



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DE LO CORPORAL:
DOS PROPUESTAS EXPLICATIVAS DEL CUERPO HUMANO**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JUAN ELÍAS CAMPOS GARCÍA

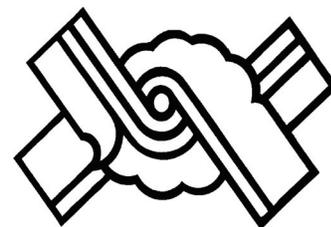
DIRECTORA DE TESIS:
**DRA. MARÍA DEL CARMEN SILVA
FERNÁNDEZ DEL CAMPO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

UNAM

2009



Instituto de Investigaciones
Filosóficas



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

*El cuerpo es un espacio para cultivar la vida,
en él se puede cultivar lo que sea:
una emoción, un sentimiento, un pensamiento,
un órgano, un sabor, un deseo, una ilusión,
un ego, una actitud, un espíritu,
y si se quiere hasta una enfermedad.
El cuerpo también puede ser una enseñanza:
la vida es algo tan valioso que sólo se vive una vez,
por eso debemos respetarla y defenderla,
es una consigna que debe concretarse en lo cotidiano.*

*Para mi esposa Ale, gracias por enseñarme este oficio de vivir en pareja.
Para mi hijo Edgar, gracias por mostrarme lo sutil y lo simple de la vida.
Para mis padres, gracias por seguir acompañándome en esta vida.
Para mi familia, gracias por mostrarme que el perdón es una actitud
y que la vida no se piensa, se hace.
Para Sergio, gracias por llevar a todos los seres vivos a la iluminación.*

*Gracias al CONACYT por el apoyo a mi trabajo.
Gracias a los compañeros del Seminario El cuerpo humano y sus vericuetos,
sus voces me acompañan.
Gracias a los alumnos de psicología de la UVM Hispano,
por mostrarme que el camino elegido es el correcto.
Gracias a la Dra. Carmen Silva por el apoyo y su guía.*

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
PRIMERA PARTE	
DUALISMO SUSTANCIAL Y LA HERENCIA CARTESIANA.....	27
EL CUERPO HUMANO EN EL MODELO CARTESIANO.....	61
SEGUNDA PARTE	
TEORÍA DEL YIN-YANG Y TEORÍA DE LOS 5 AGENTES.....	113
EL CUERPO HUMANO EN LA ACUPUNTURA.....	155
UNA APROXIMACIÓN EXPLICATIVA AL PROCESO PSICOSOMÁTICO.....	203
CONCLUSIÓN.....	221
BIBLIOGRAFÍA.....	232

INTRODUCCIÓN

I

Hoy día, los profesionales de la salud, encontramos más preguntas que respuestas ante cuerpos humanos que están desarrollando padecimientos crónicos y degenerativos, el problema radica en que nuestro actual modelo explicativo y de intervención ha sido rebasado, las estadísticas lo muestra, estos padecimientos van a la alza, incluso se están presentando en edades tempranas del desarrollo, por ejemplo, en la infancia. Nosotros entendemos que estos padecimientos son la expresión de un proceso corporal complejo que involucra el cultivo de las emociones, las relaciones intersubjetivas que los sujetos establecen, y los estilos de vida que una sociedad instituye en una época específica.¹

La complejidad de este proceso, que llamamos psicósomático, no se soluciona con la propuesta del trabajo multidisciplinario, el problema se encuentra en el modelo epistemológico que sigue pensando nuestro cuerpo desde la fragmentación. La esperanza del trabajo interdisciplinario y de la lógica de la multicausalidad no puede resolver el problema de la unidad corporal, porque las piezas explicativas y de intervención no encuentran el camino para unirse, pues tenemos dos niveles explicativos distintos: lo causas y o intencional.² El objetivo de la presente tesis es proponer otro modelo epistemológico de lo corporal, la idea es pensar que el cuerpo

¹ Hace más de 300 años se nos prometió el bienestar de nuestra salud, y hasta ahora, ese bienestar se ha trasmutado en un cuerpo humano que no encuentra maneras de vivir con dignidad. En México, a partir de 1840, el modelo médico aparece y establece una lucha de poder para ganar terreno en la salud, la discusión se encaminó hacia el desprestigio de las prácticas que no tenían un fundamento científico, dejando de lado los problemas prioritarios de aquel tiempo, como la Higiene en la ciudad y en la legislación sanitaria para la regulación de los medicamentos y los alimentos. En esa época se borra de la escena histórica todo lo subjetivo, el cuerpo y su salud está en relación con procesos fisiológicos. El positivismo fundó las bases de la nueva ciencia que se encargaría de velar por la salud de los sujetos: la medicina. Para más información puede consultarse mi tesis de licenciatura *La carencia de subjetividad del modelo cientificista de la salud en las dos últimas décadas del s. XIX*. E.N.E.P, Iztacala, 2000. También puede consultarse a Sergio López, *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900)*. Además consúltese a Oliva López, *Mentirosas, enfermas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*.

² En la actualidad, por ejemplo, las investigaciones en genética creyeron descifrar el enigma del cuerpo humano, al tratar de encontrar el “árbol de la vida”, pero el proyecto genoma, que llevó hasta los extremos la lectura de la súper especialización y simplificación corporal, no pudo solucionar el problema, ni siquiera al reducir al cuerpo humano hasta su “estructura más esencial”: los genes. Los genes y su estudio eran el terreno y la clave para contestar algunas preguntas, pero no fue así, no basta con manipular la información genética, ni la clonación de seres vivos, si se sigue ignorando cómo es que la información en los genes se abre o se cierra para dar un cuerpo humano único. Una discusión de la propuesta genética para tratar de explicar la etiología de un padecimiento crónico y degenerativo puede encontrarse en mi artículo “Diabetes mellitus: etiología” en López Ramos, S. *Diabetes mellitus. Entre la ciencia y la vida cotidiana*.

humano es un espacio para cultivar la vida en sus diversas expresiones en una geografía y época específicas, esto es, los procesos orgánicos, emocionales y mentales se concatenan en una unidad interdependiente que no es ajena a la significación de la realidad que se establece en el interior del cuerpo social donde le ha tocado vivir, lo que instituye estilos de vida y relaciones intersubjetivas entre los sujetos. En este sentido, los padecimientos crónicos y degenerativos son un proceso psicosomático que el cuerpo humano elabora para regular su vida interna, una respuesta y ruta corporal que expresa y prolonga la apropiación y práctica de la vida en el cuerpo individual y el cuerpo social.

El proceso psicosomático se nos escapa de los ojos porque lo estudiamos bajo el modelo de la fragmentación³, la propuesta médica se centra en una lectura mecanicista del cuerpo humano bajo una lógica mono causal, que deriva de la fragmentación corporal, entre mente y cuerpo, y culmina con una reducción hacia las partes esenciales de la materia orgánica, lo que se traduce en la mirada corpuscular, y/o atómica, de nuestro cuerpo; los genes y las células son su exaltación. Por un lado, el cuerpo humano es un espacio geométrico, divisible en partes aisladas que se interconectan por medio de fuerzas que lo mantienen en reposo o movimiento, susceptible de ser cuantificable y manipulado; por el otro, como una materia inanimada que carece de un principio vital, determinado por un programa biofísico causal, a través de una interacción con el medio ambiente, susceptible de ser mutilado y finamente rebanado en partes más pequeñas, para después rearmarse: las células forman órganos, los órganos forman sistemas, y los sistemas forman cuerpos. La medicina, desde nuestro modelo, sólo se interesa en la funcionalidad orgánica, sin embargo, los procesos corporales no se agotan en ésta, van más allá.

