrechos límites por las prácticas humanas, la socio-cultural es ampliamente rediseñable. Esta elasticidad ha podido engañar a científicos y filósofos, quienes se han empeñado en aseverar que el hombre no tiene naturaleza sino historia. La tesis en cuestión, muy socorrida por los estudiosos de la cultura, nos parece totalmente insostenible, porque hace caso omiso de que cualquier bien cultural está vinculado con alguna valencia del cuerpo cuyas propiedades distintivas despliega. Lo hecho por el hombre pone al descubierto potencialidades preexistentes sin cuyo concurso no se produciría. Nuestras disposiciones e impulsos naturales se manifiestan a través de la acción; imaginar al ser humano como una entidad troqueable según circunstancias puramente externas es desconocer nuestro pasado evolutivo e ignorar los requerimientos innatos, transmisibles genéticamente.

La visión de un hombre sin naturaleza no pasa de ser una desafortunada idealización, explicable por razones ideológicas, entre las cuales destaca el interés de validar sistemas sociales donde privan grandes desigualdades de clase, con el expediente de responsabilizar a las circunstancias y a los desiguales méritos personales de las condiciones materiales de la vida humana. La tesis historicista probablemente oculte el supuesto de una substancia espiritual inalterable, incorruptible y ajena al mundo concreto, para dar cabida al pensamiento materialista que rechaza esta hipótesis. En cierto momento de la evolución de nuestra especie es más fácil justificar la explotación negando la esencia humana que recurriendo al viejo argumento de

que el alma no sufre sino que se purifica con las carencias materiales.

Lo que pone al descubierto la cultura es la naturaleza dinámica del hombre, abierta a un desarrollo y crecimiento multidirigibles, dentro de dos clases de límites: hay eventualidades corporalmente restringidas y otras que de transgredirse producen graves efectos. Las primeras ordinariamente se conectan con las aptitudes del cuerpo, como el caso de la maternidad, vedada para los varones y el volar para todos los humanos. Tales restricciones pueden ser sorteadas por medios indirectos, ayudados por máquinas o accesorios corporales con cuyo concurso somos capaces de ejecutar proyectos inaccesibles con las facultades naturales. El otro tipo de impedimentos tiene conexión con las necesidades del cuerpo y su violación puede afectarnos más incisivamente. Los efectos abarcan desde un mero malestar hasta graves trastornos, el desarrollo anormal y la muerte.

Al hablar de los límites corporales encontramos un piso sólido para las cuestiones axiológicas: mientras los recursos del cuerpo son oportunidades restrictivas pero superables en condición de retos para la creatividad extensional, nuestras urgencias naturales marcan caminos para la conducción de la vida; si no se satisfacen adecuadamente se generan los disturbios biológicos, de la personalidad y del contexto social, exhibidos por las distintas ciencias del hombre. Que existe polémica en torno a cuáles son esos requerimientos naturales y dónde comienza la canalización convencional por cada grupo humano, nadie lo duda; pero del conocimiento insuficiente que tengamos sobre nosotros mismos no es válido inferir la ausencia de constantes, de sustratos permanentes de la condición humana, que debemos tomar como claves para asegurar el desarrollo pleno del hombre. A esta esperanzadora conclusión se han ido acercando las recientes investigaciones científicas.⁵

Las anteriores líneas nos llevan a una breve consideración sobre la trascendencia de la cultura. Existen diversos contextos culturales, vigentes en épocas y sociedades distintas. Unos pueden ser favorables al hombre, otros le son perjudiciales. Todo depende de su adecuación con nuestras valencias corporales o de su contraposición a ellas. El avance en este cotejo cognoscitivo se produce mediante el viejo procedimiento de ensayo y error; por los resultados. Las culturas o sus subsistencias, cuando no son homogéneos, llegan a caracterizarse por ser enajenantes, opresoras y elitistas o liberadoras, creativas y universales. El interés estriba en separar unas de otras descubriendo las causas de su disparidad (figura 6).

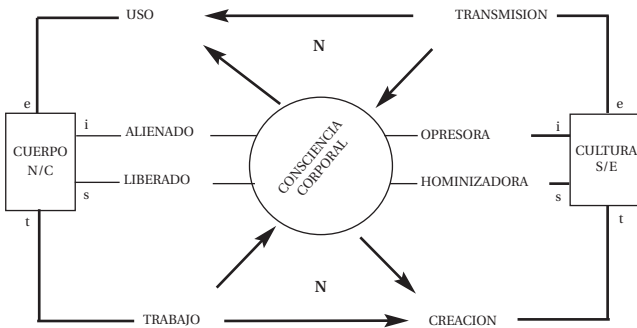


Figura 6 CUERPO Y CULTURA

- N Naturaleza
- e espacio
- t tiempo
- i insatisfacción
- s satisfacción
- N/C Necesidades-Capacidad
- S/F Satisfactor-Extensión

Nuestra postura sugiere detectar a qué substrato corporal se remite un determinado aspecto de la cultura y cómo lo sirve, armónica o disarmónicamente. No es difícil precisar el nivel de necesidades y capacidades al cual se refieren en su carácter de extensiones o satisfactoras. A menudo la relación es más directa y explícita con las valencias biofísicas, por ser éstas las más evidentes y más fácilmente mensurables. Cuando menos así ha sucedido en el mundo occidental. Además, por tratarse de requerimientos deficitarios, de impulsos a la supervivencia individual localizados en la base de la estructura de la vida, tienen la prioridad en el orden del cumplimiento y sus satisfactores son observables y distribuibles conforme a sistemas de control socialmente regulados. La dinámica del conocimiento sigue la misma progresión del crecimiento y así se explica la amplitud del espacio integrado por bienes dedicados a sólo esta parte, la inicial pero no la más específica de nuestro ser hombres.

La irracionalidad se enseñoorea en nuestros días de la producción de satisfactores. Se generan más de los requeridos e incluso y muy a menudo los innecesarios. Se distribuyen desigualmente; hay suficientes víveres para cubrir las necesidades alimenticias de la población del planeta y sin embargo millones de hombres padecen de hambre y desnutrición y mueren a causa de ellas. El lujo de lo inútil va acompañado por la carencia de lo indispensable. Se obra respecto de las auténticas exigencias del cuerpo con ignorancia y temeraria ligereza. Nos comportamos como si las necesidades fueran creadas y modificadas libremente por el hombre. La confusión procede en parte de confundir el impulso innato a la acción que denominamos “necesidad” con la sensación que tenemos de ella y, aún más, con el presunto satisfactor. El requerimiento nutricional, por ejemplo, se identifica con la vivencia subjetiva del apetito y con el alimento deseado. Es incontestable que estos momentos de la manifestación de la necesidad natural sí son

moldeables por la sociedad, porque ya de por sí son extensiones del cuerpo, añadidos conceptuales, conversaciones introyectadas acerca de lo que sentimos, pensamos y queremos.

Las consideraciones precedentes permiten explicar la aparente contradicción intrínseca de los bienes culturales, pues no obstante ser extensiones del cuerpo a menudo resultan lesivos o letales para nuestro desarrollo. Confirmamos aquí un anterior señalamiento: somos seres complejos dirigidos por una consciencia estimativa de origen socio-cultural, la cual nos impone un esquema interpretativo del cuerpo; se requiere un paso más allá, la búsqueda personal mediante el conocimiento crítico de sí mismo, para detectar los impulsos originales comunes a todos los hombres, pero en sus intensidades, ritmos y direcciones peculiares a nuestra propia singularidad.

Otro aspecto a recalcar en la dinámica cuerpo-cultura es su estructuración, esto es, su presencia como un orden espacio-temporal. Espacial porque sus ingredientes constitutivos tienen una disposición más o menos estable y entablan relaciones regulares entre sí. Temporal en cuanto también sus cambios están regulados dentro de ciertos límites. La forma proporcionada no es exclusiva de los objetos culturales, pues también las entidades naturales tienden a adoptar una, caso de las configuraciones geométricas de los cristales y las simetrías radiales y bilaterales de los seres vivos. Pero en el ámbito de las extensiones corporales la figura posee un orden significativo, un propósito explícito o implícito de influir sobre la vida de los seres humanos, favoreciendo las conductas consecuentes con el diseño del objeto y descartando las discordantes.

Basta pasar una mirada rápida en torno nuestro para confirmar el rol activo de los bienes de hechura humana. Muebles, prendas de vestir, herramientas y demás cosas fabricadas, ponen al descubierto un uso normal para el que fueron creadas. A veces desconocemos su función o nos

equivocamos al interpretarla, incurriendo en errores de aprovechamiento o en la negativa de aceptar que sean entidades culturales.⁶ Sin embargo llegan a obrar imperceptiblemente sobre nosotros, porque lo humano es reconocible en muchos detalles, entre ellos por el acabado terminal que le dejan nuestras habilidades manuales y las extensiones tecnológicas, clara expresión de nuestra corporeidad. De esa manera el gusto puede ser modificado, por ejemplo, con la simple influencia cotidiana e inconsciente del entorno habitacional y urbano.

Así como hay una orientación plasmada en cada ente cultural según los patrones adoptados por cada grupo humano, existen contextos mayores, sistemas íntegros donde el acomodamiento lo es todo. Es el caso de los Estados, con sus modalidades económicas y políticas. El carácter unitario de estos grandes complejos culturales se da principalmente en el aspecto jurídico-político, pero también incluye otras manifestaciones identificativas de la población: su pasado común, sus costumbres y tradiciones, la lengua y los límites territoriales, entre otros. El factor unificante por excelencia es el poder, pues las fluctuaciones de la vida social son numerosas y abarcan todos los momentos de la vida de sus integrantes: la subsistencia, la comunicación y los personales. Por eso se requiere de un centro de control que favorezca la permanencia del sistema, discerniendo las prioridades y garantizando el orden.

El ingrediente individual y efímero del Estado lo constituimos sus componentes con nuestras peculiaridades y la red de relaciones que cada quien teje con personas, objetos e ideas. Las iniciativas y exigencias de diversa índole surgen de allí, con índices de diferenciación variables, según la capacidad de influencia que por razones económicas, educativas o políticas tenga un sujeto determinado. La óptica de la totalidad, propia de la organización social, lleva a contemplar en conjunto las necesidades y aptitudes puestas en juego por los individuos, para concluir las direc-

trices que adoptarán quienes llevan las riendas de la responsabilidad pública, también seres humanos concretos con sus cualidades y defectos. En esta perspectiva el Estado es un *totum* de singularidades humanas y culturales, que lo hacen único en el ámbito internacional, especialmente cuando se conjugan para producir el estilo distintivo del sistema. Además hay la otra visión, la del tratamiento colectivo que ve al Estado en bloque, haciendo abstracción de los ciudadanos para atender a la permanencia del conjunto social. Este enfoque favorece las medidas políticas biocéntricas o a lo sumo sociales, siempre que el interés sea la protección de las mayorías y no solamente salvaguardar las instituciones.

Lo personal en la proyección del Estado es la identidad nacional, la serie de elementos geográficos, étnicos, credenciales y pautas vigentes que, junto con la memoria cultural del grupo y sus mitos, le prestan una presencia y le permiten asumir un proyecto histórico. Salta a la vista lo poco común de que resalten estos factores, principalmente por la influencia de otros países responsables de ejercer diversas vías de colonización económicas, políticas y culturales sobre los más débiles.

Que la sociedad estatal tiene una realidad irreductible a la conjugación de subjetividades se constata precisamente en el espacio-tiempo de la cultura. Decíamos que lo cultural es vida humana objetivada, trascendida para formar un patrimonio colectivo capaz de sobrevivir a sus autores. Las sociedades mayores son así, especialmente el Estado. Su población se renueva generacionalmente mientras su unidad se conserva. Se dan constantes culturales para brindarle continuidad mediante la articulación de un orden cuya modificación se produce gradualmente en la mayoría de los casos o con violencia en situaciones revolucionarias o de conquista política. Uno de sus ingredientes, quizá el más importante, es el Derecho.

La opinión común confunde el derecho con el orden jurídico, porque las leyes son el medio por excelencia para la organización social. Una vez salidas de la voluntad de los legisladores toman vida propia para ser materia de conocimiento y aplicación por otros hombres. Desde ahí dan estabilidad, conservan las estructuras básicas del grupo humano, para apoyar su identidad. Por eso los ordenamientos legales y en especial las Constituciones son encarnación del largo proceso de formación de un pueblo, según lo han interpretado sus gobernantes.

Al lado de las leyes y apuntalando su validez, se encuentran las instituciones vinculadas con la existencia del orden jurídico. Se trata de órganos productores, aplicadores y tuteladores de las normas jurídicas. Todas las funciones de gobierno -legislar, juzgar y ejecutar- tienen enjerecencia en la vida jurídica. Además de las normas hacen uso de diversos enunciados que caen dentro de la órbita del Derecho: definiciones, descripciones, explicaciones, clasificaciones y juicios de valor. Hay una parte abstracta y otra concreta del Derecho. La primera la forman las ideas o enunciados lingüísticos de diversa índole; la segunda es la presencia y acción orgánica de la autoridad. De la conjugación de ambas y de la remisión a lo real, objeto de la regulación jurídica donde aparecen sujetos y cosas en relación de agencia-pertenencia, deriva la práctica jurídica, el ingrediente más concreto del Derecho.

No es aquí el momento de extendernos en el estudio de la composición y funcionamiento del Derecho. Bástenos con lo dicho para rescatar el papel activo que tiene en el Estado como sistema de cultura. El orden, con sus múltiples ingredientes, es el dador de estructura a un conjunto organizado. Proporciona las pautas de temporalidad, de ritmo en el movimiento y el cambio de la totalidad integrada. Es difícil distinguir, claro está, al ordenador del ordenar y lo ordenado, por eso nuestro concepto del Derecho

los engloba conjuntamente. El espacio-tiempo jurídico es dado por la normatividad, aunque con apoyo en los otros ingredientes lingüísticos y la noción de justicia expresada. Tomado como unidad, un sistema socio-cultural circunscrito estatalmente tiene su significado en el Derecho, que lo traduce en términos de propósito, finalidad, uso. Si estudiamos cada Estado como un objeto cultural único (aunque tampoco pueda desprenderse del ámbito internacional salvo por una abstracción conceptualizante), su caracterización simbólica, su sentido, se descubre en el tipo de modelo jurídico-político, educativo y económico que encarna, correspondiendo los tres aspectos a los niveles de la corporeidad humana: lo económico a lo biológico, lo educativo a lo social y lo jurídico-axiológico-político a lo personal, guardando las proporciones justas de la analogía, pues el fenómeno estatal está situado en la dimensión espacio-temporal de la sociedad y la cultura, aunque deba atender a las diversas necesidades de la población.

La dimensión real de la lengua de un país es otro de los aspectos centrales del Estado visto como espacio-tiempo-cultural. No el idioma formal con sus reglas sintácticas sino el habla viviente de un pueblo, subsistema que podemos observar en la perspectiva de cada miembro del grupo o en la del conjunto, red de interacciones de mayor permanencia cuyos efectos reguladores se obtienen gracias a un imperceptible pero efectivo entramado de creencias, tradiciones, historia, códigos morales, religión y, dándoles soporte, mitos nacionales. Aun cuando muchos de estos elementos tienen raíces pre-lingüísticas, su manifestación a través de la palabra coloquial colectiva en los modismos e inflexiones, expresiones estereotipadas, lugares comunes de la conversación y otros temas recurrentes, es motivo suficiente para aseverar que forman el núcleo de dicha cultura, proporcionándole identidad.

La cultura, entendida como un sistema orgánico, admite no obstante la coexistencia con otros conjuntos

culturales menores, los cuales llegan incluso a contraponerse al principal. Hoy se habla de “contraculturas” o de “culturas marginales” para señalar ese fenómeno de discrepancia e incluso de serias contradicciones dentro de un mismo marco social. La creatividad personal, los intercambios educativos formales e informales, los movimientos migratorios, las minorías étnicas y la tendencia a importar y exportar toda clase de bienes culturales, favorece estos procesos de desajuste, estas disonancias que muy a menudo desembocan en cambios en el contexto socio-cultural. La uniformidad es poco menos que imposible atendiendo a la diferenciación individual humana y menos aún es deseable. Reconocemos aquí una de las fuentes principales de la evolución histórica del espacio-tiempo socializado del hombre.

