

# Cuerpo y precariedad

Begoña Rúa

## I

Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* afirma que se considera (a sí mismo) primeramente como teniendo un rostro, unas manos, unos brazos y en definitiva como una máquina compuesta de huesos y carne tal que parece un cadáver y que él designa con el nombre de cuerpo. El *cuerpo humano* es el tema del que se ocupa este breve ejercicio: ¿qué se puede decir respecto al cuerpo? ¿Tal como menta Descartes se puede decir que es meramente una *máquina* compuesta de huesos y carne? No, evidentemente que no, el cuerpo humano es un organismo vivo. No obstante, en cualquier caso el cuerpo tiene huesos y carne y no sólo eso sino que —en términos de Descartes—

*“(...) cuerpo (es) todo lo que puede ser determinado por una figura.”<sup>1</sup>*

El cuerpo es algo que puede ser comprendido en algún lugar del espacio físico, algo que llena un espacio de modo que ese mismo espacio no puede ser ocupado por ningún otro cuerpo; algo que puede ser experimentado por cualquiera de los cinco sentidos: la vista, el oído, el tacto, el gusto, el olfato. El cuerpo, en fin, es algo que puede moverse o ser movido de muchas maneras. Ahora bien, “yo” ¿qué soy yo? Se pregunta Descartes. Y se lo pregunta porque en la experiencia común el “yo” no se identifica sin más con el cuerpo. Entonces, la experiencia común aboca a un cierto dualismo, como cuando se menta en el lenguaje ordinario: “mi cuerpo”, pues la cualidad de “mío” aplicada al cuerpo le confiere una cierta diferenciación.

En este breve ejercicio quisiera seguir el razonamiento de Descartes tratando de ver adónde conduce.

El “yo” cartesiano se concibe a sí mismo como una cosa que piensa, es decir: un espíritu, un entendimiento o una razón. Cabe destacar, por obvio que pueda resultar, que lo que llamamos *esprit* (espíritu) es prácticamente sinónimo de inteligencia. Pero también aplicamos el término de inteligencia a complejos sistemas elaborados por el ser humano sin que por ello podamos decir que son espíritus. Por tanto, hay algo en la cualidad de lo intelectual o espiritual que se nos escapa. ¿Qué es? No será el cuerpo. Se podría seguir a Descartes para tratar de averiguarlo:

*“(...) yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas por los órganos de los sentidos pues, en efecto, yo veo la luz, yo oigo el ruido, yo siento el calor...”<sup>2</sup>*

Eso es lo que denominamos *sentir* y vistas así las cosas sentir es pensar. Entonces el cuerpo, lo corporal en general, lo físico, es aquello que se puede conocer del modo más inmediato y directo. Pero, ¿efectivamente es así? Descartes desconfía pues de los sentidos no se puede tener apenas certeza. Entonces toma un trozo de cera que está recién sacado de la colmena y que aún conserva el dulzor de la miel que contenía. Este *cuerpo* es duro, es frío y al golpearlo contra una superficie emite un sonido. Ahora bien, cuando este cuerpo es sometido a una alta temperatura pierde todas las cualidades sensibles que lo hacía reconocible a los sentidos y no obstante nadie puede negar que se trate de la misma cera. La cera es un cuerpo que antes se presentaba bajo unas formas y cualidades y ahora se presenta bajo otras. Pero, cómo sabemos que se trata efectivamente de la misma cera y cómo podemos decir que vemos la misma cera. Más bien, decimos que, vemos la misma cera cuando en realidad lo que sucede es que *juzgamos* que se trata de la misma cera.

Llegados a este punto el razonamiento de Descartes no conduce sino hacia cuestiones de tipo cognoscitivo. Sin embargo, el objeto de estas breves consideraciones no pretende ese tipo de derivación. Trataré de ver, si es posible algún rodeo que pueda conducir a dónde deseo sin adentrarme en semejantes derroteros.

Lo relevante del asunto para nuestro objeto estriba en que: si este cuerpo de cera que tenemos delante que ya no presenta las mismas características sensibles y no obstante sigue pareciéndonos el mismo cuerpo, entonces lo que llamamos cuerpos algo más esencial que una figura, un olor, un tacto, una textura... Y, por otra parte, es algo que no se puede comprender sin un espíritu humano. Ahora bien, llegados este punto se muestra una cierta clave: la inteligencia artificial no puede percibir, carece de sensibilidad, de modo que, no puede pensar, no puede entender. Un entendimiento humano, sin embargo, es capaz de percibir y sentir y en virtud de esa percepción se distingue a sí mismo al constatar su capacidad para mantener una noción de identidad más allá de lo percibido por los sentidos.