La salud del cuerpo humano no puede reducirse al arreglo de una disfunción en una parte del organismo causada por un factor patógeno, ya sea de origen exógeno, bacteria o virus, o endógeno⁴, mal diseño orgánico, por lo que busca remediar no prevenir. De

³ “Los problemas de tipo epistemológico y de intervención que enfrenta la medicina oficial (*lo mismo puede decirse de la psicología clínica*) en nuestros días parecen no tener mayor salida que aceptar la dureza de un método que fragmento la vida para intentar comprenderla, la condición de esa concepción solo llevo a la desilusión de no encontrar la verdad de la vida o de la juventud eterna”. López Ramos, S. (Coord.) *Lo corporal y lo psicosomático. Reflexiones y aproximaciones II*, p, 19. La cursiva es mía. En el texto, el autor plantea la necesidad de historiar el cuerpo en la sociedad mexicana, en esta historia podemos encontrar las respuestas que los sujetos del nuevo siglo demanda; el cuerpo como una construcción histórica-social da una lectura que permite entender sus usos y sus sometimientos, ahí podemos encontrar los argumentos de lo que debía de ser y de cómo debía funcionar, podemos asistir a su destierro de la memoria histórica. Es una propuesta viable.

⁴ Aunque en términos de la OMS la salud debe entenderse en términos bio-psico-sociales, su aplicación en la práctica está demasiado lejos de tal intención.

esto, la salud es una readaptación funcional del organismo hacia el medio: su reincorporación al proceso competitivo de la evolución y determinismo biológico y social. El médico se dirige hacia la compostura de la maquinaria corporal, estableciendo una relación lineal de uno a uno, entre los factores patógenos y patologías, que le sirve para clasificar sintomatologías específicas, para después intervenir con medicamentos y/o cirugías quirúrgicas que repararán el daño. Así, la cura del cuerpo humano se encuentra dada por algo externo, porque una máquina no tiene la capacidad para desarrollar un proceso de regulación interno. Esta visión de salud no distingue procesos corporales únicos, cualquier cuerpo funciona basado en una programación bio-física, no importa la elección del sujeto en relación con su condición emocional y geográfica, ni siquiera su condición socio-histórica, ni la prolongación de un estilo de vida, como el tipo de alimentación; estamos hablando de las formas de representarse y significarse una realidad, que se cruzan con el proceso de construcción familiar.⁵

El cuerpo humano simplemente es una mera máquina sin vida, aunque esto sea paradójico para el médico, propensa a descomponerse o dañarse ante la invasión de un agente patógeno; como mero receptáculo de bacterias y virus, en el caso de un factor exógeno, o bien, como un modelo “mal hecho” o un modelo que se descompone al paso del tiempo, en el caso de un factor endógeno. De cualquier forma, un cuerpo humano enfermo no sirve en un mundo que sobrevalora la competencia entre las especies y demanda una vida sobre un montón de cráneos humanos⁶; por eso el objetivo del tratamiento médico es la “cura rápida”, aliviar el síntoma, sin cuestionar su proceso de elaboración.

El problema es inevitable. Si el cuerpo humano funciona bajo una lectura mecanicista, hay un aspecto que rebasa esta explicación, estamos hablando de la

⁵ El cuerpo humano como una construcción del sujeto en relación con una época determinada plantea otra forma de entender sus procesos que va en contra de lo simple mono-causal y del determinismo biológico y social. “La discusión en torno a los criterios de vedad, en la física de la relatividad, los reducen a meras probabilidades de ocurrencia; no hay nada absoluto. Los hechos y sucesos son únicos e irrepetibles tanto para la física como para los organismos vivos. Así en esa lógica, no existen cuerpos humanos iguales ni culturas idénticas ni historias que se repitan. Si procesos que guardan una estrecha relación con otros acontecimientos; si una condicionalidad del tiempo y espacio en una época determinada, pero no el hecho absoluto. La interrelación de los procesos sociales y biológicos son explicados más allá de la simple causalidad”. López Ramos S. *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano*, p. 48.

⁶ Aquí, no hay que olvidar ni menospreciar, el éxito de la práctica médica en relación a las intervenciones quirúrgicas y tratamientos bioquímicos que han logrado un gran avance en los métodos y técnicas de esterilización, de cirugías quirúrgicas, y tratamientos cancerígenos que han salvado demasiadas vidas, no pueden pasarse por alto. De lo que se trata, es de una crítica a la lectura de los diferentes procesos corporales que son leídos desde los ojos de la fragmentación y que no alcanza para plantear opciones al problema de lo psicosomático. Para una lectura del modelo médico puede leerse a Harrison. *Principios de medicina interna*. Nelson, W. *Tratado de pedriatría*. Rosenstein, S. *Diccionario de especialidades farmacéuticas*. Godman, A. *Las bases farmacológicas de la terapéutica*.

intencionalidad: la mente y la construcción de la subjetividad. La solución es librarse de todo rastro corporal, la mente puede o no alojarse en el cerebro, lo importante es que evade la lógica de la causalidad, esto obliga a una búsqueda de otro tipo de explicación, una explicación intencional. La mente es una sustancia o estructura cognitiva que construye sistemas y esquemas, una psique ubicada fuera del tiempo corporal. La adopción de otro tipo de causalidad, no evita, aunque parezca evadir, el problema de la fragmentación epistemológica, porque las lecturas de lo mental desprendidas de estas nociones se conforman, de igual manera que lo hace la medicina, con una readaptación funcional del sujeto hacia el medio, pero en este caso, psicológica y social.

II

Las teorías que estudian lo mental siguen por la misma lógica mono causal, y además, ejercitan el método de la fragmentación aún con más rigor para apoderarse y hacer valer sus discursos de lo sano mentalmente.⁷ La neurología y la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis, y las teorías cognitivas, y la teoría de sistemas, se reparten y defienden su parcela de lo psicológico. Las explicaciones vía de la neuroquímica y la psiquiatría tratan de establecer la interacción entre los estados mentales y lo orgánico a través de una lectura que lleva hasta las últimas consecuencias la súper especialización, y lo que hayan son correlaciones entre lo mental y lo neuroquímico: ciertas sustancias neuroquímicas se activan en ciertas partes del cerebro cuando hay un estado mental particular.⁸ El debate se tensa entre un reduccionismo o un paralelismo psicofísico.

El psicoanálisis busca la explicación de un trastorno mental en el inconsciente que estructura y determina la vida psíquica del sujeto, este inconsciente encuentra expresión simbólica en el cuerpo humano; la explicación psicoanalítica despierta dos cuerpos humanos, un cuerpo erótico que se pone en juego en el encuentro de una intersubjetividad, y un cuerpo biológico, regido por los instintos y la programación bio-

⁷ “Podemos, considerar que un individuo *es sano mentalmente si* reacciona de forma sana si en el transcurso de su desarrollo se muestra capaz de una adaptación flexible ante los conflictos, de forma que queden salvaguardadas sus necesidades instintivas fundamentales, a la vez que mantiene la capacidad de soportar las frustraciones y la angustia que éstas crean”. Brabant, citado en Bernard, P. *Manual del A. T. S. Psiquiátrico*, pp, 7-8. “El comité de expertos de la OMS la define como: la capacidad de establecer relaciones armoniosas con los demás y la contribución constructiva a las modificaciones del ambiente físico y social”. Fernández, A. *Psiquiatría*, p, 45. Como podemos ver estas definiciones enfatizan la capacidad adaptativa de los aspectos psicosociales del sujeto, en donde éste es una parte del entramado social, del que depende la “evolución” de la sociedad en la que se haya inmerso. La cursiva es mía.