Conforme la hipótesis examinada el cuerpo humano es el parámetro de cada complejo cultural. El haz de extensiones corporales se anuda e hilvana orgánicamente en la dimensión de la Sociedad-Estado. Pero es el cuerpo estimado, no el natural, el responsable directo de los resultados. Por eso constatamos un abanico amplísimo de posibilidades organizativas político-económicas desplegado desde la prehistoria hasta nuestros días. El conocimiento y la ignorancia rivalizan en la proporción de éxitos y fracasos campeantes en la historia universal. Quizá el balance cargado hacia los errores esté todavía demasiado alto para vanagloriarnos de la obra humana. Tal vez sea muy largo el camino que nos falta por recorrer en el conocimiento de nosotros mismos y la consecuente construcción de un mundo más habitable para el hombre.

CUERPO Y NATURA

Dentro de nuestra cultura occidental se ha venido construyendo desde la Antigüedad la idea del divorcio entre el hombre y la naturaleza. Alguien argüirá que esta historia comenzó con las concepciones religiosas judeo-cris-

tianas, autoras de la noción de una divinidad desmaterializada, incorpórea. Grecia contribuiría con la corriente órfico-pitagórico-platónica, la cual aportó una interpretación dualista del hombre recibida por el cristianismo medievo. También Aristóteles, que tan duradera influencia ejerció en el pensamiento universal, pese a que enclavó al humano entre los seres naturales, no por ello dejó de subrayar al intelecto y al carácter social como las diferencias específicas del hombre. Todavía reciente el descubrimiento de la obra aristotélica por los escolásticos, tocó a Descartes separar teóricamente el pensar del cuerpo, reduciendo éste a la extensibilidad, lo perceptible y mensurable.

En los siglos últimos dualistas y monistas han seguido trabajando filosóficamente en torno a las notas distintivas de la especie *sapiens*, para ahondar en la teoría del abismo que presuntamente nos separa del resto de la naturaleza. La situación vino a culminar en el siglo XIX cuando se acuñó la distinción entre natura y cultura, vigente hasta nuestros días. El giro conceptual ha pasado de una explicación religiosa a otra laica, conservando un lugar especial para el hombre, a quien se reconoce como un ser dotado de condiciones excepcionales: inteligencia, intencionalidad o propósito, consciencia y libertad; atributos todos que sistemáticamente han sido negados al mundo natural.

¿Existe una real justificación para continuar sosteniendo esta postura separatista? A nuestro juicio no, pues a raíz de la formulación de la teoría de la evolución y del Psicoanálisis en el siglo pasado, lo natural y lo humano han ido acercándose y cayendo muchos de los tabúes existentes al respecto. La psicología animal progresa y otro tanto hace la etología, que busca los orígenes arcaicos del comportamiento humano.⁷ Las investigaciones sobre el cuerpo también han abierto nuevos derroteros y en su inmensa mayoría nos llevan a encontrar su anclaje en la naturaleza.

Para la filosofía de la Corporeidad la respuesta es sencilla. El cuerpo-que-somos es parte del mundo natural.

Se formó a través de un largo desarrollo evolutivo y su afinidad es considerable, por lo mismo, con el resto de las entidades orgánicas o inorgánicas. Sus diferencias no excluyen las similitudes, por el contrario se fundan en ellas. En lo biológico no somos muy distintos a los demás primates, excepto en aquellas capacidades que van de acuerdo con necesidades del orden social y personal: un cerebro más grande y complejo en su neocórtex, movimientos independientes en los dedos de las manos y posición erecta. Aquello que nos hace heterogéneos a las otras formas de vida, al punto de merecer un lugar nuevo en el montaje evolutivo, es el grado de apertura social que desemboca en la dimensión de la persona.

La sociabilidad es un fenómeno común y corriente en la naturaleza. Se da entre las células en el apareamiento, la procreación, las colonias y los organismos y con los seres vivos complejos, metafitos y metazoarios. Pero el hombre no es sólo un caso más, un simple animal social, sino aquél cuya socialización abre una perspectiva de crecimiento personal ilimitado, a no ser por el tope individual y biológico de la muerte.

Las valencias corporales específicas del hombre, tales como la comunicación simbólica, la consciencia reflexiva, el conocimiento conceptual, la facultad de autodeterminación o de libertad y el amor interpersonal, nos diferencian pero no nos apartan de la naturaleza, porque si así fuese, ¿a cuál designaríamos nivel natural, al inorgánico o al de la vida? Entre ambos campos existen distinciones cualitativas importantes y pese a ello no les marcamos una separación esencial; ¿por qué, pues, con el hombre sí?

Nos parece más válido hablar de una sola naturaleza que pasa por una fase inorgánica, después vital y por último humana, o de una energía cósmica que va asumiendo formas varias y acumulativas. Se trata, según indicamos, de un “montaje” evolutivo que en lugar de perder las etapas precedentes las subsume en una unidad mayor de relacio-

nes: partículas subatómicas en átomos; átomos en moléculas; moléculas en células; células en organismos o individualidades; individuos en sociedades y sociedades en organizaciones internacionales.

Debido al carácter selectivo de la evolución únicamente una parte de las unidades menores pasa a la síntesis mayor a generar nuevos sistemas estructurales con propiedades inéditas. Conviene hacer una pausa reflexiva para autoaplicarnos las consideraciones vertidas en las páginas anteriores. Lo dicho acerca de la naturaleza y la misma noción de un montaje evolutivo, son proyecciones teórico-analíticas de nuestro cuerpo. Captamos y comprendemos aspectos de la realidad por asociación con nuestras propias peculiaridades. Los fenómenos del cosmos que son incomprendibles hasta ahora, dejarán de serlo cuando logremos vincularlos con algún aspecto de nuestra naturaleza. Investigar el entorno es a la vez explorarnos. Creemos que podemos ensanchar las fronteras de conocimiento en dirección de uno de los dos horizontes, cuerpo o mundo, sin alterar el otro, pero no es así.

No es casual la correspondencia temporal entre la revalorización histórica hecha por Marx del trabajo humano y el lanzamiento de la teoría de la evolución de las especies de Darwin. Ambos autores revolucionaron sus respectivas áreas del conocimiento y curiosamente sentaron tesis inversas y complementarias entre sí: Marx, que el hombre es el productor y la naturaleza su producto en tanto bien económico; Darwin, que la naturaleza es la productora y el hombre su producto. No es difícil leer esta aparente discrepancia en un doble sentido, actualizado. Los humanos creamos epistemológicamente la realidad y ésta ontológicamente nos crea a nosotros. Al tomar consciencia de la capacidad de transformación del mundo que trae consigo la fuerza de trabajo, desarrollamos paralelamente nuestra apreciación de las energías transformadoras de la naturaleza.

El interés del anterior ejemplo es también otro. La actividad precede usualmente a la teorización. La importancia social del trabajo humano llegó a su punto crítico antes de su enunciación filosófica. La razón es obvia: la acción construye relaciones o las destaca; el pensar enuncia los vínculos ya experimentados o los plantea mediante la especulación, sujetos a ser confirmados. Esto no impide la inversión del proceso, porque la mente puede efectuar cálculos, extrapolaciones, proyectos. Pero tal disposición es excepcional, obra de unos pocos y partiendo siempre de lo conocido rumbo a lo por conocer.

Gracias al lenguaje creamos al mundo como conocimiento, como concepto y a la vez la lengua se modifica en nuestro encuentro con las cosas. La palabra es el puente entre el cuerpo y la realidad, partiendo desde nosotros; la acción lo es en el sentido contrario, por contener nuestra participación en lo real.

Una Metafísica de la Corporeidad debe de sostener la inseparabilidad cuerpo-mundo. Lo mismo una Epistemología. Pero los contextos de inserción son indirectos; van de cuerpo a cuerpo o de cuerpo a cosa. Por lo menos así aparece la observación y así lo corrobora el pensamiento conceptual en su linealidad analítica. Pero, ¿qué sucede si empleamos la imaginación simbólica y asumimos el papel central que significa para nosotros el ser-cuerpos?

Cada hombre es la representación de todos los hombres. El Hombre-Cuerpo es la imagen del cosmos. Estamos unidos con nuestros semejantes por lazos imperceptibles simultáneos y otros que se extienden en el tiempo, especialmente hacia atrás, en dirección a los orígenes, en la progresión geométrica inversa de nuestros ancestros. Además, ligaduras poco reconocidas nos integran con un entorno en el cual nos situamos y movemos. Somos cuerpos "porosos", estructuras abiertas, haces de posibilidades. Los nexos existen, formando una red densa y compleja; falta que despleguemos la consciencia correspondiente. Una

postura burdamente individualista nos impide ver con claridad de trama del mundo, al igual que nos ciega al encuentro profundo con nosotros mismos.

Necesitamos poner las bases para el espacio-tiempo cultural de la persona. Borrar las posiciones clasistas y etnocéntricas. Acercar el hombre a la naturaleza, su verdadera patria. Combatir las estructuras sociales de opresión y enajenación. Poner las condiciones suficientes para la hominización completa de la especie. Darnos una oportunidad para la trascendencia y la disposición para lo absoluto como corporeidad universal.

El hombre tiene una deuda metafísica de carácter ético con la Naturaleza-Mundo y es a través de la cultura como medio hominizador que deberá cubrirla. Al unirnos mediante la comunicación personalizada y la distribución equitativa de satisfactores adecuados a nuestras necesidades naturales, lograremos crear un sistema planetario armónico, integrante positivo de la totalidad.

Tal vez al lector le parezca encontrar aquí una variante del tan traído y llevado idealismo filosófico. A quien así lo piense lo invito a considerar sin prejuicios ni denominaciones preestablecidas las posibilidades de esta interpretación en función a los resultados que ofrecería aplicarla. Toda visión del mundo y del hombre es una gran metáfora, como lo es en menor proporción cualquier otro tipo de conocimiento. Sólo la vivencia es un hecho susceptible de ser interpretado; lo demás contiene una representación, una substitución estimativa, indispensable y perfectible pero marcada con el sello de la temporalidad. Empero el conocimiento avanza como una obra colectiva, con las aportaciones graduales de muchos miembros del género humano. Tomemos, bajo nuestra responsabilidad y riesgo, lo que estimemos mejor según la ratificación de la experiencia, una vez intentada la aplicación de la propuesta teórica.

CUERPO E HISTORIA

A partir del año de 1848, fecha de aparición del *Manifiesto comunista*, se ha ido difundiendo ampliamente la filosofía marxista, que reclama para sí el reconocimiento de ser la única teoría científica de la vida social y la mejor explicación de los procesos económicos. Aunque semejantes pretensiones sean desmedidas, sería un craso error negar la importancia de la contribución de Marx al pensamiento universal, tanto en el ámbito de la economía como en materia del examen filosófico de la historia. Pero como han transcurrido desde entonces casi ciento cuarenta años y nos encontramos concluyendo un siglo caracterizado por sus rápidos avances y sorprendentes descubrimientos, ¿no sería procedente, conforme lo sugieren algunos autores, actualizar esta concepción con los resultados de recientes investigaciones sobre el ser humano y la vida socio-cultural?

Haciéndonos eco de esa inquietud y sin la intención de polemizar con el materialismo histórico, apuntaremos algunas observaciones y consideraciones que nuestra perspectiva del cuerpo plantea respecto de las tesis marxistas en el terreno de la Filosofía de la Historia, porque existen concordancias y diferencias de enfoque que a nuestro juicio podrían ser de interés para reflexionar acerca de ellas.

Una primera y fundamental acotación recae sobre el concepto de “necesidades”. Marx comprendió perfectamente el papel de las necesidades humanas, postuladas por él como los motores o agentes motivadores de los actos sociales en la base misma de la vida económica.⁸ Dicho reconocimiento coincide y seguramente se inspira en los economistas clásicos ingleses. El uso de esta categoría antropológica está tan extendido a lo largo de la obra marxiana que sorprende el poco interés que le han mostrado sus exégetas.⁹ Si le diéramos toda la importancia que al parecer tiene, cambiaría completamente la lectura de la conocida

Sexta Tesis sobre Feurbach, la cual apunta básicamente: “La esencia humana es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Usualmente se invoca para sostener que Marx negó al hombre natural y lo substituyó por el histórico. No estamos de acuerdo con esta interpretación, porque incorporándole el concepto de “necesidades” podría continuar así: “...a partir de las necesidades propias de la especie, las cuales son la causa generadora del proceso productivo y los motivos a satisfacer o frustrar según se organicen las relaciones de producción para obtener los satisfactores, de acuerdo a que éstos sean reales o aparentes y a cómo se distribuyen entre la población destinataria”.

El añadido no es discordante con el pensamiento de Marx, pues él mismo hizo hincapié en las condiciones materiales de vida del hombre y en la importancia de adecuar las teorías a las necesidades del pueblo.¹⁰ Nuestro distinto tratamiento consiste entonces en poner mayor énfasis en lo que es el rincón olvidado de los trabajos de este filósofo revolucionario alemán: el hombre natural o el substrato natural del hombre que sirve de base al hombre histórico, porque sin él quedaría en el nivel de la abstracción y la idealidad, al margen de la verdadera concreción. En muchos párrafos de la obra martiana podríamos fundamentar este aserto; bastaría citar como ejemplo un breve texto sobre la dinámica entre el varón y la hembra, donde afirma: “En esta relación *natural* entre los sexos, vemos que la relación entre el hombre y la naturaleza es directamente su relación con el ser humano, como la relación con el ser humano es directamente su relación con la naturaleza, su propio destino *natural*.”¹¹ O cuando proclama, casi al final de su vida, la fase superior de la sociedad comunista, “cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital.”¹² Pero las mismas limitaciones culturales del idealismo germánico de su época y la noción del cuerpo vigente en Europa en la primera mitad del siglo XIX, le impidieron extraer todas las implicaciones de

sus propias tesis, admitiendo explícitamente un cuerpo natural. Después sus seguidores se ocuparon de “leerlo” a través del historicismo.

En base a las observaciones precedentes y en diálogo permanente con la concepción marxista de la historia, nos permitiremos plantear los siguientes postulados históricos de una Filosofía de la Corporeidad:

1. La causa real de la explotación del hombre por el hombre no es la propiedad privada de las fuerzas productivas, sino la manipulación de la satisfacción de las necesidades del otro. Quien puede disponer acerca de qué satisfactores se produzcan y cómo se distribuyen, independientemente de su carácter o no de propietario, asume automáticamente una situación de control que puede derivar en combinación. No obstante, es históricamente exacto que la propiedad privada de los medios de producción ha sido uno de los medios más poderosos para manejar las necesidades ajenas.
2. Las necesidades y capacidades estimadas por el hombre suelen tener más realce que las auténticas, porque nos movemos de acuerdo con la opinión formada en torno a nuestro cuerpo, aun atropellando nuestros impulsos naturales.
3. Una de las vías de control y dominación del hombre son aquellas concepciones acríticas (ideologías) que aprecian fragmentariamente el cuerpo humano o descorporalizan al hombre, impidiéndole su desarrollo pleno y admitiendo jerarquías de superioridad ontológica de unos individuos o grupos sobre otros.
4. La concepción del cuerpo vigente en cada época y pueblo rige orgánicamente esa cultura, aunque va sufriendo cambios graduales o saltos conforme las prácticas humanas propician modificaciones en el conocimiento del cuerpo. A menudo son las mismas

extensiones corporales los factores detonadores de nuevos descubrimientos e interpretaciones.