*“(...) propiamente hablando no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender...”<sup>3</sup>*

## II

Hay cosas, pensamientos que parecen provenir del propio espíritu —como cuando imaginamos algo— y sobre los cuales hay una cierta liberalidad y otros que parecen venir del exterior y sobre los cuales no tenemos dominio. Uno no puede evitar, por ejemplo, sentir el calor del sol al cual está expuesto, o no puede dejar de oír un ruido que se le impone en las proximidades. Entonces se ha de concluir que hay una realidad distinta de uno mismo:

*“(...) si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo concibo claramente que ella no está en mí,(...) y que por consiguiente no puedo ser yo mismo la causa, de ello se sigue necesariamente que yo no estoy solo en el mundo...”<sup>4</sup>*

El “yo” no es, pues, un absoluto. Pero, en qué atañe esto al *cuerpo* —uno se podría preguntar— y en este mismo lugar se podría tratar de dar una respuesta: tal vez en la relación del yo con el mundo circundante, con su realidad y con “su circunstancia”, que diría Ortega. Ahora bien, es posible que la realidad pueda ser concebida de dos formas muy distintas: como infinita o bien como finita. Descartes advierte que tiene la idea de lo infinito aunque que el “yo” no es infinito. Y obviamente no es lo mismo tener “la idea de algo” que “serlo.”

Por otro lado el “yo” cartesiano advierte que él mismo no es el autor de su ser, de manera que, no es un ente completamente autónomo. Ahora bien, el hecho de que no sólo el yo existe sino que, además, no está sólo conduce hacia la pregunta metafísica que Heidegger formula con precisión: ¿Por qué existe algo y no más bien nada? No es posible pensar que pueda surgir algo a partir de la nada, la relación causal es ineludible. Pero la relación causal comporta otro límite racional: el *regressus ad infinitum*. Ha de haber una primera causa la cual, ella misma, sea incausada. Es decir, hay un punto de apoyo racional al cual dirimen todas las preguntas por el hecho de que, efectivamente, existe algo y no más bien la nada. No obstante, como en los casos anteriores en estas breves reflexiones no se trata de derivar hacia otras cuestiones sino más bien de ver en qué atañe tal o cual cuestión al cuerpo. Y eso se puede comprender fácilmente, a mi modo de ver, a través de estos áridos rodeos.

Según Descartes:

*“(...) para que una substancia pueda ser conservada en todos los momentos que ella dure, tiene necesidad del mismo poder y de la misma acción, que sería necesaria para producirla y para crearla de nuevo, si ella no fuese aun.”<sup>5</sup>*

En este punto cabe pensar en la precariedad del cuerpo. Nada impide que de un instante a otro mi cuerpo deje de existir, se deteriore, muera... Y eso no significa, de ningún modo, que todo dependa de una especie de azar incontrolable sino más bien de una infinitud de causas incontrolable. El cuerpo depende en su precariedad de un mundo y de un Dios creador y conservador de su existencia, no obstante, hay infinitud de cosas que está en nuestro poder el hacerlas o el no hacerlas y de las cuales depende también nuestra existencia. Pero lo que importa resaltar es que, finalmente, no todo depende de uno mismo. El cuerpo es posibilidad al mismo tiempo que es límite.

## III

El *Dasein* de Heidegger pone de manifiesto esta última cuestión al mentar la estructura del *cuidado*:

*“Cuidado es el nombre del ser del Dasein por antonomasia. Su estructura formal es: ente al que en su estar-siendo-en-el-mundo le va el ser mismo”<sup>6</sup>*

El *Dasein* está en la naturaleza y ésta aparece como una totalidad cerrada de remisiones. No hay una pluralidad de cosas inconexas sino que, en cierto modo, se puede decir que todas las cosas están vinculadas entre sí. Esta trama es de tal manera que se manifiesta conforme a una dependencia mutua: el zapato que sirve para caminar depende del zapatero que lo elabora que a su vez depende del cuero y el hilo que a su vez dependen de otras materias primas...