⁸ Los tratamientos psiquiátricos es una prueba de lo que menciono, ellos van encaminados al suministrar drogas que inhiban o reactiven ciertas actividades del cerebro, ahí están los antidepresivos, o bien, en las extracciones de una parte del cerebro y las descargas eléctricas para equilibrar el cerebro. En cualquier caso, se ataca el síntoma, sólo eso.

física. Así, tenemos una fragmentación corporal, el cuerpo humano y su representación simbólico-afectiva. El objeto de estudio del psicoanálisis encuentra su sentido en este proceso, el paso del cuerpo biológico al cuerpo erótico; un humano se hace sujeto al entrar a este proceso de simbolización, sus fuerzas instintivas tienen que regularse por la normatividad que instituye una sociedad, en relación con las relaciones intersubjetivas de afecto al interior de la familia; el sujeto está enfermo por su propio proceso de socialización, todo ser social tiene una estructura neurótica.⁹

El psicoanálisis encuentra el proceso psicósomático en el mecanismo de conversión cuya tesis sugiere la expresión en términos somáticos de un problema psíquico, éste surge de la incapacidad del yo para poder articular una representación psíquica de las huellas mnémicas de las vivencias afectivas del sujeto; el contenido psíquico necesita descargarse, y la ruta se dirige al soma, expresando el conflicto reprimido por medio de un lenguaje corporal: un padecimiento orgánico.

Eras un niño prematuro, con una mamá que temía que te murieras y siguieras la suerte de tu hermana. Al separarte de los tuyos volviste a sentirte así, indefenso e inseguro y una parte tuya se comportó como una madre asustada con tu propio cuerpo, temiendo que se deshiciera en cualquier momento.¹⁰

En el dilema de amar al amigo o luchar contra esa amistad y defender la empresa, se quedo paralizado, esto muestra que no pudo simbolizar lo vivido y se parte en dos. El signo corporal de esta partición es el corazón partido por el infarto, pero de esto no hubo posibilidades de pensar, ni siquiera pudo vincular exactamente el momento con el evento.¹¹

El primer caso es de un joven de 20 años con problema de pánico acompañado de cólicos intestinales y heces diarreicas. El segundo caso es un adulto quien padeció un infarto de miocardio. El primer caso relaciona el padecimiento intestinal con un

⁹ El psicoanálisis que se menciona aquí es el de corte freudiano. El cuerpo biológico se deja al estudio de la neurociencia, la biología y la medicina, mientras el sujeto es una construcción subjetiva que nace cuando el hombre es insertado en el mundo social, creando una tensión entre los instintos naturales del hombre, en este caso lo sexual, y los valores morales y religiosos, las costumbres y las creencias de la sociedad en donde nace el sujeto. En la historia del psicoanálisis, el inconsciente, también ha sido terreno de disputa, y se ha diversificado en varias versiones, el punto de partida se da en el sujeto sexuado, por ejemplo, la lectura de Jung es dirigida a los ritos y experiencias místicas, fundadas en los arquetipos sociales que estructura la vida inconsciente del sujeto; en Erickson vemos una lectura del desarrollo que articula lo psico-social; en Lacan la lectura se hace a partir de lo simbólico y el significado en términos semióticos; en From, la lectura se hace a partir de una tensión entre libertad y autoritarismo; y en Reich, se dirige la mirada hacia la energía vital que mueve el cuerpo humano y su relación con lo psicológico, de esta perspectiva se desarrollo una terapia alternativa que trabaja con la energía corporal y los problemas psicológicos: la bioenergética.

¹⁰ Maladesky, A., López, M., y López, Z. (Coords.). *Psicosomática. Aportes teórico-clínicos en el siglo XXI*, p, 194.

¹¹ *Ibid.*, p, 275.

sentimiento de inseguridad a la par de un cuidado excesivo y de protección que tiene su origen en un episodio trágico familiar; la muerte de un hijo marca la relación posterior con el hermano, un excesivo cuidado, que se somatiza, simbólicamente, el sujeto no quiere deshacerse al desapegarse de su padres. En el segundo caso, el conflicto se expresa simbólicamente, la decisión de reclamarle al amigo por una mala decisión que compromete la estabilidad económica de una empresa cuyas consecuencias serán severas para la entrañable amistad, el conflicto hace de las suyas en el corazón, partiéndolo.

En cierto sentido, un padecimiento puede tener una lectura simbólica que encuentra relación con las relaciones interpersonales y la construcción intersubjetiva, el cuerpo humano expresa una demanda que debe ser escuchada, el problema está en el uso simbólico del padecimiento, y éste puede no checar con el proceso corporal del individuo. El miedo a deshacerse por dentro al desapegarse de los seres queridos, y la tensión sentimental entre amistad y competencia laboral, no contempla los cambios en la red de cooperación interna de los órganos y emociones que elaboran una ruta alterna en los procesos fisiológicos y psicológicos, en otras palabras, aunque haya una solución a nivel de representación simbólica del padecimiento, no se puede asegurar que al interior se revierta la respuesta que elabora el cuerpo humano ante dicha relación interpersonal y subjetiva, incluso, aunque se presente mejora, el proceso orgánico escapa a la intervención psicoanalítica, se deja en manos de la medicina y psiquiatría.

Las teorías cognitivas, inspiradas en el modelo del procesamiento de información, intentan determinar la estructura de la mente, ésta es entendida como un entramado de representaciones proposicionales, esto es, axiomas racionales y reglas lógicas de derivación, que permiten la evaluación de estímulos ambientales, mediante un sistema de creencias, que culmina en la ejecución racional de una conducta o pauta conductual. Esta propuesta trata de salvar el problema epistemológico de la causalidad, la tensión entre una causalidad mecanicista y una causalidad intencional.

Tomemos el ejemplo de una situación de miedo provocado en una persona (la cual será referida de manera directa como 'el hombre' o 'el sujeto') parada en un campo, enfrente de un toro. El estado de miedo es normal o es una respuesta apropiada. Ésta es mediada por la información acerca del toro. Hay una serie de eventos físicos puestos en marcha, comenzando por la retina y procediendo vía conexiones visuales hacia el cortex, y después, involucrando un número de complejos procesos en la estructura cortical y subcortical. Estos eventos han de ser descritos como estando dirigidos hacia eventos del mundo externo; ellos tienen intencionalidad.

La respuesta no es determinada por propiedades inherentes del toro sino por la preocupación del individuo... El punto es que la respuesta está determinada por una cualidad tal como 'peligrosidad' la cual es función del organismo que percibe; el sujeto en relación al estímulo.

La percepción es regulada y convencional. Ésta puede ser representada de diversas maneras según la información que fuese retenida. Así podría ser posible inducir miedo si el observador estuviera mirando en la dirección opuesta del toro, a partir de una persona quien ha arreglado una señal que significa 'toro'. Ésta puede ser cualquier acción que proviene de cualquier acuerdo previo de lo que eso significa. Las reglas que gobiernan la respuesta del hombre en el campo son una combinación de lo aprendido y cómo lo conecta.¹²

Las teorías en la psicología cognitiva tratan de explicar el comportamiento desde el análisis funcional de la conducta. Un sujeto evalúa la información que obtiene del medio ambiente siguiendo un patrón de reglas, en base a ellas, reordenando su sistema de creencias, lo que define cómo comportarse ante la situación. La emoción es un estado mental que representa las relaciones entre los estímulos que estructuran el campo perceptivo del sujeto, en el ejemplo, la percepción del toro provoca miedo o no, según la información que posee el sujeto, en relación con su representación de la situación. La emoción es un estado mental resultado de un procesamiento intencional de la información.

Lo que interesa en la explicación de la psicología cognitiva es el mecanismo que regula la conexión de la información al interior de nuestros esquemas cognitivos, pues la manera en que un sujeto procesa la información determina su comportamiento según su funcionalidad. Los sujetos se guían por creencias, se puede acceder a ellas al suponer que todo sujeto debe regirse por creencias racionales. Las emociones sólo son estados mentales que nos refieren a una situación dada, mejor dicho, una representación mental de la información del mundo externo que puede poner en funcionamiento mecanismos fisiológicos y hormonales que preparan al organismo hacia una respuesta conductual. El cuerpo humano no es un espacio, sino un *hardware*, una estructura funcional, mediada por un *software*, un programa intencional que procesa información; así, asistimos a la reducción de lo emocional a lo neurocognitivo.