5. Es dudoso sostener que la interpretación cultural del cuerpo surge con posterioridad a las condiciones materiales y sociales de vida, como una justificación a posteriori de las mismas. Más bien parecen formarse paralelamente, ejerciendo de tiempo en tiempo ajustes recíprocos. Todo proceso de cambio significativo en las estructuras sociales va acompañado de un proceso equivalente en la apreciación del cuerpo, en alguno o algunos aspectos discrepantes con la organización de esa sociedad. A menudo se trata de necesidades insatisfechas por el sistema y la toma de consciencia de ellas.
6. Los sistemas socio-culturales pueden ser biocéntricos, sociocéntricos o neocéntricos, según el nivel de las valencias humanas destacado y puesto como eje de la existencia social. El primero promueve un modelo individualista, el segundo colectivo y el tercero personal, en lo económico, lo educativo y lo político. Huelga decir que el último no es todavía sino un proyecto histórico a realizar.¹³
7. La lucha de clases puede traducirse en nuestra terminología como la situación en la cual una parte mayoritaria de la población se encuentra convertida en extensión corporal de otra minoritaria. Al impedir esa condición social una sana dinámica para satisfacer los impulsos naturales al crecimiento de los más, provoca un enfrentamiento subjetivo y en ocasiones objetivo entre los dos sectores. Se constata allí una confirmación de las fuerzas hominizadoras que nos mueven inconscientemente a ser en plenitud, removiendo los obstáculos al paso.
8. La sucesión histórica de los modos de producción indicada por el pensador y luchador alemán es substancialmente correcta, salvo en lo referente al comu-

nismo primitivo, cuya ubicación espacio-temporal resulta dudosa. Aun cuando hayan existido pueblos sin sentido de la propiedad privada de las fuerzas productivas, ello no garantiza que no padecieran otros tipos de dominación (v. gr. por la fuerza o la religión), con los cuales se habría reducido a considerable parte de la sociedad al rango de instrumentos o extensiones de los gobernantes. Faltaría efectuar una cuidadosa reconstrucción crítica de las categorías empleadas por Marx en términos de la corporeidad.

9. El más completo análisis crítico efectuado por Marx se ocupó de la sociedad capitalista. Sus apuntes sobre la enajenación del trabajo en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* son perfectamente compatibles con las observaciones de una filosofía de la corporeidad como la aquí propuesta.¹⁴ La “venta” de la fuerza de trabajo a cambio de salario que paga el capital implica una doble distorsión de la corporeidad humana. En primer término el trabajo, manifestación por excelencia de la puesta en movimiento de diversas capacidades humanas biosocio-psíquicas, al cambiarse por un objeto cultural abstracto, el dinero, pierde su valor intrínseco, cualitativo, y se convierte en mera extensión del dueño del capital, con quien su vinculación es también extensional: el sueldo. No es que no pueda haber un nexo personal entre patrón y trabajador, pues de hecho se da en muchos casos. El problema es la tendencia de esta dinámica a establecer la relación hombre-cosa en lugar de la persona-a-persona. Y la experiencia del desarrollo de las sociedades contemporáneas de consumo demuestra que la amenaza es real y no una fantasía pesimista.
10. Por añadidura y por si eso fuera poco el operario pierde también la vinculación directa con el producto de su trabajo, pues mientras el artista es autor y dueño de su obra, el obrero no lo es y llega hasta el extremo

de desconocer, como sucede con las maquilas, el resultado terminal de su actividad. De esta manera las capacidades naturales del trabajador, en lugar de permitirle su realización plena como humano, se revierten en su contra en un oscuro sentimiento de frustración, de insatisfacción vital, de impotencia ante la energía gastada en la supervivencia y con un saldo de escasa y anónima creatividad.

Tal vez pensará el lector que la visión aquí expuesta es en extremo negativa, al no reconocer las “bondades” del sistema occidental capitalista, donde a diferencia de su opositor totalitario existen libertades y estímulos para quienes se esfuerzan en la productividad. Pero nos preguntamos ¿libertad para qué y para quiénes? y ¿qué clase de estímulos? ¿Para crecer y manifestarnos como personas o sólo para seguir produciendo en beneficio de otros?

11. Tampoco nos inclinamos en favor de un sistema sociocéntrico, aunque parece evidente predecir que tenderá a sustituir al anterior porque beneficia a un mayor número de seres humanos. La comunicación y la cultura, una vez satisfechas las necesidades básicas, son importantes para nuestro desarrollo, pero no lo son todo si se nos niega el derecho de llegar a ser nosotros mismos. La libertad bien entendida y las posibilidades múltiples para elegir y elegirnos son indispensables en la búsqueda de la autorrealización. Favorecer las condiciones de la creatividad de todos y cada uno de los integrantes de una sociedad parecería ser una mera utopía, en el viejo sentido de lo irrealizable, pero no es tal, sino un proyecto histórico a consumir, como lo demuestra la existencia de recursos suficientes, aunque mal distribuidos, en el mundo occidental contemporáneo.
12. Nuestra tesis permite incluir los fenómenos de opresión de la mujer por el varón, porque éste ha hecho

de su compañera una servidumbre extensional erótica de sus necesidades y capacidades corporales, creándose un falocratismo cultural que preserva la dominación.

13. La dirección de la historia es alternativa entre la apuntada por el proceso evolutivo hacia la hominización y las derivaciones aberrantes que imprimen las concepciones erróneas del cuerpo humano. Por eso se explican los sistemas sociales esclavistas de la Antigüedad y tantas formas legalizadas de la explotación del hombre. No obstante, las tendencias naturales de nuestra corporeidad hacen su trabajo secreto, estrechando vínculos entre los hombres pese al individualismo campeante en muchas sociedades. La socialización, con sus riesgos de caer en la despersonalización por el totalitarismo político, avanza en los modelos más opuestos de sociedades, porque nuestras mismas extensiones culturales van manifestando los poderosos e invisibles lazos que nos unen como miembros de la comunidad humana. Los *mass media* son un ejemplo de ese proceso al que Teilhard de Chardin se refiriera como la “planetización” del hombre.

FUNDAMENTO CORPORAL DEL VALOR

El tema de los valores es uno de los más importantes y más controvertidos de la Filosofía. Importante porque aun cuando no nos percatamos de ello, vivimos en una dimensión axiológica, inseparable del lenguaje. Somos seres abiertos, interdependientes unos de otros y urgidos, como todos los seres orgánicos, del soporte que nos brindan los recursos naturales. De ahí proviene nuestra selectividad, estrechamente vinculada con nuestras valencias corporales. Pero es hasta que vivimos conscientemente, al traducir los procesos psíquicos a pensamiento verbal, cuando co-

menzamos a emitir juicios favorables o desfavorables a los asuntos abordados y a crear reglas para proponer o exigir conductas al respecto.

El hombre, gracias a sus niveles estructurales superiores social y personal, habita en el universo simbólico manejando conceptos, conocimientos, normas, valoraciones y valores. Ordinariamente se asocian para su aplicación todos los elementos del lenguaje tan estrechamente, que el ingrediente valorativo se encuentra en los demás y éstos en él. Así sucede con cualquier definición, reseña o esclarecimiento, porque requieren de un proceso valorante para ser elaborados. Por su parte las normas y valoraciones sólo pueden crearse a partir del conocimiento y las conceptualizaciones proporcionadas por los restantes enunciados. Al valorar una obra es forzoso tener antecedentes de ella y esa información proviene de una selección estimativa del material posible. Los momentos y operaciones son distintos pero muestran la imposibilidad de excluir una de las dos vertientes del lenguaje aplicado, con la peregrina pretensión de evitar toda injerencia de la subjetividad humana.

Los factores axiológico-lingüísticos se vinculan en un bloque estructurado alrededor de dos polos: las valoraciones y los valores. El primero lo forman los enunciados selectivos, mientras el segundo se integra por enunciados conceptuales que delimitan posicionalmente lo preferible de lo no preferible en un área específica de la vida humana. Entre ambos extremos se establecen las relaciones usuales de la práctica con la teoría: el valor llega a formularse mediante la generación y abstracción de las valoraciones o parte de sus contenidos y éstas en veces son las aplicación de determinada noción del valor. No obstante dicha interacción puede ser omitida y provenir los juicios de valor de otras fuentes: emociones, normas o prototipos. Por su parte los valores suelen surgir de una indagación cognoscitiva

sobre la naturaleza, el hombre, la divinidad, o algún otro apartado de lo real. En este caso el contenido del valor es postulado filosóficamente.

Otros elementos derivados del valor o de las valoraciones, son el valorar, acción selectiva lingüística y lo valioso, aplicable a los objetos, ideas, conductas o situaciones motivo de valoración. Ambas categorías derivan de cualquiera de ambos polos axiológicos según el tratamiento adoptado.

Nuestra exposición prevé la polémica entre subjetivistas y objetivistas tratando de evitar ambos extremos. La perspectiva “polar” inclina la balanza en una u otra dirección, pero situarnos en alguna de ellas con exclusividad es incurrir en un serio error de juicio. El subjetivismo tiene en parte razón cuando afirma que el hombre -sujeto- impone su marca al conocimiento y por tanto no es posible hablar de valores en sí, independientes del ser humano, pero no al sostener la falta total de bases cognoscitivas para la valoración. El objetivismo también está en lo correcto al buscar fundamentos reales -objetos- para determinar el contenido conceptual del valor, pero no al querer encontrar los valores totalmente fuera del hombre. Las dos posiciones suelen asimismo ignorar la relativa autonomía entre valores y valoraciones, causa de muchas discusiones estériles.¹⁵

Tanto las valoraciones como los valores son ubicables por áreas, según metodologías distintas. En lo personal nos inclinamos por la clasificación en tres tipos, coincidente con el clásico tratamiento griego. Al parecer todos los aspectos de la vida humana se agrupan, sin que esto signifique una separación en nuestra cotidianidad, en los tres campos complementarios del sentir, del actuar y del conocer. Mediante el concurso de la abstracción lingüística podemos diferenciar las emociones, las conductas y los pensamientos, para estudiarlos de manera autónoma y hacerlos motivo de tratamiento axiológico. Así, al ejercer nuestras preferencias en cuanto a emociones usamos las

categorías de bello-feo y otras afines: bonito, decorativo, agradable, etc.; para las acciones bueno-malo y demás términos equivalentes: útil, saludable, normal, justo y muchísimos más; para los pensamientos verdadero-falso y sus complementos: posible, cierto, etc.

La distinción entre los tres sectores, hecha la salvedad de que se encuentran entrecruzados estrechamente en nuestra existencia ordinaria, da pie a las problemáticas filosóficas diversas, pero paralelas, de la Estética, la Ética y la Epistemología, cuyos nexos son precisamente motivo de consideración por la Axiología. La tradición las ha consagrado como disciplinas independientes, pese a que la Filosofía es una reflexión crítica que se despliega con el ritmo y la dirección impuestos por cada filósofo, enhebrando problemas y respuestas distintas. El tratamiento por apartados es un recurso metodológico útil mas no una respuesta en sí misma. Las clasificaciones tienen una validez restringida, por su escasa fundamentación empírica y dudosa justificación teórica. Crean una imagen fragmentaria, estratificada, de una realidad cuya manifestación es muy diferente: comprensiva, aglutinadora, holística.

Para proponer una solución al problema de la naturaleza y propiedades de los valores se han intentado disímulas vías y la polémica al respecto parece no tener término. La opción de atender al análisis lógico y semántico de las valoraciones y términos valorativos es, en nuestro concepto, interesante pero de corto alcance.¹⁶ Las significaciones atribuidas ordinariamente a términos como “bueno”, “verdadero” o “bello”, son múltiples y, hasta cierto punto, convencionales, pero no por ello son todas filosóficamente justificables. Las formas de los enunciados valorativos y de las normas son variadas; sostener la superioridad de una u otra es recurrir a criterios valorativos implícitos,¹⁷ de manera que nos movemos en un círculo vicioso si empleamos este método con exclusión del tratamiento frontal de la cuestión del valor. Además, recalamos, las valoraciones

pueden provenir de simples gustos, de normas tomadas como medidas, de ideales y prototipos o de valores, aunque en este último caso la procedencia es indirecta, por la vía normativa. El anterior orden de opciones es el que comúnmente seguimos en la evolución de nuestra vida psíquica. Lo menos usual, por tanto, es valorar en base a valores, porque se requiere del trabajo reflexivo para desembocar en una propuesta axiológica a partir de una “cobertura”, de un respaldo filosófico general que resulte convincente.

Una de las aportaciones recientes más interesantes en materia de valores, es la de Enrique Dussel. Según este filósofo latinoamericano el valor reside en la mediación para alcanzar los proyectos propuestos.¹⁸ Existen dos proyectos sociales antitéticos porque uno va hacia la totalidad y en favor de la dominación y el otro rumbo a la alteridad y a la liberación.¹⁹ Esto explica las enormes diferencias entre las dos éticas, pero no justifica por qué la postura de la liberación es axiológicamente superior a la otra. Si el hecho de ser mediaciones fuera el único rasero del valor caeríamos en un total relativismo, adecuado si se tratara únicamente del valor instrumental por excelencia, la utilidad. Pero para fundamentar que un proyecto histórico es mejor que otro (supuesto implícito en la filosofía de la liberación, al igual que sucede en el marxismo con la teoría de los modos de producción y su opción por el comunismo científico), es menester contar con una noción del valor más amplia, que abarque a la ya expuesta.

Por nuestra parte sugerimos a la corporeidad como la auténtica medida de valor, susceptible de corroboración a través de los crecientes estudios sobre el hombre. La tesis se basa en lo expuesto anteriormente y desemboca en conclusiones afines a las de la liberación. El cuerpo es el único parámetro efectivo a partir del cual apreciamos la realidad y -consecuentemente- la evaluamos. No es pues extraño que las valoraciones y los valores, extensiones corporales al fin y al cabo, sean recuperables en nuestro filosofar crítico sobre la corporeidad.

El cuerpo valora porque es selectivo; pero además lo hace arrancando de sus características o valencias: las necesidades y aptitudes naturales. Cuando se equivoca se debe a que son motivo de enjuiciamiento o interpretación. Cada quien se forma una imagen de su corporeidad, la proyecta como modelo del hombre genérico y termina por conceptualizarla. Esta idea del cuerpo domina nuestros juicios de valor, normas y valores. No puede esperarse la coincidencia universal acerca de tema tan importante si el autoconocimiento del cuerpo-que-somos es insuficiente. En cada sistema cultural se repite la misma historia, por abstracción del esquema valorado y valorante del cuerpo de todos. Obsérvese la paradoja: el sustento de la valoración es, a su turno, valorado. Se jerarquizan sus zonas, se autorizan unas y tabúan otras. Casi siempre es una parte (por ejemplo el cerebro, declarado sede de una “facultad” o “substancia” superior) la que se mide con las demás. *Pars pro toto*: la sección, el segmento “crece” axiológicamente hasta eclipsar a los restantes. Los resultados prácticos no tardan en aparecer, porque con tal expediente se niega la integridad corporal humana.

La clave para una teoría axiológica fundada en el cuerpo estriba en abandonar la falsa idea de que somos puramente históricos, moldeables socio-culturalmente sin restricción alguna. En su lugar debemos acercarnos a la comprensión del cuerpo natural, que es biología, vida social y personalidad distintiva de cada quien. Allí reside un criterio de verdad medianamente confiable, susceptible de seguir siendo perfeccionado gradualmente. Las dificultades a sortear son grandes, por la sencilla razón de que somos a la par sujetos y objetos de la investigación jueces y partes, y no podemos desprendernos de ese carácter.

Un poco a la manera de Vico, por tener al alcance el cuerpo-que-somos contamos con la vivencia directa del soporte del valor y no necesitamos buscarlo en otra parte. Hay magníficas razones para sospechar que las subáreas

axiológicas son solidarias entre sí, como lo son los distintos niveles del montaje evolutivo. De ahí emerge el nuevo rumbo axiológico propuesto, el cual no es ajeno al clásico tratamiento griego que instaba a vivir conforme a nuestra propia naturaleza.