Hay un *fondo natural* sobre el cual el propio *Dasein* se destaca y con el cual tiene relaciones de aprovechamiento y dependencia. En términos de Heidegger la naturaleza es lo que siempre está ahí, lo más real. Pero este ser del *Dasein* que está ahí —destacándose sobre ese fondo natural— tiene el carácter de lo entendible y por esta peculiaridad se genera la angustia. Es decir, hay angustia porque hay conciencia de la precariedad. Del miedo se afirma que es miedo hacia algo concreto, una amenaza inminente o real, mientras que en la angustia lo que se produce es la conciencia de una infinitud que se nos escapa, si bien esta infinitud no signifique sino que es inapresable para nuestra mente o poder de control.

*“Por cuanto aquello ante lo que se angustia la angustia no es nada, (...) en el sentido de «nada concreto del mundo», intensifica esa nada la cercanía, es decir, la posibilidad de poder-ser y del no-poder-hacer-nada-en-contrario. Ese desamparo absoluto ante lo que amenaza, por ser indeterminado, porque no es nada, no deja margen alguno para sobreponerse; la orientación a nada lleva. El Dasein se encuentra en un fondo que es existencial, es decir, un fondo abierto que no es sino un fondo sin fondo, un abismo, la angustia va acompañada, de modo constitutivo, de la indeterminación de aquello por lo que la angustia se angustia.”<sup>7</sup>*

La misma idea de fondo —aparece a mi modo de ver— en Kierkegaard, según el cual, el ser humano es el único ser que puede angustiarse y esta cualidad le viene de su propia constitución como cuerpo y espíritu. Un ángel o espíritu puro no se puede angustiar porque no tiene cuerpo y un animal no se puede angustiar porque carece de entendimiento. De ahí que el angustiarse sea un síntoma de verdadera humanidad o de humanidad más cabal y perfecta. Y la angustia no procede sino de la *posibilidad* porque, efectivamente, en la *posibilidad* no hay límite: cualquier cosa puede suceder. Pero la posibilidad es educadora y pasar por *la escuela de la posibilidad* significa, en primer término, que uno ha aprendido que:

*“(...) no puede exigir absolutamente nada de la vida, que el espanto, la perdición y la ruina habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano...”<sup>8</sup>*

La angustia —en Kierkegaard— tiene la cualidad de ser propedéutica pues deviene liberadora. Es decir, gracias a esta experiencia es posible llegar a comprender que, ciertamente, en lo que mira a lo más esencial como puede ser la conservación y mantenimiento de la propia vida o del propio cuerpo, nuestro poder es muy limitado pero lo que viene a colmar ese vacío es la fe. Que el ser humano es un ser de creencias eso está fuera de discusión, del mismo modo que las creencias no tienen por qué ser de tipo religioso. Entonces es posible creer en la fuerza del destino, en un orden natural, en Dios...y optar por rendirse a esa evidencia. ¿Por qué? Tal vez porque una vez que se ha traspasado, por así decirlo, cierto umbral en el conocimiento ya no es posible volver atrás. Uno puede vivir toda su vida en una cierta inocencia con respecto a estas cuestiones —aunque jamás podrá evitar la angustia fundamental de la certeza de muerte, y esta *certeza* es absolutamente ineludible— pero una vez que se ha abierto la “Caja de Pandora” y se han desatado los vientos no hay más opción que hacerles frente. No obstante el hacer frente aboca a la única salida posible: la *redención*. Puesto que no cabe la salvación por las propias fuerzas no queda sino la posibilidad de la redención y ésta puede librar de la angustia. La precariedad es como un arma de doble filo: si es cierto que todo es posible, lo es tanto para lo positivo como para lo negativo. Kierkegaard piensa en la angustia provocada por reconocer que la posibilidad no tiene límites y por tanto cualquier cosa podría suceder. No obstante, creer en la *redención* es entender el “todo es posible” no para nuestra perdición sino para nuestra salvación.

**Barcelona, 28 de febrero de 2010.**

## NOTAS

<sup>1</sup> « *Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure* » Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde.

<sup>2</sup> « (...) *Je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçoit et connaît les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur* » Ibid.

<sup>3</sup> « (...) *proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre...* » Ibid.

<sup>4</sup> « (...) *si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, (...) et par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de la nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde* ». Ibid.

<sup>5</sup> « (...) *qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore* » Ibid.

Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza Madrid: Alianza Editorial, 2007.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> Kierkegaard, S., “*EL concepto de la angustia*”. Traducción directa del danés, prólogo y notas por Demetrio G. Rivero. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.