Podemos rescatar la noción de intencionalidad, ésta nos hace virar hacia las propuestas articuladas desde la fenomenología y el existencialismo, que encuentra cauce en los modelos médicos y psicológicos alternativos que reacciona ante la analogía cuerpo-máquina establecida por Descartes. En la medicina, su propuesta se encamina a

¹² Bolton, D. y Hill, J. *Mind, Meaning, and Mental Disorder. The nature of causal explanation in psychology and psychiatry*, p, 268-269. La traducción es mía.

una humanización de la práctica médica, el médico debe entender la dimensión subjetiva de la enfermedad y no sólo la su disfuncionalidad orgánica. Esta propuesta marca la diferenciación entre el cuerpo orgánico y el cuerpo vivido.

[...] *mi* cuerpo aparece como Otro-más que-yo en tanto continuamente se opone y frustra mis intenciones; aún más *soy* mi cuerpo porque no puedo escapar a una encarnación empeorada. Esta paradójica relación entre el cuerpo y el self es intrínseca a la experiencia de una enfermedad crónica y su discapacidad. Con el empeoramiento del cuerpo subyace una metamorfosis. Este es transformado en una nueva realidad, el “cuerpo enfermo”. El “cuerpo enfermo”, con sus demandas en curso, necesariamente se enfrenta en oposición al self [...]
[...] así, con el daño físico, el empeoramiento físico, el daño corporal aparece primariamente como una “herramienta imperfecta”, o un malfuncionamiento mecánico – el cual no se nos aparece claramente en la salud, ni en aquellos momentos cuando somos conscientes de nuestras limitaciones corporales.¹³

La enfermedad tiene su impacto en la conciencia subjetiva que dota de sentido y significado las vivencias del cuerpo humano, éste adquiere una doble lectura; la disfuncionalidad orgánica limita la acción de la conciencia intencional¹⁴, eso cambia la relación del self con su cuerpo orgánico, éste se apropia de distinta manera. La vivencia del cuerpo humano cambia, el significado de la vida se mira desde otra arista, al vivirse incapacitado, la conciencia intencional se siente frustrada, porque toma conciencia de un cuerpo que le es íntimo, deja de ser otro objeto; la conciencia intencional encuentra que el sentido y significado de la vivencia subjetiva está limitada por su encarnación.

Estamos de acuerdo, un padecimiento trastoca y altera la vivencia subjetiva del ego, no obstante, el problema es que el proceso de construcción de un padecimiento escapa de la reducción fenomenológica de la enfermedad. El cuerpo humano puede vivirse, y se vive, de otra manera al desarrollar un padecimiento, el significado de las vivencias se empaña por las alteraciones que éste provoca, pero se asiste a una escisión, el cuerpo es objeto de un proceso bioquímico normal, su disfunción es el resultado de su temporalidad, la única relación con la conciencia subjetiva se da en la reestructuración de los contenidos de conciencia, las vivencias se representan desde otra red simbólica de significados. De nuevo, el cuerpo humano se pierde en las marañas de representaciones simbólicas que elabora una conciencia subjetiva que lo mira desde una significación fragmentada: ego y cuerpo vivido.

¹³ Kay Toombs, S. “The body in multiple sclerosis: a patient’s perspective” en Leder, D. *The body in medical thought and practice*, pp, 134-135. La traducción es mía.

¹⁴ La psicología fenomenológica supone que las experiencias son contenidos de conciencia estructuradas por un self, éste las dota de sentido y significado, constituyéndolas como vivencias.

Las lecturas posestructuralistas de lo corporal encuentran su sentido desde esta propuesta fenomenológica-existencial. El cuerpo humano está inmerso en usos y prácticas sociales, que regulan los procesos internos de los órganos y las emociones son significaciones normativas del cuerpo humano que se instituyen en un sujeto, este proceso tiene su influencia en la apropiación de lo corporal, pues define la pluralidad de vivencias y las prácticas sociales permitidas. El cuerpo humano se vive desde un proceso normativo que es la ejecución del poder y control en la vida personal de un discurso social; el sujeto aprende y transmite el uso de y prácticas con el cuerpo humano, así, el sujeto está inmerso en un estilo de vida corporal, esto es, aprende a sentir asco, placer, recrearse, enfermarse, comer, dormir, vestir, entre otras, porque se establecen los criterios de lo permisible en un cuerpo humano, que expresan el cultivo de una doble moral.

El estigma, considerado ampliamente, introduce una segunda dimensión en la cual un ser humano puede experimentar el cuerpo como una cosa. El fenómeno de estigma está fundado sobre la visibilidad esencial y normal del cuerpo humano. El cuerpo es aquel que nos capacita para ser vistos por los Otros, y para ser objetivado por los Otros.

Las funciones sobresalientes relacionadas con experiencias y partes del mundo – como intelectual, socialización, personalidad en cada día, y la competencia profesional- son aceptadas y valoradas como la “verdad de mí”. El cuerpo es desaprobado y se convierte en “aquella cosa en donde estoy encasillado” o “encarcelado” [...] En tales casos el cuerpo es visto como una limitante, como incapacitado, como una amenaza a su proyecto, como repugnante e inútil [...]¹⁵

El cuerpo enfermo tiene que vérselas con evaluaciones valorativas que aprueban o descalifican una práctica corporal, esta es la premisa: un uso social y personal del cuerpo humano tiene sus consecuencias, establece una manera de enfermarse. Por ejemplo, un ejercicio de la sexualidad llevado hacia la promiscuidad dispone las condiciones para adquirir una infección viral en genitales, practicar deportes extremos acelera la secreción de adrenalina en torrente sanguíneo lo que dispone las condiciones para un paro cardíaco, el esfuerzo por mantenerse dentro de un peso corporal asociado con lo atractivo provoca trastornos de tipo alimenticio, etc. El cuerpo humano queda regulado por una normatividad que un grupo social instituye y homogeniza entre los sujetos, ya sea como mecanismo de control y expresión del poder, ya sea como el

¹⁵ Moss, D. “Obesity, objectification, and identity” en Leder, D. *The body in medical thought and practice*, pp, 184 y 186. Latraducción es mía.

ejercicio de una moral de las buenas costumbres, lo permisible y lo que transgrede la vida de las buenas costumbres.

Estamos de acuerdo, un uso social del cuerpo humano tiene sus consecuencias en los procesos de cooperación interna entre órganos y emociones, el problema es explicar como se da ese proceso. La sombra del paralelismo e interaccionismo mente-cuerpo no se diluye al introducir en la discusión de las enfermedades psicosomáticas el discurso de la sociología. Los taoístas dicen que un cuerpo humano es la expresión de sus gobernantes, esto es, un cuerpo social establece relaciones internas, y éstas encuentran su expresión porque se prolongan en el interior de nuestros cuerpos; si nuestro cuerpo se enfrenta a un proceso crónico y degenerativo, hay que pensar que la sociedad donde éste vive está atravesando una crisis social. La vida se hace un nudo ciego en una sociedad carente de dignidad humana.

Una última propuesta para interpretar el proceso de construcción de un padecimiento surge de la teoría de sistemas. Los organismos se consideran sistemas cerrados, regulados internamente, esto es, el organismo establece relaciones internas, recibe información del medio, las procesa, este procesamiento involucra el establecimiento de nuevas relaciones al interior del organismo, lo que origina una respuesta hacia el medio. Lo interesante no es una linealidad causal en el proceso de regulación interno, sino en las nuevas relaciones internas que se elaboran en el organismo, pues los mismos elementos pueden adquirir otra estructuración interna ante el mismo *input*.