Lo valioso es por tanto seguir las disposiciones del cuerpo, mediante un cuidadoso conocimiento de sus necesidades y aptitudes que se irá depurando a lo largo de nuestra vida, para plasmarse en la cultura como marco formativo del hombre y soporte subsistencial de la especie. El valor natural, si se puede hablar así, es el dado por las valencias corporales, cuando las reconocemos y elevamos a la condición de faros orientadores de nuestra vida y de nuestros juicios estimativos. El hiato entre el ser y el deber ser se llena con el procedimiento de conocer el cuerpo-que-somos y erigirlo en motivo de nuestras acciones, finalidad última o valor de donde derivarán las pautas individuales y sociales reguladoras de las prácticas humanas.

De entre las valencias del cuerpo las necesidades constituyen el principio activo y por consiguiente son los factores más susceptibles de ser traducidos en contenidos posicionales. Eticamente es fácil establecer la identidad bueno=satisfacción de las necesidades naturales humanas. En los otros territorios axiológicos es más complejo hacer otro tanto. Sin embargo, todo valor quedaría fundado en idéntico mecanismo: vale aquello que concuerde con las necesidades del hombre. Obviamente las capacidades corporales, pese a ser principios pasivos, también intervienen en esta dinámica, no sólo como medios espontáneos para cubrir los requerimientos del cuerpo, sino por el impulso personalizante del ser humano a la autorrealización mediante el aprovechamiento de las peculiaridades de cada paquete de corporeidad individual.

Apuntábamos la existencia de por lo menos tres niveles de necesidades en nuestra especie y de dos secuencias para considerarlos; una siguiendo el orden de emer-

gencia, que nos da una serie de prioridades para su satisfacción y otra que mide la jerarquía a partir del nivel en que somos más humanos. Lo biológico sirve de soporte a lo social y éste a lo personal; de ahí se concluye la disposición axiológica a poner las condiciones menores para alcanzar las más altas. Pero lo personal es lo más importante humanamente hablando y es preciso reconocerle superioridad en el valor. La doble dirección no es contradictoria sino complementaria y una garantía más de que nuestra indagación marcha por el camino correcto.

El concepto evolutivo de “hominización” compendia magníficamente el planteamiento expuesto. somos el producto de una evolución inacabada que aún se encuentra en vías de desarrollo. Las demás especies desenvuelven sus propiedades genéticas durante el crecimiento, haciendo uso de los recursos ambientales; en cambio el hombre se completa socialmente. Nuestra etapa bio-genética conlleva una apertura inusual al mundo externo, en cuanto a que cada nuevo ser precisa de la participación de los mayores durante los primeros años de su vida. Sobrevivir es para diversos seres vivientes un esfuerzo social, unido al biológico, pero para el hombre los mismos lazos son más fuertes; subsistir como humanos, tener la oportunidad de llegar a tales, exige incorporar a los demás a nuestra vida psíquica mediante el lenguaje, la comunicación, la experiencia amorosa. En suma, requerimos de la cultura como el espacio de incubación de nuestras personalidades.

Hominizarse no es labor privada sino colectiva. Para acceder a la dimensión personal se necesita un medio personalizador de donde extraer los estímulos indispensables y en donde verter los resultados de la creatividad de cada quien. La solución axiológica exige una respuesta social y no individualista. El valor lo es para todos o no lo es para ninguno.

El cuestionamiento corporal de la cultura se enriquece con la perspectiva axiológica. Las extensiones espa-

cio-temporales del cuerpo no siempre son favorables a la maduración humana. Es el caso de las sociedades donde se nos impele a obtener objetos que son pseudosatisfactores, porque no corresponden a las necesidades reales, por ejemplo en la alimentación. O el manejo de las vías masivas de comunicación con total ausencia de aquellos contenidos que nos lleven a profundizar las relaciones humanas y a crecer como personas.

La hominización plena de los hombres y de sus extensiones corporales es la condensación axiológica de los valores, en su proyección como los fines últimos a perseguir por nuestra especie, mientras que la enajenación representa la detención de ese proceso. Enajenarse es existir reduciendo nuestro cuerpo o parte de él a ser la extensión corporal de un otro; su instrumento o satisfactor. En tales casos se-es-ajeno, no nos pertenecemos a nosotros mismos en lo biológico, lo social o lo personal. Hay una negación a vivir la propia vida cuando establecemos relaciones de dependencia-dominancia con otros humanos o con objetos naturales-culturales. Construimos ídolos y los adoramos o nos simbiotizamos con nuestros prójimos por inseguridad, formación inadecuada o condicionamiento cultural.²⁰

Existe una dependencia natural que es el resultado de nuestro ser abierto a la exterioridad y del “hambre de mundo” que tenemos originalmente. Pero cuando se llevan estos vínculos al extremo de impedir el desarrollo del hilo, la esposa, el empleado, el alumno, el ciudadano o cualquier otro semejante, nos vemos ante un mecanismo enajenador disfrazado de abnegación, obediencia, respeto, orden, justicia, naturalidad, conocimiento y un sinnúmero de racionalizaciones justificadoras, cargadas de un sentido distorsionante valorativo, de una interpretación clandestina y errónea de la corporeidad. Es el caso de los niños a quienes se tacha de total incapacidad para valerse por sí mismos o de la mujer, cuando se la considera más irracio-

nal que al varón y por tanto menos apta para enfrentarse a la vida. Como éstas, son muchas las ideas alienantes que presiden las opiniones culturalmente vigentes en nuestras sociedades, impidiendo la superación del género humano.

Ante la situación de opresión surgida por menores, mujeres, clases marginadas y pueblos subdesarrollados, cabe la postulación histórica del proyecto liberador, principio normativo de máxima generalidad, mediación cultural que persigue, en lo económico, lo pedagógico y lo político, construir un orden nuevo, respetuoso de las valencias corporales humanas, atento a la hominización integral de cada hombre y de todos los hombres.

Tal propuesta no impide, por el contrario toma en cuenta, la individualidad de personas y pueblos. Somos semejantes y distintos. Las necesidades y aptitudes del cuerpo son en principio las mismas, pero no idénticas. Los ritmos y las urgencias varían al igual que las capacidades. Eramos genéticamente dotados en proporciones diferentes y al introyectarse por la experiencia el marco ambiental se fomenta el cultivo único de cada quien. la memoria de un ser humano y de un grupo son únicas, aun cuando puedan enriquecer en el intercambio existencial. Lo vivido es parte inseparable de uno y si existe algo similar al inconsciente colectivo, lo cual resulta plausible si estudiamos los mitos y el arte universal, es probable que tengamos a él un acceso selectivo,²¹ acorde a las vivencias y al origen de cada sujeto.

La tendencia constatable a la individuación o más propiamente a la personalización humana, nos fuerza a reconocer un medido margen de relativismo axiológico. El grado y tipo de evolución alcanzado por un hombre o un pueblo da la pauta a seguir sobre aquello que les falta. De parecida manera a como no exigiríamos las mismas conductas a un niño que a un adulto, sería irrisorio esperar idéntica aprehensión de los valores en sectores sociales desiguales o en sociedades que se encuentran viviendo tiem-

pos distintos de su desarrollo. Además, la búsqueda de la identidad nos lleva a soluciones diferenciales. La hominización se obtiene por múltiples caminos y no es cosa de seguir recetas únicas, las cuales a menudo son imposiciones de un modelo corporal sobre los demás.

La soberbia, esa actitud prepotente que nos tentó a autodenominarnos *homo sapiens sapiens* y el egoísmo, responsables ambos de las guerras y de la explotación del hombre por el hombre, son mecanismos involutivos, producto de la ignorancia y el desamor. Nuestro destino es solitario y así debemos aprender a conocerlo. El contexto “mundo” es un sistema abierto a otras influencias astronómicas, pero hasta hoy es el único habitable por y para nosotros. Descuidarlo es destruir su equilibrio, condenándonos a la extinción. Pelearnos por los territorios y bienes y permitir la miseria, so pretexto de tener la verdad en exclusiva o los méritos suficientes para justificar situaciones privilegiadas, es dañar el otro ecosistema, el humano, esa inquieta capa pensante y sintiente que envuelve la tierra, sin la cual nada somos, excepto un puñado de polvo cósmico que un día se atrevió a pensar el universo, pero que, salvo importantes excepciones, aún no se ha mostrado digno del lugar que ocupa en él.

Ética y Corporeidad. Hasta ahora hemos hablado de los valores en general. Para ser más específicos nos referiremos a cada una de las áreas axiológicas, a fin de mostrar sus desemejanzas, similitudes y correspondencias.

El ámbito ético está muy directamente vinculado con las necesidades corporales. Como éstas son los impulsores de nuestra acción, aunque puedan no acertar en el blanco de la satisfacción, es evidente su relación con el valor de lo bueno. El bien no existe por sí mismo como una entidad autónoma y distinta al hombre; empero debe ser postulado conceptualmente. Nuestra propuesta queda cerca de las clásicas éticas de fines, destacando que éstos

no son inventos o convenciones, sino la proyección teórica de las tendencias de nuestra naturaleza.

Si todos los seres vivos tuvieran consciencia y un campo de libertad para elegir tendrían idéntica necesidad de postularse valores. De ser así, lo propio para ellos sería adecuarse a su naturaleza mediante el conocimiento de sí mismos. No hay razón alguna para que dicha compatibilización entre el ser y el hacer deje de aplicarse al hombre. Esto sucede precisamente con la salud, uno de los valores de lo bueno referido en un primer momento a nuestra parte orgánica y sólo después a la vida psíquica. Se postula como buena a la vida saludable y para obtenerla se busca conocer las condiciones de la salud y las causas de la enfermedad. Aquí el carácter corporal del valor es tan nítido que nos sorprende la escasa atención que se le ha otorgado como evidencia acerca del lugar donde debemos buscar las raíces y contenidos del Bien.

También detectamos otra categoría filosófica substitutiva de lo bueno e integrante de un nuevo nivel axiológico de la corporeidad: lo justo. La justicia es el valor ético-social por excelencia. Así fue considerada desde las culturas antiguas. Los romanos la definieron operativamente como el dar a cada quien lo suyo. Pero, ¿qué corresponde a quién? ¿Cuál es la medida de nuestros derechos y obligaciones? ¿Dónde comienza la libertad de uno y termina la del otro? A tan serias cuestiones se puede responder invocando la voluntad divina, las leyes naturales, los dictados de la razón, nuestros deseos o las convenciones culturales, pero las conclusiones serán siempre insuficientes si no tienen referencia al carácter social del hombre.

Para nosotros y desde la perspectiva del cuerpo, lo justo reside en brindar a todos las oportunidades para su autorrealización; así, se deberán garantizar las etapas previas de satisfacción de las necesidades biogénicas y sociogénicas. Las condiciones favorables incluirán los elementos para la subsistencia física y para la comunicación: edu-

cación, afecto, estímulo y aceptación; en suma, los requisitos indispensables para aspirar a la dimensión de la persona.

Las éticas individualistas insisten en refugiarse en una torpe visión biológica de la vida social. En el fondo suponen un concepto del hombre sujeto, como las demás especies, a la lucha por la supervivencia. Además de estimar la natural e inevitable la consideran justa y a lo sumo aspiran a ponerle reglas “civilizadas” para que se efectúe sin poner en riesgo la continuidad de la existencia del grupo.

Otras concepciones éticas se fundamentan en un dualismo maniqueo y reduccionista de la condición humana. Distinguen el cuerpo del espíritu y le atribuyen a aquél una predisposición al mal o a la debilidad. El alma, en cambio, es incorruptible y no tiene ninguna necesidad excepto descansar en Dios. Tanto este enfoque como el anterior menosprecian el tratamiento ético de nuestra condición social para dejarla a merced de las iniciativas individuales. En nuestra opinión su más grave error reside de desconocer como pieza clave de la naturaleza humana a la sociabilidad. En cuanto a nuestra presunta doble substancialidad, es mayor la confusión presentada, pues entre alma y cuerpo se establece un vínculo paradójico de posesión, cuestionado desde los tiempos de Descartes. A la par de la vieja pregunta-objeción acerca de cómo pueden relacionarse el espíritu y la materia siendo tan distintos, cuestionaríamos si se rigen por valores diferentes, porque de ser así, ¿cuál podría ser la relación entre los dos sentidos de lo bueno? o de lo contrario ¿uno es valor y el otro contravalor? ¿O sólo a una substancia -la espiritual- se aplica el Bien y a la otra no? Demasiadas contradicciones y ambigüedades derivan de esta clase de planteamientos éticos, basados en una falsa consciencia de nuestro cuerpo.

En contraste con la tesis anterior para la crítica de la corporeidad existe una sola dirección ética, la de la hominización. Dentro de ella se detectan diversos grados de lo

bueno, acordes a los tres niveles del montaje evolutivo y a sus correspondientes valencias corporales. La mayor jerarquía de las necesidades recaerá sobre las más propias del ser humano, pero no se excluye el valor de las urgencias biológicas, supuesto que éstas sirven, dentro de ciertos límites, como cimientos de las otras.

Un concepto corporal del Bien, recalquemos, es simple y sencillamente el corolario de que nuestro cuerpo sea la medida de todas las cosas. Lo bueno es tal solamente para el hombre y tiene una función subordinada a los requerimientos de nuestra naturaleza. El mal es siempre un atentado “contra natura”, cuando se impide, bloquea o desvía el desarrollo humano, mediante la insatisfacción de las necesidades y el no ejercicio de nuestras capacidades intrínsecas.

Sólo los actos son buenos o malos directamente, porque en ellos se expresan las valencias corporales. Por el contrario las extensiones del cuerpo no son ni buenas ni malas por sí mismas, pero son susceptibles de valoración instrumental debido a su repercusión en la conducta humana y a su inferencia en nuestra vida. De ahí que la crítica corporal de la cultura, cuando denuncia la distorsión de las valencias humanas mediante consciencias, producción de pseudosatisfactores e instrumentos que atrofian las capacidades superiores del hombre, esté en los plenos dominios de la eticidad. Lo mismo podríamos decir respecto al problema de la revolución. Cuándo, cómo y hasta dónde puede justificarse, depende de si en cierto momento es la única salida que deja un sistema político opresor a las legítimas exigencias de justicia y libertad de quienes aspiran a ser plenamente hombres y por consecuencia buscan estar acordes consigo mismos.

No olvidemos que la corporeidad humana no es un fenómeno privatista que nos aísla de los demás y del entorno. Somos-con-el-contexto-social y con-las-cosas. Afectar los marcos de la convivencia, de la cultura y de la naturale-

za, es dañarnos tarde o temprano a nosotros mismos como especie. Tenemos una responsabilidad moral ecológica porque la realidad es nuestra condición de existencia y de expresión. Cuerpo y mundo son, según quedó dicho, un solo sistema. Una visión chata contempla sólo las necesidades propias o a lo más las de nuestra generación y nuestras familias; la correcta debe velar por las venideras.

La explotación y la enajenación del hombre son serios problemas éticos, porque marchan en contracorrientes de la dirección evolutiva o le ponen obstáculos. Para este momento histórico y para nuestros pueblos, es operativamente correcto postular el Bien como un proyecto liberador que haga emerger el horizonte socio-cultural de la alteridad. En otras condiciones no cambiaría la medida de lo bueno pero sí los objetivos inmediatos a alcanzar. En esto reside, decíamos, el margen de relatividad del valor y el espacio donde florece la singularidad de la persona humana.

Estética y Corporeidad. La Estética pareciera en un principio identificarse solamente con el tercer nivel de la corporeidad, el de la persona. Sin embargo, no es posible olvidar que los sentimientos, territorio donde se manifiesta el valor de la belleza, tienen un antecedente biológico y un filtro social. Además, los movimientos de atracción y repulsión, haciendo caso omiso por lo pronto de sus similares magnéticos, son parte esencial de la vida, quizá la expresión de las valencias de cada especie traducidas a la selectividad de los estímulos exteriores. A medida que ascendemos en la escala de la evolución se constata el desarrollo de una afectividad más compleja, hasta la irrupción de auténticos estados emotivos en los mamíferos. Pero es el hombre quien alcanza un nivel superior de sentimientos a partir de la obtención del lenguaje verbal, verdadero catalizador de todos los procesos psíquicos.

En el paso a la dimensión simbólica el hombre adquiere la posibilidad de experimentar sentimientos o vi-

vencias estéticas. Estas tienen la particularidad de ser agudamente preferenciales y permitir que simultáneamente el sujeto disfrute estrechamente del objeto y de sí mismo. El espacio-tiempo de la experiencia estética es una ruptura con la espacialidad y la temporalidad ordinarias, porque se vive un momento al margen del prosaísmo cotidiano en la plenitud de la fusión con el objeto estético, sea una obra de arte o un objeto natural. En ese instante el motivo de contemplación adquiere una altísima estimación a la par que ofrece un chispazo de justificación al ser humano.

La belleza viene después. Con ese nombre designamos a ese algo en común en cuya presencia atisbamos todos los objetos naturales o artísticos que despiertan experiencias estéticas. Pero, ¿qué es? ¿Un fluido o energía transmisible a ciertas entidades? ¿Una simple convención social para condicionar nuestros gustos? ¿La entidad ideal que tomamos como modelo? ¿O sólo una palabra carente de contenido real, simple abstracción de las operaciones valorativas estéticas o de nuestras emociones?

La propuesta de una filosofía del cuerpo abre nuevos derroteros a la investigación estética. Destaca, entre otras cosas, que el arte es una de las extensiones corporales de nuestra vida psíquica. Pero mientras las matemáticas extienden las operaciones racionales, el arte hace otro tanto con la emoción. Se trata de un nivel afectivo superior de emociones simbólicas.

El símbolo es una condensación de significados en torno a un signo. Supone al lenguaje conceptual y lo trasciende, pues en vez de ser unilineal permite diversas lecturas y múltiples asociaciones. Involucra además a su usufructuario con un mundo donde rige el mito, eje del pensamiento y de la práctica colectivos. Lo estético artístico y natural anidan allí, porque nos llevan a una dimensión de la experiencia que se expande en círculos crecientes de sentimientos, imágenes e ideas, en vez de cerrarse en un sentido unívoco, restrictor.²²

No es casual la correspondencia entre la polisemia del cuerpo y la de la obra estética. Estrictamente hablando, el cuerpo no tiene sentido propio, pero es la fuente de origen de semantización en distintas de sus partes por convención cultural. Hay dos consideraciones posibles a propósito de nuestro cuerpo: la abierta, mítico-simbólica, aportadora de inagotables e innovadoras apreciaciones y la cerrada, conceptual y estimativa, la cual reduce los valores interpretativos corporales. Una de las primeras restricciones, según lo hemos apuntado, es tomar a lo orgánico por la totalidad de lo corporal; desde ese momento se inicia la "lectura lineal" de la corporeidad humana, pletórica de cargas significativas discriminatorias y jerarquizadoras entre los sectores o fragmentos corporales, tales como la cabeza, el corazón, el estómago y los órganos genitales.

La obra de arte conserva el carácter polifacético, renovable, excepto cuando se pone en la mira de las operaciones comerciales, las cuales la unidimensionalizan porque convierten su calidad en términos cuantitativos, monetarios. El objeto artístico tiene en consecuencia todas las propiedades para ser considerado una extensión simbólica del cuerpo humano integral, pero sólo mientras lo vivamos en esa modalidad donde conserva su papel de microcosmos humano, de espacio-tiempo-cultural de realización plena del hombre.

La similitud entre el objeto de arte y el cuerpo humano es muy esclarecedora. Como él, posee una base física cuya organicidad, aunque sugerida y no real,²³ proviene de la fusión necesaria entre la materia y la forma artística. Asimismo, se vincula con diversos sistemas sensoriales (vista, tacto, oído, equilibrio), sus umbrales discriminativos, sus ritmos y movimientos. Además, las simetrías y proporciones de las obras artísticas están nítidamente emparentadas con las formas corporales.²⁴ Pero el carácter biomórfico del arte se constata especialmente en la peculiaridad de que cada obra es un sistema autónomo estructura-

do, donde nada se puede suprimir o agregar sin alterar su equilibrio, deteriorándose las cualidades estéticas del objeto para convertirse en algo distinto. De ahí la apreciación de la obra de arte como un universo singular, único, con sus reglas propias e incluso autosuficiente frente a su autor.

El nivel social también aparece en la obra artística. El artista comunica algo a través de su creación. Transmite una actitud personal ante la vida, un retazo de su biografía, constantes culturales de la época y de la sociedad a que pertenece, filtradas por el conducto de su sensibilidad. Una vez concluida la pintura, escultura, construcción, libro o composición musical, surge un nuevo espacio-tiempo social donde se generan las condiciones favorables para el encuentro de artistas, intérpretes, críticos y espectadores.

Las valencias personales son sin duda las más evidentes en el arte. No hay mejor ejemplo de una realidad personalizada que la creación artística. Aunque toda obra sea producto de circunstancias histórico-culturales y ambientales, la auténtica producción artística lleva la marca indeleble del artista, resalta su presencia. Admira la capacidad que tienen estos objetos para trascender la finitud temporal de su creador. Mediante las grandes obras nos volvemos contemporáneos de hombres de todas las épocas, recibimos la comunicación de fragmentos significativos de una vida humana singular, su sensibilidad y actitud ante la vida, superado incluso el límite de la muerte.

Lo estético conjunta y armoniza lo personal y lo universal. El objeto artístico, con ser hechura de un alguien único, distinto a cualquier otro ser humano, adquiere el poder de la intemporalidad. Si su calidad es la adecuada, si contiene esa serie de notas peculiares incodificables y diversas en cada obra de arte, alcanza la inmortalidad cultural; en ese caso siempre tendrá algo que comunicar a alguien y sus significados se enriquecerán con cada nuevo disfrute por parte de un espectador.

La emoción estética, conforme lo anotamos anteriormente, es de un orden superior, simbólico, a las demás. Provoca la ruptura con el tiempo ordinario de las ocupaciones prosaicas, involucradas con el problema de la subsistencia. Al gozar estéticamente del arte o de la naturaleza experimentamos la salida del trascurrir lineal, el acceso a un entretiempos, situado a la vez en el pasado, el presente y el futuro. De ahí que configure algo así como una vivencia efímera de la eternidad, del tiempo contenedor de todos los tiempos, del ritmo universal.

Todos los rasgos de la experiencia estética parecen apuntar en una misma dirección: el cercano parentesco con la apertura mística. La contemplación de lo bello es un éxtasis dosificado, sin la definición de la presencia situada detrás del objeto y el sujeto que la convoca.

De alguna manera la obra estética no brinda la oportunidad de lograr una ruptura con el mundo fragmentario y recomponer la unidad perdida. Dicha predisposición se aprecia en los mitos que alimentan persistentemente al mundo del arte. Un objeto artístico representa al universo y al cuerpo del hombre fusionados hasta confundirse en un abrazo simbólico. Quizá por eso el disfrute estético nos hace sentirnos reconciliados con la vida y justificados como seres humanos.

Las investigaciones estéticas nos inclinan a postular la necesidad natural que tiene el hombre de unirse con lo absoluto. Hay allí un testimonio muy claro de la nostalgia de la inocencia y la comunión original y del afán de recuperarlas. Se evoca la caída del hombre por el paso del estado de naturaleza al de consciencia; se revive metafóricamente el deseo de retornar al seno materno o la extrañeza de la divinidad. Lo mismo sucede con los efectos míticos-simbólicos. Lo importante es constatar el impulso del hombre a pertenecer a algo mayor; fuerza que a menudo se encarrila negativamente, hacia los mecanismos de enaje-

nación. El amor personal es asimismo un sentimiento estético y opera en idéntica dirección integradora; lástima que nuestra deficiente educación corporal nos impida situarlo y vivirlo en su justa dimensión.

Reabriendo la cuestión principal de esta sección, nos preguntaremos: ¿qué es pues la belleza en la perspectiva de la corporeidad?

El valor de lo bello es la postulación como supremamente preferibles en el campo de la afectividad a todos aquellos objetos o vivencias que por sus propiedades adquieren un sentido simbólico, gracias al cual experimentamos nuestra fusión con lo contemplado o vivido en una especie de éxtasis, de recuperación de la unidad universal o del sentimiento de la presencia de lo absoluto.

Subrayamos el carácter vivencial de esta tesis. No se trata de exhibir una vía de conocimiento o de comprobación de la divinidad. Para algunos la experiencia estética seguramente tendrá esa connotación. Nos interesa en este momento apuntar solamente el hecho, ordinariamente rehuído, acerca de cómo se comporta la belleza, observada en la operatividad de los objetos calificados de “bellos” y en las emociones correspondientes. Así se explican mejor muchos de los fenómenos desconcertantes de la dimensión estética del hombre ya apuntados.

El ser humano es incompleto en su individualidad. La soledad suele hacernos patente esta verdad incontestable. Por eso buscamos la comunicación y el encuentro, pero a menudo una cultura desviada de su objeto natural, el hombre, nos impide la auténtica intimidad y nos condena a las relaciones epidérmicas insatisfactorias. La religión, múltiple camino de re-unión con lo absoluto, cae en prácticas exteriores y discursos atemorizadores o antagónicos de unos con otros. El cuerpo humano, en su integridad, se nos olvida, hasta que el goce estético, vigía insomne en un mundo bizarro, nos hace sentir uno de los llamados más poderosos de nuestra naturaleza: a la unión en lo bello, puente de unión entre la persona y la universalidad.

Epistemología y Corporeidad. Situados en el campo del pensar, aspecto de la existencia que completa nuestro tríptico de lo humano, reconoceremos primero sus propiedades selectivas. Distinguimos entre el pensamiento pre-conceptual, el conceptual y el postconceptual. El lenguaje significativo hace la diferencia, como sucede con los restantes aspectos de nuestra vida psíquica. De la imagen cargada de afectividad pasamos a la idea abstracta y de ésta a retomar la imagen, pero con metáfora; es decir, una nueva imagen, creada, pulsante, sugerente, porque conlleva mucho más del sujeto que la produce. En cualquiera de los tres momentos mentales, con las diversas cualidades espaciotemporales de cada uno de ellos, nuestro pensamiento es acerca de algo, excluyendo otras posibilidades.

Una de las opciones del pensar es la realidad, lo que acontece, y cómo, por qué y para qué acontece. La otra lo son nuestros deseos, fantasías y proyectos. Cuando nos ocupamos reflexivamente de la primera nos ubicamos en el espacio del conocimiento, con sus alternativas valorativas de verdadero o falso.

Verdad y falsedad son, en tanto adjetivos calificativos, por una parte clases lógico-semánticas constituidas para distinguir si las proposiciones son o no conocimientos. Pero además llevan añadida la carga preferencial de una valoración aprobatoria o desaprobatoria; ahí reside la diferencia de los conceptos valorativos respecto de las restantes categorías que tienen una función puramente clasificativa.

El origen de estos términos preferenciales y de otros del mismo grupo axiológico, v. gr., probabilidad-improbabilidad, certeza-duda, verosimilitud-inverosimilitud, proviene de un largo proceso evolutivo a partir del momento en que las entidades “abiertas” desarrollaron algún tipo de receptores sensoriales del entorno. Es el caso de la vida, constituida por índices diversos de selectividad. Los órganos de los sentidos son el tamiz de los estímulos sensibles

dentro de los límites superior e inferior de la capacidad corporal perceptiva. las impresiones sensoriales son procesadas como información en base a datos previos, inicialmente genéticos, los cuales se incrementan en las etapas más elevadas de la evolución con la experiencia acumulada en la memoria individual.

Lo nuevo se coteja con lo antiguo, heredad o adquirido. Así la criatura viviente sabe a qué atenerse con la fuente de donde procede esa información. Pero cuando surge la especie humana la memoria se ensancha y profundiza inusitadamente con la comunicación. La palabra obra sobre el contenido de las sensaciones, organizándolas para generalizar y abstraer conclusiones. Las operaciones analíticas y sintéticas se desenvuelven creando un territorio donde es posible hacer un juicio sobre la calidad del conocimiento; novedad evolutiva porque siendo depositaria de su antecedente biológico le agrega intencionalidad, propósito, la consciencia reflexiva que no conforme con el darse cuenta añade la toma de posición aprobatoria o desaprobatoria frente a la presunta información.

El veredicto cognoscitivo gravita sobre un sector del lenguaje empeñado en describir, explicar o interpretar los datos recibidos del medio exterior o interior a nosotros mismos. Se trata de una especie del género de la comunicación. Pero precisamente por eso tiende a pasar de la evidencia íntima a la creencia colectiva, a depositarse en el acervo cultural previa aplicación de un cierto sistema social selectivo. Así cada sociedad establece sus pautas epistémicas, su criterio de verdad, la metodología para el conocimiento buscado y reconocido.

En nuestro mundo occidental contemporáneo el conocimiento se agrupa en tres principales apartados oficiales: fenomenográfico, científico y filosófico. El primero no es usualmente reconocido bajo tal designación, pero se identifica como el nivel descriptivo del conocer: ése que se obtiene directamente de la experiencia de lo concreto, vivi-

da o reconstruida con herramientas cognoscitivas. Su ejemplo más familiar es la Historia en todas sus variantes, pero se extiende a las biografías, las monografías de toda clase, v. gr., geográficas, antropológicas, artísticas. Se distingue porque a pesar de buscar las relaciones entre los datos o fenómenos no los generaliza, sino que por el contrario sigue conservándolos en el límite de lo particular y lo perceptible. Ciertamente usa conceptos genéricos, pues el lenguaje opera recurriendo a marcos más amplios para situar a referentes menores; pero su objeto de conocimiento son las singularidades sincrónicas, diacrónicas o ambas.

El conocimiento científico se mueve en un mediano grado de generalidad y abstracción construido convencionalmente. Por razones históricas, coincidentes con las constantes de interpretación corporal de una cultura, se delimitaron ciertas áreas a partir de categorías genéricas sostenidas como bases axiomáticas; v. gr., materia, vida, pensamiento, sociedad, etc. Después se les aplicó una metodología de investigación afinada periódicamente: primero en una dirección inductiva, luego rectificada por la deducción. La ciencia es un interés explicativo que busca determinar las relaciones causales constantes entre los fenómenos estudiados. El científico parte de fenómenos individualizados y vuelve a ellos por vía de verificación de hipótesis, pero su preocupación es formular teorías aplicables a un número indeterminado de casos estimados iguales o equivalentes, para plantear leyes predictivas de acontecimientos que pueden ser empleadas en las prácticas humanas.

El nivel filosófico del conocimiento es el de máxima generalidad. Sus categorías suelen ser las más abstractas, pero esto no impide que se ocupe de situaciones particulares, como en el filosofar sobre la Historia o en la reflexión sobre nuestro propio estar en el mundo. La Filosofía propone interpretaciones de los fenómenos estudiados, situándolos en los contextos más amplios del conocimiento.

A diferencia de las ciencias comienza por la problematización de los métodos cognoscitivos y de los problemas planteados; es capaz de cuestionarlo todo, inclusive la validez de su propio cuestionar. Revisa críticamente los conceptos más importantes (o los declara tales), como mundo, hombre, vida, valor, dios. Se mueve por el propósito de asumir una posición personal ante ellos, basada en una argumentación suficiente. Su tarea más característica, aunque no la única, es establecer los alcances y fundamentos de las valoraciones. Busca la vinculación de las temáticas más diversas para formar un sistema de pensamiento: analítico o sintético, absoluto o relativo, en una u otra de las direcciones posibles. Sus conclusiones son orientadoras, dado que persigue los porqués y los paraqués de las cosas; puede decirse que diseña “itinerarios” ahí donde las ciencias se reducen al trazado de “mapas”.