Ésta es la clave de la definición sistémica de la vida: las redes vivas se crean y se recrean a sí mismas sin cesar, mediante la transformación o la sustitución de sus componentes. De este modo experimentan constantes cambios estructurales al mismo tiempo que mantienen sus patrones de organización en forma de red.

Una de las ideas fundamentales de la nueva manera de comprender la vida es que las formas y las funciones biológicas no están determinadas, simplemente, por un programa genético, sino que son propiedades emergentes de la totalidad de la red epigenética. Para comprender esta emergencia necesitamos entender no sólo las estructuras genéticas y la bioquímica de la célula, sino también la compleja dinámica que se desarrolla cuando la red epigenética se enfrenta a las limitaciones físicas y químicas de su entorno.¹⁶

Desde esta arista, el cuerpo humano es un sistema en red de células y órganos que responde según las exigencias del ambiente natural; el organismo se mueve como un todo, despliega redes de cooperación interna que se elaboran según sus necesidades, las

¹⁶ Capra, F. *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, pp, 33 y 35.

redes son una respuesta del organismo, un cambio de organización de sus componentes, así, no podemos segmentar la explicación en una secuencia lineal de eventos. La suma lineal no nos da toda la gama de organización interna, porque con los mismos elementos tenemos distintas estructuras, su secuencia es no lineal. Es así, el cuerpo humano se mueve como unidad, sus procesos se pueden considerar como una respuesta interna, según su patrón de autoorganización, el problema es que no sólo tenemos un cambio estructural, sino emergencia de nuevas redes de organización, esto es, emergen nuevas estructuras biológicas, y éstas tienen relación con su alrededor, por tanto, los organismos no son sistemas cerrados. “Para mantenerse vivos necesitan alimentarse de flujos continuos de materia y energía procedentes de su entorno”.¹⁷

Los estudios detallados del flujo de materia y energía a través de sistemas complejos han desembocado en la teoría de las estructuras disipativas, desarrollada por Ilya Prigogine y sus colaboradores. Una estructura disipativa, tal como Prigogine la describe es un sistema abierto que permanece en un estado alejado del equilibrio, pero que al mismo tiempo, conserva la estabilidad: se mantiene la misma estructura general, a pesar del flujo incesante y del cambio continuo de sus componentes [...]

La dinámica de estas estructuras disipativas incluye específicamente la emergencia espontánea de nuevas formas de orden. Si el flujo de energía aumenta, el sistema puede llegar al punto de estabilidad, conocido como «punto de bifurcación», del que puede surgir una nueva rama que es capaz de desembocar en un estado completamente nuevo, en el que es posible que emerjan nuevas formas de orden y nuevas estructuras”.¹⁸

Al recibir energía y materia del entorno, los organismos alteran sus patrones de autoorganización, creando una tensión en el sistema, manteniéndose alejados del equilibrio para evitar su atrofia, y preservando cierta estabilidad para no colapsarse. El cambio y flujo de elementos de su entorno exige una dinámica interna al organismo, una reestructuración y creación de redes internas de cooperación que pueden desembocar en una emergencia de otras estructuras y redes, si el organismo entra en crisis, esto es, es llevado a un punto donde la estabilidad y el equilibrio se rompen, abriéndose una nueva trama de orden y estructuración del sistema orgánico.

Podemos entender, entonces, que un trastorno psicosomático tiene su desarrollo en relación a una demanda del sistema como unidad, el padecimiento puede entenderse como una respuesta celular que emerge mediada por las demandas del medio

¹⁷ *Ibid.*, p, 37.

¹⁸ *Ibid.*, p, 37.

ambiente.¹⁹ Esto es así, porque en la teoría de sistemas, cognición y vida son el mismo proceso.

A medida que interactúa con su medio, el organismo vivo experimenta una secuencia de cambios estructurales hasta llegar, con el paso del tiempo, a formar su propio e individual itinerario de acoplamiento estructural. En cualquier punto de ese itinerario el organismo es un registro de sus cambios estructurales precedentes y, por consiguiente, de sus anteriores interacciones. En otras palabras, todo ser vivo tiene una historia. La estructura viva es siempre el registro de su propio desarrollo precedente.

En otras palabras, el sistema vivo mantiene la libertad de decidir a qué debe prestar atención y qué es lo que le va a perturbar... Al especificar qué perturbaciones del entorno van a activar sus propios cambios, el sistema especifica también el alcance de su ámbito cognitivo. En palabras de Maturana y Varela, «alumbra el mundo».²⁰

La mente es un dispositivo cognitivo que “alumbra nuestro mundo”. El organismo interactúa con el medio, esta interacción puede o no cambiar su estructura, de acuerdo con la atención, esto es, el organismo decide qué estímulos son relevantes dependiendo de sus necesidades y su perspectiva perceptual, permitiéndole elaborar otras redes celulares; las células nerviosas mapean la situación, formando una huella cognitiva en el organismo, en ella encontramos su historial de comportamiento, el itinerario conductual desplegado ante las diversas situaciones. En estos términos, el desarrollo del organismo es un proceso de aprendizaje, éste entendido como una interacción entre medio y organismo que altera la organización interna de este último. El cerebro monitorea la organización del organismo por medio de la información que procede del medio, así, los sentidos son detectores de señales ambientales. La analogía cuerpo-máquina es sofisticada. El organismo no puede aprender por medio de una cadena de eventos lineales, si lo hiciese no habría novedad alguna, sólo repetición de sucesos; aprender implica creatividad, emergencia de algo novedoso, para explicar esto necesitamos apelar a una distribución de la actividad en red, porque lo que interesa son los nudos que se activan y se conectan²¹, la redistribución de la red.

Un padecimiento psicósomático, desde la perspectiva sistémica en psicoterapia, dirige la mirada al mensaje codificado en el síntoma, esto sugiere que éste tiene una

¹⁹ La propuesta de la teoría de sistemas tiene afinidad con la acupuntura en relación al cambio dentro de nuestro espacio que es el cuerpo humano. Aunque tiene sus diferencias, estas las veremos en la segunda parte de nuestra investigación.

²⁰ *Ibid.*, p. 63-64.

²¹ Recuérdese el modelo conexionista de la mente.

función, a saber, mantener la estabilidad del sistema familiar; de ahí la inutilidad de una terapia centrada en el sujeto enfermo:

[...] el síntoma que presenta el paciente no es un efecto pasivo de la disfunción del sistema interpersonal en el que aparece, sino que asumiendo un significado de *comunicación*, juega un rol activo (o retroactivo) en mantener homeostáticamente las características disfuncionales del sistema. Disfunciones familiares y síntomas del paciente están, por tanto, tan estrechamente interrelacionados que se refuerzan y se mantienen entre sí.²²

Un padecimiento orgánico tiene una expresión simbólica, comunica la inestabilidad de las relaciones en el sistema familiar; el síntoma sirve de punto de fuga para salvar la desestructuración familiar, y ésta, alimenta la persistencia del síntoma, es un proceso autoregulator; disfuncionalidad familiar y síntoma se inter alimentan, abordar el síntoma demanda no sólo el tratamiento médico, necesita ir un poco más allá, escudriñar en las redes del sistema familiar y deshacer los nudos emocionales que se entretejen entre padres e hijos. Por ejemplo, supongamos un abandono mutuo entre ambos padres cuya relación se ha consumido en la cotidianidad, su hijo suele padecer ataques de asma periódicos, este síntoma puede expresar un reclamo de abandono, pues ante las crisis asmáticas, los padres están juntos, demostrándose afecto e interés por sus respectivas vidas; así, las crisis asmáticas mantienen la unidad familiar porque el síntoma adquiere una función simbólica y reguladora.²³

Estamos de acuerdo, el síntoma tiene una lectura simbólica, en relación con la trama familiar, un sujeto se apropia de su realidad, buscando la congruencia con lo que vive dentro de su espacio inmediato donde hace la vida cotidiana con los otros; la familia, entonces, es un espacio que permite la articulación del sujeto con su cuerpo, la manera de vivirlo y sentirlo se aprenden en casa, las expresiones de afecto, alianzas, reclamos, rencores, entre otras, que se elaboran al interior de la familia. Si embargo, no sólo el padecimiento tendrá su expresión simbólica, sino que es una prolongación de la trama familiar, esto es, el espacio familiar con sus redes de organización y estructura se hace carne al interior de los cuerpos humanos, alterando su *autopoiesis*,²⁴ lo que cambia patrones de orden estructural en la red epigénética, esto abre un punto de bifurcación que desarrolla el padecimiento.