Entre los tres niveles existen nexos importantes. El orden inicial del conocimiento va de lo particular a lo general y de lo simple a lo complejo. La observación empírica precede a la investigación de las causas y ésta a la búsqueda del sentido y del valor. Pero también la perspectiva más amplia apoya a la más corta con su auxilio metodológico. Por eso se revisan en Filosofía de la Ciencia los presupuestos de las diversas disciplinas científicas y en Epistemología todas las vías del conocimiento generales y particulares. Las ciencias contribuyen también al conocimiento fenomenográfico, aunque no directamente como la crítica filosófica, sino a través de la aplicación de sus teorías y métodos.

Creemos ver aquí un nuevo paralelismo con los tres aspectos de la corporeidad. Lo fenomenográfico corresponde a la etapa biológica por tratarse de un conocimiento sensorial individualizado; lo científico a la fase social, porque la generalización convencional de cada ciencia es el resultado de pautas culturales vigentes y la aceptación de una verdad como científica exige su admisión por el gre-

mio de especialistas, previa confirmación experimental de la propuesta; lo filosófico a lo personal, ya que ningún otro conocimiento está más unido a la responsabilidad de su autor. Su posicionalidad es al mismo tiempo proyección de la vida del filósofo y resultado de una revisión a título personal de la información accesible social e individualmente.

La selectividad cognoscitiva tiene para el hombre el carácter de propuesta consciente o voluntaria. como no hay paradigmas innatos del lenguaje empleado en la tarea del conocimiento, es menester que social y personalmente se adopten criterios discriminativos, cuya función sea precisamente aprobar o desaprobar las proposiciones o enunciados que se presenten con la pretensión de ser aceptables. Verdadero, falso o sus equivalentes cumplen con esta intencionalidad, aplicándose en todos los casos en que el pensar pretenda informar sobre lo real. La verdad es el valor que sostiene como admisibles a todas las formulaciones lingüísticas que brinden descripciones, explicaciones o interpretaciones apegadas a lo existente, al punto en el cual sepamos obrar con acierto en el espacio investigado.

La verdad es, por tanto, un resultado de la necesidad biológica de supervivencia. También de la social de comunicación, por tratarse de un saber lingüístico que requiere confiabilidad para construir sobre él, mediante intercambios significativos, la convivencia. Así mismo de la personal de autorrealización, porque para ser nosotros mismos es indispensable conocer mejor al cuerpo-que-somos y el entorno-en-que estamos, para asumir frente a ambos una definición posicional que nos permita elegir críticamente el diseño de nuestra vida, ingrediente culminante de la personalidad.

Definiremos en consecuencia a la verdad como un postular preferible el acertar en la correlación entre pensamiento y realidad, mediante el uso de enunciados que nos permitan saber qué hacer con o respecto de la entidad conocida. Lo verdadero no es mera contemplación sino posi-

bilidad de acción, armonía dinámica entre sujeto y objeto, pensar y actuar. Una estructura lingüística es verdadera si y sólo si nos proporciona elementos eficaces para hacer uso del objeto de conocimiento; si no hay tal, no pasa de ser una hipótesis. Los grados de la Verdad van en proporción directa a la operatividad que permite el conocimiento. De ahí que aspire a ser “más verdadera” la filosofía que la Ciencia y ésta que la Fenomenografía.

La concepción sugerida podrá parecer un tanto pragmática. La historia de la cultura nos presenta múltiples ejemplos de teorías que en su tiempo funcionaron y fueron declaradas verdaderas,²⁵ para posteriormente caer en el abandono al evidenciarse su falsedad. Pero estos mismos casos confirman la validez de la tesis empleada: cualquier enunciado descriptivo, explicativo o interpretativo, no es susceptible de valoración aprobatoria hasta en tanto sea aplicado y muestre sus frutos. Las fronteras del conocimiento se recorren gradualmente y lo tenido por verdadero deja de serlo, porque una concepción mejor lo substituye. Reconozcamos en ello el límite relativo de nuestro saber. El lenguaje no es una duplicación exacta de lo real, sino su substituto; no podemos esperar que nos conceda la absoluta certeza, sino una provisional, mejorable. Por eso se habla, cuando menos directamente desde Hume, de probabilidades y no de verdades difinitivas. No obstante las tablas de verdad de la Lógica siguen siendo indispensables en el manejo de las proposiciones, en vista a su aprovechamiento cotidiano. Quizá porque la selectividad práctica, como lo reconocieron los filósofos escépticos griegos, impone los criterios de definitividad aunque sean provisionales.

La solución aquí brindada al problema de la verdad está en consonancia con lo expresado sobre la teoría de la corporeidad. El cuerpo interactúa con el entorno en base a sus capacidades y necesidades, según la consciencia estimativa desarrollada en torno a ellas. Captamos el mundo desde ese cuerpo-que-somos y vamos ajustando nuestras

ideas y acciones a medida que nos conocemos mejor a nosotros mismos y al entorno. Psicogenéticamente el objeto, unidad cognoscible, surge simultáneamente al sujeto o al sentido del yo. Cuerpo y mundo forman epistemológicamente una ecuación indisoluble; un avance en la comprensión de uno de los dos extremos altera simultáneamente el otro. Pero todo este proceso se da en la interacción de nuestras conductas con las cosas, lugar donde se generan las extensiones corporales.

Precisamente una de las aplicaciones de la epistemología del cuerpo plantea que el verdadero objeto del conocimiento son las relaciones. No conocemos las cosas en sí, sino tan sólo los vínculos que establecen unas con otras o en su propia estructura. Tales interacciones, más o menos permanentes o efímeras, se hacen manifiestas únicamente cuando construimos relaciones con esas entidades y les aplicamos nuestras propias facultades combinatorias. En último término son las valencias corporales el puente de unión y de conocimiento de las cosas y de nosotros mismos. Sería imposible apreciar e interpretar la atracción y la repulsión magnéticas si no hubiese una tendencia de tipo similar en el hombre. El ejemplo sirve, además, porque precisamente en él vemos la dificultad existente para apreciar la realidad sin proyectarnos corporalmente en ella. hasta los nombres conllevan una carga subjetiva de interacción que, a falta de otra experiencia distinta, usamos para descifrar lo que sucede en el mundo inorgánico: por ejemplo la distinción entre “metales” y “no metales” deriva del uso que el hombre pudo dar a ciertos materiales y con ciertas técnicas, como el forjado y el fundido.

Al hablar de “objetos”, “cosas”, “entidades”, “seres”, “mundos”, estamos postulando unidades o sistemas de relaciones más o menos naturales, presumiblemente existentes con independencia de nuestra observación. Se trata de una analogía más con la autonomía orgánico-psíquico de la corporeidad humana. Pero aunque sea necesario re-

currir al hombre como parámetro, conviene ser cautos para no caer en antropomorfismos inaceptables. El proceso inverso también es valedero, porque desarrollamos nuestro autoconcepto al investigar acerca de otros habitantes del mundo, comparándonos con ellos para medir semejanzas y diferencias.

Las relaciones o nexos que configuran el ser, humano o no humano, pueden ser “objetivales” o “perspectuales”, según atiendan a vínculos intrínsecos detectados o extrínsecos impuestos por la misma actividad humana. El primer caso se ilustra con las inclusiones o entradas a un sistema determinado de elementos de otro u otros (v. gr., en el caso de alimentarse) en el segundo, con las medidas tomadas con base en sistemas convencionales. Buena parte de las relaciones propuestas por el hombre son resultado de la combinación de ambas clases de nexos. Cuando dentro de la exposición de la teoría de la relatividad se sostiene que la escala crea al fenómeno y que ella a su vez es producto de la perspectiva del observador, se comprueba la movilidad del conocimiento y lo difícil de separar en la práctica los dos tipos de relaciones. En efecto, si todo conocimiento empírico o racional se remite en última instancia al hombre, sus facultades sensoriales y mentales, distintas en parte a las de la demás especies vivientes, están de por sí marcando los resultados cognoscitivos. Toda visión de la realidad, toda forma del conocimiento, lingüística o no, es por lo mismo antropocentrada, lleva la huella del hombre.

Pese a las limitaciones indicadas sigue siendo válida para el ser humano, como estructura bio-socio-personal, aquella urgencia postulada por Teilhard de Chardin: “ser más, es, antes que nada, saber más.”²⁶ Sólo mediante el avance del conocimiento de nosotros mismos, crecido en el continuo medirnos con las circunstancias objetivas y en el conocimiento de ésta, confrontadas con el descubrimiento creciente de nuestra corporeidad, podremos dar un paso adelante en la hominización de la especie y en nuestra autorrealización personal.

NOTAS

- 1 Es el caso de nuestras culturas latinoamericanas, tradicionalistas y católicas, ante la invasión del “american way of life” difundido por las empresas transnacionales; se trata, v. gr., de la contradicción erótica del pudor y el impudor.
- 2 Hall estudió los códigos proxémicos en sus ya clásicas obras: *The Silent Language* y *The Hidden Dimension* (versión al castellano: *La dimensión oculta*).
- 3 Para una referencia más amplia sobre los ritmos corporales sincronizados de los grupos humanos. V. Hall, *Más allá de la cultura*, pp. 68 a 79.
- 4 *Ibid.*, p. 32.
- 5 V. por ejemplo las reflexiones de Ribes sobre un coloquio de la Unesco en “Biología y moral”.
- 6 Es el caso de la jardinería y muy especialmente del bonsai japonés; si desconocemos su intención simbólica no podemos apreciar su sentido cultural.
- 7 V. Lorenz, *Evolución y modificación de la conducta*.
- 8 En todos sus libros se encuentran citas alusivas; V. *El capital*, T. I., inmediatamente que comienza, al dar el concepto de mercancía o al referirse a la ley general de la acumulación capitalista. También en *La ideología alemana*, señala: “El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma; *Obras escogidas*, ed. Progreso, Moscú, 1980, t. I, p. 26.
- 9 Una rara excepción es A. Heller con su *Teoría de las necesidades* en Marx.
- 10 “Toda revolución requiere, en efecto, un elemento pasivo, una base material. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades”; *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en Marx, *Escritos de juventud*, p. 498; también en el primero y en el tercero de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, habla de diversos tipos de necesidades naturales, tanto físicas como sociales.
- 11 Tercero de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en Marx, *Escritos de juventud*, p. 616.

- 12 “Crítica del Programa de Gotha”, en Obras escogidas, T. III,
p. 15.
- 13 Un tanto el “reino de la libertad” soñado por Marx o la so-
ciedad comunitaria de Mounier.
- 14 Se encuentran incluso expresiones muy afines, como
aquella que afirma que el trabajo enajenado: “convierte al
ser genérico del hombre, tanto la naturaleza como su capa-
cidad espiritual genérica, en un ser *ajeno* a él, en *medio*
para su *existencia individual*. Enajena al hombre su propio
cuerpo, como la naturaleza exterior a él, como su ser espi-
ritual, su ser humano”. *Op. cit.*, p. 601.
- 15 V. Frondizi, en *Qué son los valores*, p. 18 y sigs., donde ex-
hibe el debate acerca de si el valor precede a la valoración
o viceversa.
- 16 Un panorama muy completo de esta orientación puede
verse en Hudson, *La filosofía moral contemporánea*.
- 17 Situación de la que no escapa Bunge al proponer la refor-
mulación de todo sistema de normas en un lenguaje
enunciativo; *Ética y ciencia*, pp. 17 a 23.
- 18 Duseel, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 71 ss.
- 19 *Filosofía ética latinoamericana*, 6/II, p. 65 y sigs.
- 20 Fromm se refiere a esta mecánica en varios de sus libros V.
Ética y psicoanálisis y *Psicoanálisis de la sociedad contem-
poránea*.
- 21 A esta hipótesis neojunguiana se llega al investigar el mun-
do de los sueños y su compleja simbología, en parte co-
mún y en parte diferente a cada ser humano.
- 22 Coincide con lo expuesto, desde una perspectiva estructu-
ral. Eco con su tesis de la ‘obra abierta’. V. *La estructura au-
sente*, p. 159 y sigs.
- 23 S. K. Langer se refiere a este fenómeno como la ‘virtuali-
dad’ de los espacios y tiempos artísticos. V. *Los problemas
del arte*, p. 36 y sigs.
- 24 Por ejemplo, la bilateralidad ha sido un principio muy
arraigado en el arte occidental y no es sino la proyección
de la estructura física humana.
- 25 Como sucedió con la teoría del flogisto, para explicar la
combustión de los cuerpos y con la misma física clásica.
- 26 *El porvenir del hombre*, p. 30.

IV. Capítulo
**CRÍTICA DE LA
CORPOREIDAD
LATINOAMERICANA**

QUETZALCÓATL, MITO DE LA CORPOREIDAD

Después de una exposición genérica de los supuestos de la Teoría de la Corporeidad, así como de sus principales aplicaciones, es importante pasar ahora a una concreción histórica. Pero se preguntarán ¿por qué América Latina?, desde luego que no es nuestro afán incurrir en una actitud de exclusivismo geográfico, si hemos planteado la validez universal de nuestras tesis. La mejor manera de ilustrar una posición filosófica es recurrir a la cotidianidad y ésta, para ser legítima, debe ser la de quien filosofa y no una mera abstracción. Por eso nos situamos en nuestro propio contexto, el que nos es más familiar, convencidos además de la riqueza de evidencias en torno a la corporeidad que es posible encontrar en nuestras culturas.

En el mundo prehispánico y aun cuando no sea común a toda la América indígena, aparece un mito extremadamente interesante en la perspectiva del cuerpo. Se trata del relato de la caída de Quetzalcóatl, rey-divinidad tolteca. La versión que utilizaremos es la de los Anales de Cuauhtlán, la más completa y además una de las escritas inmediatamente después de la Conquista por un indio intérprete, quien al parecer tuvo acceso a manuscritos pictográficos originales.

La historia comienza en otros relatos con la descripción de la vida de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, monarca legendario de Tollan. La narración nos habla de su nacimiento, a raíz de que su madre, Chimalma, quedó encinta al tragarse un chalcíhuatl o piedra preciosa; de como a los 9 años busca y desentierra los huesos de su padre y a los 30 es nombrado jefe de gobierno y gran sacerdote tolteca.

La versión que más nos interesa menciona la vida virtuosa de oración, penitencia y ayuno de Quetzalcóatl, quien evitaba presentarse en público y solía encerrarse en silencioso retiro en las sombras de su casa de oración, guardado por su pajes y excusándose para no recibir a nadie.¹

Los demonios, enfurecidos porque jamás aceptó los sacrificios humanos, sino sólo de víboras, aves y mariposas, planearon engañarlo. Tezcatlipoca, Ihuimécatl y Toltécatl se reunieron y conspiraron para embriagarlo. Tezcatlipoca sugirió la técnica: “yo digo que *vayamos a darle su cuerpo*”.²

Encontrándose de acuerdo, Tezcatlipoca envolvió un doble espejo y llegó ante los guardianes de Quetzalcóatl, diciéndoles: “Id a decir al sacerdote: ha venido un mozo a *mostrarte, señor, y a darte tu cuerpo*”.³ Pese a los requerimientos se niega a enseñar el objeto a otra persona que no sea el mismo Quetzalcóatl y al fin es llevado a presencia del rey, con quien tiene el diálogo siguiente, transcrito en lo principal:⁴

Tezcatlipoca.- “Hijo mío, sacerdote Ce Acatl Quetzalcóatl, yo te saludo y vengo, señor, a hacerte ver tu cuerpo.”

Quetzalcóatl.- “Sé bien venido, abuelo. ¿De dónde has arribado? ¿Qué es eso de mi cuerpo? A ver.”

Tezcatlipoca (dándole el espejo).- “Mírate y conóctete, hijo mío; que has de aparecer en el espejo.”

Quetzalcóatl (espantado).- “Si me vieran mis vasos, quizá corrieran” (por las muchas verrugas de sus párpados).

pados, las cuencas hundidas de los ojos y toda muy hinchada su cara, estaba disforme). “Nunca me verá mi vasallo, porque aquí me estaré.”

Tezcatlipoca sale y entra Coyotlináhual.- “Hijo mío, yo digo que salgas a que te vean los vasallos; voy a aliñarte, para que te vean.” Dicho esto, procede a ponerle la insignia, máscara, pintura en los labios y en la cara, colmillos y barba de plumas. Al terminar le presentó el espejo, y “cuando se vio quedó muy contento de sí, y el punto salió de donde le guardaban.”

Alcanzado lo anterior, Ihuimécatl y Toltécatl preparan comida y pulque, llevándoselos al sacerdote, quien los recibe y se niega en un principio a tomar la bebida, diciendo: “No lo beberé, porque estoy ayunando. Quizá es embriagante o matante.” Lo tientan a que la pruebe con el dedo meñique; acepta, le gusta y se embriaga, mandando llamar a su hermana Quetzalpétlatl, quien también se pone ebria. Comenta el relator: “Después que se embriagaron, ya no dijeron: ‘¡Pero si nosotros somos ermitaños!’; ya no bajaron a la acequia; ya no fueron a ponerse espinas; ya nada hicieron al alba. Cuando amaneció, mucho se entristecieron, se ablandó su corazón.”⁵

Entonces Quetzalcóatl, avergonzado, canta, llora y hace penitencia, decidiendo abandonar su pueblo por sentirse indigno. Comienza su peregrinaje hasta llegar al mar que está junto al firmamento. Al arribar, según otra versión, “vio en el agua su imagen, su hermoso rostro”⁶ y le dio contento. Se adorna luego con sus riquezas y se arroja en una hoguera, ascendiendo sus cenizas y su corazón, el cual se convierte en el lucero de la mañana.

Hasta aquí el relato del mito. Muchas serán las interpretaciones que se le han dado y podrían dársele. No es nuestro propósito el construir una más, con la pretensión de ser la correcta. Creemos, según se consignó páginas atrás, que el pensamiento mítico es intencionalmente polisémico, que admite múltiples sentidos. Nuestra versión

será únicamente una lectura en aplicación de la Teoría de la Corporeidad. Esta exégesis a juicio nuestro resulta muy ilustrativa para el tema tratado en la presente obra.

El relato mítico presenta en un primer momento a un Quetzalcóatl ingenuo y bondadoso que vivía en la ignorancia de su propio cuerpo. De ahí que habitara “un aposento muy oscuro y custodiado”, dedicado a la oración, penitencia y ayuno, clara disciplina de ascesis en la mortificación de la carne, en el sacrificio a los dioses. Tal fase inicial, similar a la del mundo original de la tradición judeocristiana, parece hablarnos de la línea natural-primitiva-infantil de vivir nuestro cuerpo sin pensarlo, sin tener acerca de él una idea preconcebida. Más allá del discutible carácter histórico de este lapso del desarrollo humano, identificable con las leyendas del “buen salvaje”, interesa el símbolo, la representación de la inconsciencia corporal del hombre, la cual presumiblemente le permite seguir los dictados de su naturaleza y estar en armonía consigo mismo y con el cosmos.

En la narración Quetzalcóatl envejece en esa ingenuidad, identificada con el rechazo a los sacrificios humanos; es decir, con el respeto y amor a sus semejantes, atributos otorgados a esta divinidad en varios otros relatos que lo presentan como un dios civilizador.

Pero los enemigos de Quetzalcóatl se reúnen y conspiran para embriagarlo. Con tal fin deciden llevarle su imagen. En esta fase del mito abundan los detalles en los que aparece el joven Tezcatlipoca y su espejo, con cuyo concurso ofrece al rey y sacerdote enseñarle su cuerpo, su propia carne. Al hacerlo contemplarse en él, le dice con una expresión críptica: “Mira y conócete, hijo mío, que has de aparecer en el espejo.”⁷ Al contemplarse y encontrarse viejo Quetzalcóatl se espanta, desencadenándose los sucesos dramáticos con los cuales culmina la historia.

Es muy indicativo que fuera un dios joven, un mozo, Tezcatlipoca, el “espejo humeante” según su etimología,

representación de la luna con la marca del conejo, quien brinda la imagen de anciano al rey-sacerdote. Además de la pugna de dioses nahoas que personifican, dice mucho la presencia de la juventud, como espejo, ante la vejez. Pero no bastará esto para valorar el sentido del relato mítico; es menester tomar en cuenta los restantes elementos. Encontramos aquí una extraordinaria versión simbólica de la Teoría del Cuerpo, donde aparece un hecho psicológico fundamental: somos cuerpos ignorantes de serlo, hasta que los demás, otros humanos, nos devuelven una imagen, la percibida por ellos; a partir de entonces tenemos un cuerpo. El desdoblamiento entre el ser y la consciencia de ser, efecto del espejo social. Realmente no nos podemos “ver” solos, sin el concurso de nuestros semejantes; cuando menos en un principio, en el inicio de la consciencia del yo. Por eso el niño tarda en reconocer su imagen en el espejo, acontecimiento que se da hasta la adquisición del lenguaje conceptual en el desarrollo de la comunicación.

Pero el aprendizaje social del cuerpo supone un extrañamiento: estamos fuera de nosotros, vivimos en la opinión de alguien más, somos ajenos. El proceso enseguida se introyecta y la interpretación de los otros se vuelve nuestra propia interpretación. Entonces sobreviene la zozobra, el sentirnos expuestos ante el juicio social, al quedar presos de las estimaciones corporales vigentes en una cultura.

Tezcatlipoca convence a Quetzalcóatl de arreglarse para ser visto por sus súbditos. Lo visten, lo pintan y le ponen barba, con lo cual queda preso de un “cuerpo” artificial, de las extensiones corporales de los afeites, como medio para rejuvenecer, para ser aceptado. Desde ese momento ha quedado cautivo de la consciencia ajena, de un espejo engañoso: el de la magia lunar de los hechiceros.

La embriaguez de Quetzalcóatl y de Quetzalpétlatl y su situación de pecado, no son sino el lógico desenlace. El sacerdote ha debilitado su voluntad al depender corporalmente del criterio ajeno. Bastan los ofrecimientos de placer

y del vigor para que admita tomar la bebida, impulsado también por la vanidad. Así los hombres, al depender de una consciencia social del cuerpo, estamos a merced de manipulaciones exteriores. No nos acercamos a oír en silencio los llamados de nuestros impulsos corporales, sino que por el contrario buscamos disfraces y efectos mágicos para obtener el cuerpo deseado, ése de los cosméticos y la moda moderna, donde se busca la apariencia de la juventud eterna. Hay, ciertamente, en el fondo un miedo sordo a la vejez y a su culminación en la muerte, porque no se vive en la autenticidad sino en el artificio. La muerte, en lugar de ser vista como el desenlace natural, se convierte en una historia amenazante en tanto el hombre no alcanza su pleno crecimiento, su autorrelación.

El mito tiene un final esperanzador. Efectuado el ritual de purificación, Quetzalcóatl inicia un viaje -símbolo del cambio- y termina en el mar, donde ve reflejado su rostro, ahora hermoso. Se incinera y de las cenizas de su corazón emerge convertido en la estrella venus, alegorías de la purificación y regeneración.

Aparte del alcance religioso de transformación espiritual, este último momento de la narración tiene también una lectura corporalista. Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl ya ha superado su debilidad y es capaz de ver su verdadera imagen, la hermosura de su rostro real. Ya no es un espejo -artificio socio-cultural- sino la naturaleza, el mundo sin interpretaciones, la vía para recuperar su fiel imagen. La lección es clara; así sucede a lo largo de nuestra existencia: sólo la experiencia directa, el confrontarnos con el entorno, nos permite descubrir nuestras capacidades y necesidades naturales y sus límites. Las conclusiones acerca de nosotros, obtenidas a través del parecer de otros seres humanos, aun cuando son una etapa necesaria, suelen ser inexactas y tanto más peligrosas cuanto más capacidad de influencia tengan sobre nuestras vidas. No hay un solo hombre idéntico a otro y cada quien juzga desde su propia

consciencia corporal, formada por vivencias personalísticas e ideas y estimaciones implantadas a través de las influencias educativas formales e informales.

El estudio científico del cuerpo aspira a un grado mayor de certeza. Sin embargo, a menudo las ciencias del hombre adoptan supuestos distorsionantes de la corporeidad, emanados de las tradiciones culturales vigentes. Así sucede con la disposición reduccionista a tomar al cuerpo únicamente como el aspecto físico-anatómico humano. En consecuencia, ¿no será la ciencia un moderno espejo que nos devuelve una imagen falsa, incompleta, de nuestra naturaleza? ¿No deberemos acusarla de complicidad en el sostenimiento de sistemas socio-económicos injustos e irracionales? Su aparente neutralidad le permite doblegarse a los intereses dominantes, para ser usada en las tecnologías de la guerra y del consumo, dos caras aparentemente distintas de la manipulación colectiva inhumana, responsables de una “embriaguez” que bien puede llevar a nuestros pueblos a un desastre planetario.

Este inquietante mito prehispánico nos muestra simbólicamente al cuerpo como la suma de nuestro ser. También nos pone en sobreaviso acerca del poder de la imagen corporal con que nos retroalimentan nuestros semejantes. Envuelto en una extensa malla de argumentos míticos asociados con él, Quetzalcóatl ilustra magníficamente el drama del hombre, condenado a perder su inocencia corporal para buscar, tras de una ardua lucha interna con proyección social, su verdadero rostro, esa naturaleza-raíz del hombre que hemos ocultado bajo un sinnúmero de convenciones sociales.

Por si este interés significativo no fuera ya bastante, habríamos de agregarle el hecho de estar ligado con la Conquista. En algunos relatos Quetzalcóatl predice, al partir, la llegada de hombres blancos y barbados, identificados en su momento con los españoles. Más que una profecía, sugeriríamos ver aquí el problema étnico de la corporeidad

vivido por los pueblos nahuas. Cada raza tiende a producir su propio modelo físico-corporal y a imponerlo como prototipo a otras culturas. La pretendida superioridad de los arios y la exportación del ideal de belleza anglosajón a través del planeta, son algunos de sus múltiples ejemplos. El indígena lo sintió ante la violencia del conquistador y su imperio cultural. Pero esto ya será motivo de otro apartado, centrado en la conquista y la colonización de lo que hoy es América Latina. Sería cuestión de anotar solamente que los toltecas vivieron algo similar con las invasiones de otras tribus nahuas y en especial con la formación del Imperio Azteca, cultura hegemónica que impuso a los vencidos su diseño corporal, sus costumbres y la práctica de los sacrificios humanos. Tezcatlipoca mismo ya es, en la historia de las religiones prehispánicas, una divinidad invasora, enemiga de los seguidores del dios civilizador y emisora de graves convulsiones sociales.

LA PÉRDIDA DEL CUERPO EN LATINOAMÉRICA

Conocemos la manera como nuestros países latinoamericanos nacieron por un acto brutal de conquista. Pero no obstante nuestra certidumbre histórica, vemos aquellos pasajes del poblamiento hispánico de América como cosa del pasado, algo sucedido antes de nuestro tiempo y por tanto ajeno e inofensivo para el presente.

Pero no hay tal. Lo ocurrido en nuestros orígenes forma parte del hoy, está en nuestras raíces y sigue operando, metamorfoseando, amalgamado orgánicamente con otras experiencias habidas. Las sociedades son como los individuos en eso de usufructuar los réditos de su memoria. Su antes explica su después, dejando una huella cultural aún más perceptible a la que nos marcan los años vividos, presentes en un rincón privado de nuestro psiquismo.

A menudo los pueblos no quieren reconocerse en sus ancestros y sus acciones porque su deuda histórica es

dolorosa. Los desafíos planteados en una época determinada a una sociedad, son problemas que si una generación no resuelve, los hereda a la siguiente, aun cuando se vaya perdiendo la consciencia de ellos. Esas problemáticas nacen de la dinámica de satisfacción de las necesidades estimadas socio-culturalmente y de los obstáculos geográficos, demográficos, económicos y políticos a superar para alcanzar el equilibrio buscado. Según su gravedad, pueden influir en el estilo de ser y en la trayectoria temporal de un pueblo entero.

América Latina está marcada por su continuidad continental y por la mecánica de la conquista y colonización de sus tierras. Salvo Brasil, sus conquistadores fueron hispanos, cuya conducta siguió idénticos patrones culturales. El llamado “trauma de la Conquista” lo vivimos en común y es indudablemente una constante que autoriza ciertas generalizaciones. Pero, ¿en qué consistió ese suceso, traducido en términos de la corporeidad?

Los grupos indígenas llevaban siglos de adaptarse a los territorios de América, su orografía, su flora y su fauna. Su vestimenta, construcciones, costumbres, alimentos y desde luego el idioma, se habían adecuado a las condiciones naturales de vida ambiental. Quizá los únicos cambios evolutivos más importantes al tiempo de la llegada de los españoles, giraban en torno a la gran concentración humana sufrida en los centros imperiales azteca e incaico. Pero formaban parte de su ecosistema y mal que bien las religiones de los diversos pueblos se iban uniendo sincréticamente, asociados sus dioses en un solo panteón sagrado.

El descubrimiento y poblamiento del Nuevo Mundo vino a romper bruscamente ese desarrollo acumulado. Entre las guerras de conquista, las epidemias y los trabajos forzados de las encomiendas y repartimientos, se redujo en más de un 80% la población indígena. El español impuso todos sus patrones socio-culturales sin respetar ninguno a

los conquistadores. Les cambió la lengua, la religión, el vestido, las costumbres, la arquitectura, el diseño urbano y los hábitos alimenticios. Traslado sus tradiciones y cada territorio organizado lo hizo una prolongación de su patria; Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya. Poco le importaron las condiciones diferentes corpo-culturales que traía con él, incluyendo la flora y la fauna del Viejo Mundo.

¿Qué efectos produjo este rompimiento en los conquistados? Las mujeres indígenas se convirtieron en concubinas de los soldados españoles, en substitutos de las personas ausentes. Un sistema patriarcalista, favorecedor de la dominación masculina, se desplazó de España a América, agravado por los nulos derechos de las indígenas, reducidas a ser meras extensiones sexuales de sus amantes. El mestizaje se inició dentro de un marco de graves diferencias raciales: el español, blanco y barbado, el indígena lampiño y moreno claro. Después, habría de sumarse a esto el comercio de esclavos negros. Resulta esclarecedor observar que las tristemente famosas castas (cruces interraciales múltiples) ocupaban el lugar más bajo de la pirámide social.

Al borrarse todas las extensiones corporales de una cultura, se desvanece la idea del cuerpo vigente en ella. alguien diría que a los indios se les robó el alma, pero, ¿por qué no traducirlo como una pérdida del cuerpo? Su autoimagen corporal había sido robada, para sustituirla con la del fiero conquistador, tan distinto en todo a los habitantes de las Indias Occidentales.

No es muy fácil imaginarnos en la situación objetiva de la Conquista, porque la historia la escribieron, en su mayoría, cronistas españoles. Además, nuestro contexto actual es distinto y aunque conserve aspectos provenientes de aquella etapa de la formación de Latinoamérica, los desafíos son otros y el entorno ha cambiado. Por eso no podemos ponernos en el lugar de los conquistados y sentir lo que ellos vivieron. Pero los testimonios históricos son sufi-

cientes para justificar la expresión del “trauma” social ocasionado, máxime si el producto fue una población híbrida, ni española ni indígena, la depositaria de esa trágica herencia. Por algo nos resulta embarazoso identificarnos con la mitad hispánica de nuestro origen, pero tampoco se nos facilita sentirnos indígenas. Tomamos partido por los conquistados, porque fue una medida de autoafirmación histórica ante España en la lucha por la independencia. Pero después, ¿qué afirmamos como nuestra identidad?