²² Onnis, L. *La palabra del cuerpo. Psicósomática y perspectiva sistémica*, p, 49.

²³ Varios casos dentro de la terapia familiar sistémica tienen esta perspectiva de leer el padecimiento asmático, al respecto puede consultarse el texto arriba citado.

²⁴ Entiéndase por *autopoiesis* un mecanismo autoregulator que asegura la organización de un sistema vivo, produciendo sus componentes y manteniendo las relaciones entre ellos.

El tratamiento debe considerar revertir el proceso de elaboración al interior del cuerpo y no sólo enfocarse en el sistema familiar, la terapia sistémica puede reordenar los patrones de comunicación al interior de la familia, lo que indudablemente representa una mejora para el paciente, pero se deja sin intervención una trama en el interior del cuerpo humano, una madeja compleja de emociones y órganos que desarrolla un padecimiento crónico y degenerativo considerado común a los ojos de los sujetos, y cuya explicación e intervención se deja a la mirada mutilada de la medicina.

En relación con lo emocional, a la propuesta sistémica parece que le cuesta trabajo introducir las emociones en su explicación; la emoción puede entenderse, según este modelo, como un estado interno perturbado del organismo, esto es, ante una situación de riesgo, el sistema se altera, hay una redistribución de bucles en toda la red, algunos se activan, otros no, la conexión y actividad en red cambia, es una reorganización interna que surge como una respuesta, a este estado interno del organismo puede denominársele “miedo”. El organismo puede monitorear su estructura, tener consciencia de “su miedo”, el problema es que el estado interno es una respuesta neurofisiológica de una sensación; en otras palabras, seguimos sin asir en nuestra explicación e intervención, el sentir emotivo, de ahí que, parafraseando a Hanson, “los robots no pueden emocionarse, porque el acto de emocionarse es una experiencia”.²⁵ Sin embargo, a diferencia de Hanson, una emoción no se piensa, aunque la experiencia de la emoción puede reorganizarse intelectualmente, la emoción tiene su propia ruta y expresión para hacer de las suyas en el cuerpo humano.

La propuesta de la teoría de sistemas puede permitirnos plantear propuestas que traten de dar cuenta de la construcción de un padecimiento orgánico, pues el cuerpo humano no se reduce a la noción bio-física monocausal, y puede evitar el hueco explicativo de la subjetividad intencional. El problema es cómo articular el proceso cibernético de lo corporal con su proceso socio-histórico y emocional. Podemos entender que el cuerpo humano se desarrolla no en una secuencialidad lineal de la interacción de sus elementos constitutivos, sino en las conexiones en forma de red que elabora en su interior, y éstas

²⁵ Un robot o sistema cibernético puede procesar la información en red, y tener una organización interna semejante a un estado emocional, pero no podemos afirmar que siente una emoción. Hanson escribe: “La visión es una experiencia. Una reacción de la retina es solamente un estado físico, una excitación fotoquímica. Los físico-logos no siempre han apreciado las diferencias existentes entre las experiencias y los estados físicos. Son las personas las que ven, no sus ojos. Las cámaras fotográficas y los globos del ojo son ciegos”. Más adelante dice: “(Los robots y las células fotoeléctricas son ciegos, por muy eficazmente que reaccionen ante la luz. Las cámaras fotográficas no pueden ver)”. Hanson, N. R. *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, pp. 81 y 101. Lo mismo podemos decir de una emoción.

son las que dan una estructura orgánica peculiar, y aquí no nos parece claro, cómo la época y los ancestros, también contribuyen en la alteración del patrón en red. Dado que las relaciones entre organismo y medio son inmediatas, lo que se considera su itinerario de comportamiento, esto nos sugiere que el sujeto sólo puede aprender lo que registra en su espacio inmediato, pero el cuerpo humano se construye mediado por una condicionalidad socio-histórica. En otras palabras, no podemos detectar que nuestros ancestros nos respiran en la nuca.

El cuerpo humano es una realidad que involucra la cotidianidad de la vida del sujeto, lo orgánico y lo emocional es cruzado por una significación que se construye en relación a una época específica: la cultura. El proceso psicosomático puede entenderse como fruto de esa concreción, que atañe una construcción histórica-social.

El cuerpo humano como centro receptor de una cultura, fruto de ella a su vez, elabora sus procesos de información de acuerdo con las formas de socialización [...] la representación sociohistórica se materializa en formas de vida y acciones concretas. Su complejidad se instituye en medida que los sujetos tienen una vinculación de mayor conciencia con su cuerpo en la sociedad que les toca vivir: su cultura.²⁶

Aquí, el cuerpo es algo más complejo que simplemente un proceso biologista-mecanicista sujeto a leyes generales o un sistema cibernético de procesamiento de información. El cuerpo humano no es una mera *res extensa*, es un espacio donde fluye la vida, ésta puede trastocarse y expresar la construcción de una subjetividad: el cuerpo humano como centro receptor y fruto del quehacer filosófico y científico. Lo emocional y lo orgánico regulan la unidad del cuerpo humano, pero lo socio-histórico lo transforma, alterando sus relaciones. La cultura mete al cuerpo en otra condición. Esta visión del cuerpo humano, no lo concibe pasivo ni inmutable, éste no es una cosa estática, es un proceso dinámico: el cuerpo humano es un documento vivo. De ahí que pueda tener varias lecturas interpretativas.

Si el cuerpo no es ahistórico, se sigue que tiene una memoria corporal que da cuenta de una compleja construcción subjetiva a lo largo de una época. El cuerpo como subjetividad socio-histórica, es el fruto de las significaciones que una sociedad imponen entre los sujetos. Cualquier cosa puede cultivarse en nuestro cuerpo, desde un pensamiento hasta un padecimiento.

²⁶ López, S. *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano*, p, 27

Existe una representación simbólica en los individuos que integran una cultura: es una socialización de formas de ver imágenes y conceptualizar el mismo significado en una geografía cultural específica, sus manifestaciones son propias de la vida cotidiana, todos los seres humanos se manejan por símbolos y significados que el estado impone por medio de una educación ideológica o una cultura del aprendizaje vicario. Vale decir que las formas de vivir y sentir lo corporal, en cualquier cultura, son aprendidas y reproducidas por las explicaciones que dan los brujos, los guías religiosos, los médicos, los científicos, los comerciantes y los políticos..., en esa lógica, el ser humano es una concreción simbólica de una cultura específica.²⁷

Hay una representación de la realidad que define las formas y maneras de hacer la vida cotidiana, que establece las normas del comportamiento individual y social, las aspiraciones y las frustraciones de los individuos, que limita las formas de expresar y sentir la vida emocional y sentimental, incluso va más allá, en lo privado, en el proceso personal. Por ejemplo, escapa de la memoria socio-histórica las formas de morir del cuerpo, uno cree que las diferentes muertes del cuerpo son así, “naturales”, se hacen cotidianas, no se cuestiona ese proceso de construcción que lo lleva hacia ese fin. No podemos ver más allá o más acá de un estilo de vida, por eso sentenciamos “así es la vida”. Igualmente la vida emocional sucumbe ante ese abandono corporal, la solución a una crisis se busca en el suicidio o en la fuga de la realidad porque no se comprende que las condiciones de la vida cotidiana tienen una historia que no es la memoria inmediata.²⁸

III

Como hemos visto, las soluciones de las distintas propuestas hasta aquí discutidas parecen que no pueden asir la relación entre lo orgánico y lo emocional. Creemos, esto se debe a que dicha relación debe ubicarse en un tiempo y espacio específico, esto es, necesitamos entender la elaboración de la significación de la realidad y la corporalidad presente en nuestros discursos académicos y acciones cotidianas. Estamos hablando del problema epistemológico de la fragmentación corporal. Podemos plantearlo de la siguiente manera: para obtener un conocimiento cierto del cuerpo humano, necesitamos pensarlo como un objeto, siendo objeto, el observador se piensa distinto a él. Nosotros

²⁷ López Ramos S. *Zen y cuerpo humano*, pp, 27-28.

²⁸ Tengamos claro que no estamos diciendo que toda enfermedad es causada por un proceso psicosomático, un cambio de temperatura puede tener sus consecuencias en el cuerpo humano, los acupuntores chinos del S. X distinguían seis agentes patógenos exógenos, nuestro cuerpo puede sufrir el ataque del viento, del calor, de la humedad, de la sequedad, y del frío. En estos términos, una gripe puede tener una relación con el frío y la humedad, por ejemplo.

consideramos que Descartes plantea este problema, y nos interesa mostrar cómo este autor establece las vías epistemológicas y de reflexión para el estudio de lo corporal que, hoy día, articulan, tanto la construcción teórica como la intervención clínica de la medicina y la psicología.

Intentaremos mostrar cómo las conclusiones metafísicas de la dualidad sustancial tienen consecuencias en la investigación empírica del cuerpo humano. Creemos, desde la empresa cartesiana, el cuerpo humano es pensado como un conjunto de órganos con determinadas funciones autónomas y automáticas paralelas a los procesos mentales de significación y apropiación de la realidad. Seamos un poco más explícitos. Descartes utiliza dos argumentos diferentes para establecer la dualidad mente-cuerpo. El primero lo encontramos en sus *Meditaciones*, en esta obra, propone una distinción entre esencias, es decir, puede concebir clara y distinta la idea de sustancia pensante y la idea de sustancia extensa; mientras que en el *Tratado del Hombre, Las pasiones del Alma*, y *La Descripción del Cuerpo Humano* recurre al mecanicismo para defender empíricamente la distinción entre los procesos mentales y los procesos orgánicos basado en una hipótesis a la mejor explicación, esto es, no hay evidencia empírica suficiente para sostener que un cuerpo humano pueda pensar.

Como consecuencia de este modelo epistemológico de lo corporal se nos presenta un problema, a saber, dada el funcionamiento mecánico del cuerpo humano, lo que sienta el sujeto no importa porque en última instancia las emociones, o son mecanismos fisiológicos y hormonales o son contenidos mentales, por tanto, la emoción es reducida y pierde valor explicativo. Nosotros no aceptamos esto. Las emociones, creemos, son un proceso corporal que no puede reducirse, ellas tienen una estrecha relación con los órganos, por tanto, las emociones son otra respuesta corporal como lo es la neurofisiológica y la intencional.

Este problema trae una ruptura de la relación entre lo orgánico y lo emocional, es decir, en la apropiación de nuestro cuerpo media una idea del cuerpo humano que nos hace sentirlo y vivirlo como una máquina, mientras la vida emocional y sentimental se abandona o se exalta según los estilos de vida que se establecen de acuerdo con una significación de lo real que se cultiva en el interior de un cuerpo social. En este sentido, el problema no es en términos explicativos ni de intervención, sino que radica en una propuesta epistemológica en donde lo mental y lo orgánico confluyen aparte, dejando un vacío explicativo difícil de unir. Dado esto, necesitamos un cambio de rumbo, reflexionar sobre las maneras de entender la realidad y lo corporal: cómo, qué y desde

dónde se conoce.²⁹ Nosotros proponemos entender el cuerpo humano desde la acupuntura.

En la acupuntura el cuerpo humano es pensado como un espacio para cultivar la vida, donde lo emocional y lo orgánico son una unidad interdependiente que regula todo proceso corporal que confluye en él. Para defender esta idea, argumentaremos que nuestro cuerpo es un espacio abierto por el qi o energía vital que adquiere distintos niveles de complejidad y orden, pasando de lo sutil a lo concreto. En este sentido, es importante mostrar el valor explicativo del cambio, pues la vida es un movimiento interior, esto es, la complejidad y orden de confluencia del qi en el cuerpo humano es entendida según los movimientos que regulan sus diversos procesos.

Comenzaremos por explicar el movimiento que regula la confluencia del qi en el cuerpo humano, para esto debemos mostrar cómo la alternancia entre yin y yang nos permitirá entender que todo suceso en la vida es una unidad expresada en dos aspectos interdependientes, con esto esperamos sostener que órgano- emoción es la unidad vital que regula los procesos corporales. Sin embargo, la alternancia entre yin-yang no es suficiente para explicar los procesos corporales, se necesita demostrar cómo el movimiento entre los cinco agentes que regula la confluencia del qi en nuestro planeta tiene su prolongación en los órganos y emociones en el interior del cuerpo humano. En este sentido, nuestro modelo epistemológico demanda contextualizar la explicación, esto es, defenderemos cómo no puede haber rupturas explicativas en el paso de lo sutil a lo concreto en el movimiento del qi.

La relación entre los cinco agentes nos va a permitir establecer que en el interior del cuerpo humano, los órganos y las emociones conjugan sus tiempos de actividad para regular los mecanismos fisiológicos, las operaciones mentales y la expresión sentimental de los individuos. Aún más, nos va a permitir entender que el cuerpo humano tiene una relación de interdependencia con el planeta, pues cada órgano comparte un movimiento exterior, es decir, los cinco agentes encuentran expresión en las cinco unidades órgano-emoción.

²⁹ La aparición de padecimientos que involucran procesos fisiológicos y procesos psicológicos, donde lo psicológico, no solo refiere procesos cognitivos, tales como creencias, razonamiento, toma de decisiones, percepción, imaginación, memoria, lenguaje y aprendizaje, sino también lo emocional y lo sentimental, incluso, lo histórico y lo social. Involucrar, aquí, no quiere decir una correlación entre procesos fisiológicos y procesos mentales, esto es, al presentarse una emoción, digamos una alegría, podemos encontrar una correlación a nivel hormonal en el tejido sanguíneo y a nivel neurofisiológico. Involucrar quiere decir que una emoción provoca una alteración funcional y estructural de los órganos del cuerpo humano, lo que implica dos cosas, a saber, que la emoción no puede reducirse a un nivel fisiológico, y que lo emocional es un proceso distinto de lo fisiológico y lo mental, aunque corporal.

Así, mostraremos cómo las relaciones entre la unidad órgano-emoción explica el desarrollo del cuerpo humano, al afirmar que la actividad de cualquier órgano no puede desvincularse de la emoción que le corresponde, y viceversa, una emoción tiene su expresión en un órgano. Sin embargo, esta vida emocional se comparte en el interior de una relación interpersonal, por tanto, es necesario mostrar que el desarrollo del cuerpo humano está relacionado con la significación de la realidad que se establece en el cuerpo social.

Una vez hecho este recorrido argumentaremos cómo puede explicarse el proceso psicosomático, al definir la salud como una relación de armonía y equilibrio entre lo orgánico y lo emocional conjugado con la geografía que nos ha tocado vivir. Esto nos permitirá definir un padecimiento crónico y degenerativo como un proceso corporal fruto de una ruptura de la unidad órgano-emoción, la ruta de esta ruptura debe encontrarse en los estilos de vida que un cuerpo social instituye entre sus sujetos; esta significación de la realidad, justificada por una manera de conocer, se prolonga en acciones concretas de nuestra vida personal: una práctica cotidiana.