Nuestra inseguridad cultural es descendiente de aquella situación original de despojo e imposición. Negando el cuerpo español y el indígena, ¿qué somos? hablamos el mestizo como un nuevo tipo corporal, ¿pero lo comprendemos más allá de una superficial visión étnica? ¿Dónde está la cultura mestiza? ¿Dónde la raza cósmica de Vasconcelos? Es explicable que el producto de la mezcla racial que somos, al no poder identificarse ni con el padre español ni con la madre india, busque su autoimagen en otra parte, en otros pueblos donde se encuentra algo, erróneo o incompleto, pero definido. ¿Qué hemos hecho? Mirar los modelos de la corporeidad cultural europeos y norteamericanos, tratando de imitarlos. Creamos así espacio-tiempos inauténticos, ajenos a nuestras reales necesidades y aptitudes, alejados de las exigencias y retos impuestos por el entorno geográfico y el pasado histórico de nuestros países.

El costo que venimos pagando por la pérdida de una imagen propia de nuestro cuerpo, étnico-socio-culturalmente hablando, es muy alto. Como el hombre sin sombra de las leyendas, nos ponemos una ajena y así somos nuevamente colonizados. Para sentir nuestra identidad utilizamos todos los recursos que nos reflejan ese cuerpo que ansiamos ser. Tomamos entonces las pautas culturales extrañas en la educación, en el vestir, en la construcción de casas y muebles, pero como no nacen de necesidades sentidas o de capacidades propias, sólo nos disfrazamos de ex-

tranjeros, adoptamos aspectos y modos de conducta que nos hagan semejantes al paradigma apeticido y así no somos ni ellos ni nosotros.

Es impresionante el grado de consumismo de productos culturalmente ajenos en que estamos envueltos. Sería muy indicativo confirmar si es proporcionalmente mayor al de los países desarrollados. La necesidad de tener un cuerpo -simbólicamente definido nos atosiga. La publicidad comercial nos bombardea con ese físico diverso al nuestro de los anglosajones. Más aún, de sus mujeres. Los concursos de belleza, el cine, los cosméticos, reafianzan la sugestión. ¿Cómo no sentirnos culturalmente inseguros, si no podemos llenar esos modelos? El efecto es la sobrevaloración de las extensiones corporales respecto del mismo cuerpo, porque ellas sí son adquiribles.

Sociedades de artificios, penetradas por industrias transnacionales y de espaldas a nuestro ambiente natural, eso son nuestros países latinoamericanos. Para sostener la ficción, nos endeudamos cada día más y permitimos que se incremente el poder extranjero económico y político. Se habla de nacionalismo, pero, ¿cómo hacerlo real si vivimos todo lo contrario y la aspiración de nuestras gentes es mejorar económicamente para vivir más a la manera norteamericana?

No cabe duda que necesitamos recuperar nuestro cuerpo auténtico, el natural. Forjarnos una imagen verdadera de nuestras necesidades y aptitudes. Construir sistemas sociales compatibles con nosotros mismos, en lugar de correr en pos de espejismos corporales. Si, pero, ¿cómo?

HACIA UNA CORPOREIDAD LATINOAMERICANA

Aunque parezca a primera vista paradójico, quizá Latinoamérica y los demás pueblos del Tercer Mundo tengamos más posibilidades de reconstruir los fundamentos de una corporeidad auténtica. Esto se debe a que nos resul-

ta más factible reconocer la ausencia de una concepción del cuerpo ajustada a nuestra realidad, que a los países muy desarrollados, los cuales se aferran a una idea del cuerpo porque ya forma parte de su identidad cultural.

Dicho en el espacio del quehacer filosófico, lo anterior se expresaría así: nosotros podemos filosofar a partir de las necesidades naturales del hombre, porque vivimos anclados en ellas, en sociedades donde las grandes masas carecen de lo indispensable en el orden biogénico. En cambio los estados poderosos del norte se encuentran inmersos en la sobreabundancia de “satisfactores” y aunque éstos no acierten a resolver sino un margen reducido de los impulsos naturales, generalmente embaucan la conciencia estimativa de las necesidades en sus habitantes. El desarrollo socio-económico no es garantía de congruencia entre una cultura y el cuerpo humano natural; amerita investigar a fondo cuáles son las necesidades verdaderas y cuáles las espurias.

Es menos lo que pondríamos en riesgo de perder a lo que nos resta por ganar. Tal certidumbre sería un buen motivo de reflexión y un acicate para la lucha en pro de una plena corporeidad. Podemos aplicarnos a la obtención de jerarquías más adecuadas de las necesidades humanas, sin las defensas que despertaría un movimiento de esta índole en un sistema ya consolidado. Las sociedades altamente industrializadas y los grandes capitales asociados a este desarrollo tienen fuertes intereses a proteger, comúnmente basados sobre la producción y distribución de bienes que son pseudosatisfactores. Por el contrario, nosotros nos ahogamos en la dependencia respecto de préstamos y empresas externas, aspirando a alcanzar un semejante nivel de vida al de aquellos países, mientras nuestros gobiernos sueñan con la fórmula mágica que nos lleve al desarrollo.

Tanto se ha dicho sobre la justa redistribución de la riqueza y tan poco se ha hecho, que pareciera ser una más de las utopías irrealizables fraguadas por los hombres en

las épocas de crisis. Pero para los latinoamericanos lo utópico tiene otro sentido;⁸ es el proyecto liberador que se viene generando en varios rincones del Tercer Mundo y cuya ejecución se intenta en Cuba y Nicaragua todavía con resultados incompletos.

Si algo pudiéramos aportar en esta dirección con el discurso filosófico de la corporeidad, sería con la sugerencia de abrir una intensa crítica sobre el cuerpo en nuestros países hermanos latinoamericanos e invitar a los demás que pasan por la misma experiencia histórica a hacer otro tanto. Investigar y tocar fondo en el conocimiento de nuestras necesidades y capacidades naturales, estudiar los satisfactores adecuados para ellas e iniciar con esos elementos un cuestionamiento público de la irracionalidad de nuestras culturas, encadenadas a ritmos productivos impropios para su realidad.

Nuestros gobernantes deben apoyar a equipos interdisciplinarios de científicos y filósofos para que se aboquen a detectar las valencias propias de nuestros pueblos y las vías adecuadas para su satisfacción y ejercicio. Podrían también estimular a las empresas e instituciones comprometidas con este proyecto mediante tratamientos fiscales preferentes. Una industria alimenticia productora de sanos y completos nutrientes puede ser un buen ejemplo. Institutos de reeducación corporal sería otro. La principal obligación de reciprocidad descansaría en ofrecer sus servicios al acceso de toda la población y no sólo a los sectores privilegiados.

No hay necesidad de enfrentarse directamente con las compañías que producen y promueven los objetos inútiles o dañinos para el cuerpo-que-somos. Bastaría con restringir reglamentariamente su publicidad e incrementarles los gravámenes legales. Quizá impedir su proliferación, dificultando el nacimiento de nuevas industrias con objetivos e intenciones similares. convendría desarrollar una antipublicidad consumista como la ya sugerida, incipiente-

mente, en México. Frenar el pernicioso efecto de una imagen que nos descorporaliza, distribuida por los medios de difusión masiva en nuestros países. ¿Para qué son, si no, las leyes y reglamentos sobre la comunicación?

Es asimismo necesario reasumir nuestra historia. Revisar críticamente, sin prejuicios nacionalistas ni extranjerizantes, nuestros orígenes, reconociendo sus dos fuentes: indígena e hispánica, salvando lo más posible y positivo de ambas. Repasar sin tabúes la trayectoria seguida desde entonces hasta el presente y aceptarla como inventario de aciertos y errores y clave interpretativa de nuestra cultura. Para conocernos, debemos recuperar e integrar nuestra memoria, rehacer la imagen del cuerpo-que-somos étnica, social, mítica y artísticamente hablando. La inseguridad cultural se supera reconociendo y amando lo propio, no para repudiar lo distinto, sino para aceptarlo precisamente como diferente, aprendiendo en el diálogo a vivir esa diferencia.

Si nuestros sistemas político-económicos y sus gobiernos no admiten contribuir en esta dirección, el compromiso sigue vigente para nosotros. El proyecto de la liberación en Latinoamérica es función de todos y resultaría muy conveniente asumirlo como una tarea conjunta, geopolítica, integradora. No serán nuestros respectivos pueblos iguales, pero sí muy semejantes: pugnar por trabajar unidos puede abrirnos importantes perspectivas de crecimiento y una mayor seguridad cultural. Si alguien aún nos devuelve nuestra imagen, es la misma naturaleza y no el espejo del hechizo industrial que nos hará tomar conciencia de nuestro verdadero cuerpo y de sus reales fronteras. Después, ya encarnados y orgullosos del rostro que somos, será un cara-a-cara sin dificultades ni acechanzas el reconocer e interesarnos en la alteridad de otras culturas y aprender -no depender- recíprocamente de ellas.

Estar dentro de un modelo de cuerpo espacio-temporalmente ajeno es vernos reducidos a la función de ser

extensiones corporales del pueblo donde se origina. Tal condición nos impide crecer, nos alienta. Si le sumamos los graves errores de interpretación del cuerpo humano que ese modelo importado viene arrastrando acumulativamente, desde el surgimiento del mundo occidental, comprenderemos el porqué de la urgencia de una revolución, la cual será o no violenta según las circunstancias lo permitan, pero en todo caso deberá ser respetuosa de la persona humana si es que aspira a ser una auténtica revolución del cuerpo.

NOTAS

- 1 *Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, p. 8.
- 2 *Ibid.*, p. 9 (el subrayado es mío).
- 3 *Idem.*
- 4 *Idem.*
- 5 *Ibid.*, p. 10
- 6 *México a través de los siglos*, t. I, p. 303.
- 7 *Códice Chimalpopoca*, p. 9. En otra versión del mismo relato le dice: "Reconócete señor, que así saldrás de tu propia carne, como tu imagen sale del espejo"; *México a través de los siglos*, t. I, p. 302.
- 8 *Roig, Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 133.

BIBLIOGRAFIA

AISENSEN KOGAN, AIDA

1981 *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México.

ANONIMO

1975 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

BERNARD, MICHEL

1985 *El cuerpo*, Editorial Paidós, Barcelona.

BERNE, ERIC

1974 *¿Qué dice usted después de decir hola?*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.

BERTHEART, THERESE Y BERNSTEIN, CAROL

1979 *El cuerpo tiene sus razones*, Arcos Vergara, Barcelona.

BUNGE, MARIO

1972 *Ética y ciencia*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.

CHAUCHARD, PAUL

1956 *Fisiología de la conciencia*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

DAVIES, P.C.W.

1982 *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México.

DENIS, DANIEL

1980 *El cuerpo enseñado*, Editorial Paidós, Barcelona.

DUSSEL, ENRIQUE

1979 *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Nueva América, Bogotá.

1977 *Filosofía de la liberación*, t. 1. Editorial Edicol, México.

1977 *Filosofía ética latinoamericana*, Editorial Edicol, 6/11 México.

- ECO, UMBERTO
 1975 *La estructura ausente*, Editorial Lumen, Barcelona.
- ELIADE, MIRCEA
 1973 *Lo Sagrado y lo profano*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- FREUD, SIGMUND
 1986 *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Alianza Editorial, Madrid.
- FROMM ERICH
 1986 *Miedo a la libertad*, Editorial Paidós, México.
 1963 *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México.
 1964 *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FRONDIZI, RISIERI
 1966 *Qué son los valores*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GRANET, MARCEL
 1959 *El pensamiento chino*, Unión tipográfica, Editorial Hispano Americana, México.
- HALL, EDWARD T
 1973 *The Silent Language*, Doubleday, Anchor Books, Nueva York.
 1972 *La dimensión oculta*, Siglo XXI Editores, México.
 1978 *Más allá de la cultura*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- HELLER, AGNES
 1978 *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones Península, Barcelona.
- HUARD, PIERRE Y MING WONG
 1968 *La medicina china*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- HUDSON, W. D.
 1974 *La filosofía moral contemporánea* Alianza Editorial, Madrid.
- LACAN, JACQUES
 1984 *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México.
- LANGER, SUSANNE K.
 1966 *Los problemas del arte*, Ediciones Intinito, Buenos Aires.

- LE DU, JEAN
 1981 *El cuerpo hablado. Psicoanálisis de la expresión corporal*, Editorial Paidós, Barcelona.
- LINTON, RALPH
 1965 *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LORENZ, KONRAD
 1976 *Evolución y modificación de la conducta*, Siglo XXI Editores, México.
- LURCAT, LILIANE
 1979 *El niño y el espacio. La función del cuerpo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
 1970 *Una teoría científica de la cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- MARCEL, GABRIEL
 1964 *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
 1959 *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid.
- MARX, CARLOS
 1982 *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México.
 1973 *El capital*, t. I, Editorial Cartago, Buenos Aires.
- MARX, CARLOS Y ENGELS, FEDERICO
 1980 *Obras escogidas*, T. I, Editorial Progreso, Moscú.
- MASLOW, ABRAHAM H.
 1972 *El hombre autorrealizado*, Editorial Kairós, Barcelona.
- McLUHAN, MARSHALL
 1973 *La Comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, Editorial Diana, México.
- MERANI, ALBERTO L.
 1965 *De la praxis a la razón*, Editorial Grijalbo, Barcelona.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE
 1976 *La estructura del comportamiento*, Librería Hachette, Buenos Aires.
 1945 *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, París.
 s/f *Posibilidad de la filosofía*, Narcea de Ediciones, Madrid.

- MONTAGU, ASHLEY
1961 *La dirección del desarrollo humano*, Editorial Tec-
nos, Madrid.
- NIETZSCHE, FEDERICO
1974 *Ecce Homo*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- PLATON
1968 *Diálogos*, Editorial Porrúa, México.
- RAMACHARAKA, YOGI
s/f. *Catorce lecciones sobre filosofía yogui y ocultismo
oriental*, Editorial Proto.
- RIBES, BRUNO
1978 *Biología y moral*, UNESCO, París.
- RIVA PALACIO, D. VICENTE Y OTROS
s/f *México a través de los siglos*, t. I, Publicaciones He-
rrerías, México
- ROBINSON, JOHN A.T.
1968 *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ediciones
Ariel, Barcelona.
- ROIG, ARTURO ANDRES
1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*,
Fondo de Cultura Económica, México.
- RUYER, RARMOND
1961 *La conciencia y el cuerpo*, Editorial Paidós, Buenos
Aires.
- SARTRE, JEAN-PAUL
1972 *El ser y la nada*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE
1962 *El porvenir del hombre*, Taurus Ediciones, Madrid.
- 1965 *La activación de la energía*, Taurus Ediciones, Ma-
drid.

INDICE GENERAL

Prólogo.....	11
Introducción	17
I. EL PRIMADO DEL CUERPO.....	23
En torno a la palabra “cuerpo”	23
El cuerpo, parámetro universal.....	28
La consciencia histórica corporal.....	32
Para una crítica de la consciencia corporal	38
Antecedentes contemporáneos de la filosofía del cuerpo.....	41
II. LA PROPUESTA FILOSOFICA DEL CUERPO	62
El cuerpo, recapitulación evolutiva	62
Las valencias corporales	69
la consciencia del cuerpo, control estimativo	76
El trabajo y las valencias corporales.....	87
El espacio y el tiempo, proyecciones corporales	93
Las matrices cronotópicas humanas	100
III. ALCANCES DE LA FILOSOFIA DE LA CORPOREIDAD.....	117
La cultura como corporeidad	117
Cuerpo y natura.....	133
Cuerpo e historia.....	140
Fundamento corporal del valor	148
IV CRITICA DE LA CORPOREIDAD LATINOAMERICANA.....	185
Quetzalcóat, mito de la corporeidad.....	185
La pérdida del cuerpo en Latinoamérica	194
Hacia una corporeidad latinoamericana.....	199
Bibliografía	205