La investigación se divide en dos partes. En la primera parte discutimos la propuesta racional mecanicista que Descartes propone del cuerpo humano, esta parte está dividida en dos capítulos. En el primer capítulo tratamos sobre los argumentos de la distinción mente-cuerpo y el problema de su interacción. Primero reflexionamos en la importancia epistemológica y ontológica del argumento del sueño, porque si los sentidos nos muestran meras ilusiones, la apropiación corporal es una ilusión que debe deshacerse por medio de la racionalidad. Seguimos con la reflexión de las meditaciones segunda y sexta, en la primera meditación se establece un primer intento para distinguir mente y cuerpo, afirmando que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí, pero no se descarta su relación con el cuerpo humano dado que aún no se tiene certeza de la naturaleza de lo corpóreo, ésta sólo se logra en la quinta meditación y la comprobación de la existencia de Dios, lo que permite el argumento de la distinción real que se presenta en la sexta meditación, pues si puedo percibir clara y distintamente dos cosas con propiedades, y si Dios puede hacer que aquello que sea claro y distinto exista tal y como lo percibo, se sigue que sustancia pensante y sustancia extensa existen distintamente dado que tienen propiedades distintas. Por último, reflexionamos sobre el hueco explicativo de la oscura interacción entre mente y cuerpo, que según creemos pone el escenario para el proceso psicosomático.

En el segundo capítulo discutimos la propuesta de Descartes para el cuerpo humano; primero presentamos otro tipo de argumento, que podemos denominar a la mejor explicación, que nuestro autor da para sostener la distinción mente-cuerpo, este argumento que se encuentra en el *Discurso del Método* es distinto porque apela a la contrastación empírica. Seguimos con la importancia de explicar el movimiento del corazón desde su mecanicismo, en dos sentidos, el primero para desterrar explicativamente toda noción de fuerza vital y lo segundo para ubicar en la mente el lugar de las pasiones. Después continuamos con su propuesta explicativa del desarrollo y crecimiento del cuerpo humano, ésta nos permite desligar la fisiología de las operaciones puras de la mente, pues en el proceso orgánico del crecimiento del nuestro cuerpo sólo se apela a leyes bio-físicas, así, una enfermedad es el resultado de una disfunción en el movimiento de los pequeños corpúsculos de la materia. De ahí pasamos a la reducción de las pasiones a lo fisiológico y lo mental, que tiene en el fondo una moralización de las emociones y normatividad del comportamiento; en estas secciones haremos énfasis en el valor explicativo de la noción de movimiento en Descartes, pues nuestro autor reduce el cambio a mera locomoción o desplazamiento de lugar entre los cuerpos, estableciendo como única explicación la interacción lineal-causal, lo que cierra la posibilidad de un salto cualitativo y erradica toda noción de fuerza o poder interna en los cuerpos.

Para terminar este segundo capítulo discutimos las propuestas de dos autores que defienden la viabilidad de la explicación cartesiana de lo psicosomático, entendida como una reprogramación de la historia del comportamiento del sujeto, o una interacción normativa y biomecánica del cuerpo humano para preservar la salud.

En la segunda parte de nuestra investigación presentamos la propuesta de la acupuntura al problema de la fragmentación epistemológica y al proceso psicosomático, lo que nos interesa es su noción de cambio, esta parte se divide en tres capítulos. En el primer capítulo discutimos la teoría del yin-yang, ésta nos muestra la alternancia del cambio, una oscilación del movimiento de energía en dos niveles de expresión interdependientes; el cambio es una constante y regula la actividad y existencia de todo ser, incluso, el cambio es lo que permite la diversidad de procesos de construcción, el desarrollo implica niveles de complejidad y orden que se logran al moverse, cambiar. Para entender el cambio debemos mirar hacia el cuerpo humano, entender sus otras maneras de conocer, apelar a la intuición, y abrir la mirada interior, ver donde aún no hay forma, articulándose con la naturaleza, encontrar la realidad en la emotividad

corporal de un cuerpo humano que engendra la vida y la defiende. Para entender cómo se mueve el cuerpo humano, miramos las relaciones entre yin-yang, su intergeneración, su interdependencia, y su intertransformación.

Además presentamos la importancia explicativa de la acupuntura, pues la alternancia entre yin-yang regula el cambio en el nivel cósmico, pero eso no implica un determinismo, esto es, no todo se mueve de la misma manera en cada nivel, pues el cambio se complejiza a medida que se desarrolla y logra otro nivel de construcción, abriendo un espacio de concreción. De este modo, el cambio se contextualiza y adquiere otro matiz, para dar cuenta de esto, se recurre a la teoría de los cinco elementos. La alternancia entre el yin y el yang se contextualiza en nuestro planeta en cinco agentes de cambio que regulan todo proceso en su interior. La articulación entre viento, calor, humedad, sequedad y frío, elementos celestes, y entre madera, fuego, tierra, metal y agua, elementos terrestres son los agentes vitales de toda la variedad de seres vivos; cada elemento tiene una cualidad que regula los ciclos de vida al interior de nuestro planeta, el nacimiento, el crecimiento, el desarrollo, la cosecha y el almacenamiento es un proceso vital perpetuo, pero cada ciclo es distinto, esto nos permite entender que el cuerpo debe armonizarse con este patrón de cambio si quiere seguir el ritmo de cambio de la vida. Para entenderlo, nuevamente tenemos que apreciar las cualidades del cambio, además de entender las tres relaciones que se establecen entre los cinco elementos, a saber, la intergeneración, la interdominancia, y la contradominancia.

En el segundo capítulo reflexionamos sobre la relación órgano-emoción como pieza explicativa de la construcción corporal; la unidad órgano-emoción regula el proceso de cambio al interior del cuerpo humano, así, no podemos pensar un órgano sin una emoción y viceversa, una emoción sin órgano, de esta manera, cada órgano se mueve con una emoción y cada emoción se mueve en un órgano, la ira y la firmeza se encuentra en el hígado, la alegría y el brillo se encuentra en el corazón, la ansiedad y la templanza están en el bazo, la tristeza y valor están en el pulmón, y el miedo y la voluntad se encuentra en el riñón. El cuerpo humano es un espacio espiritual que se nutre con emociones y órganos, trata de preservar su unidad para vivir, pues cada órgano es el espacio para cultivar el espíritu. Como espacio o microcosmos, órganos y emociones se relacionan de tres maneras, cada órgano-emoción genera y es generado, cada órgano-emoción gobierna o es gobernado, y cada órgano-emoción contragobierna y es contragobernado. Si esto es así, como veremos, podemos entender que el cuerpo puede elaborar un padecimiento desde una condición orgánica, una condición

emocional y una condición espiritual, esto depende de que se cultive en este espacio que es el cuerpo humano. Cerramos este capítulo, presentando la construcción socio-histórica del cuerpo humano. El cuerpo humano es construido simbólicamente, esto es, hay una significación que lo cruza, lo que permite distintas maneras de apropiarlo, esto se expresa en maneras de sentir y vivir lo corporal, y claro, este proceso altera la red de cooperación interna elaborada entre órganos y emociones, siguiendo a los taoístas, el cuerpo humano es a imagen y semejanza de un país: el cuerpo social se prolonga en el cuerpo individual. Así, tenemos que articular en la explicación del proceso psicósomático, otros espacios sociales, a saber, la familia, la sociedad, y la cultura. Aquí entra en juego una idea y pensamiento de la realidad y el cuerpo humano, pues un pensamiento peculiar puede alimentarse en el cuerpo humano, y alcanzar niveles de construcción que pueden fracturar el ritmo del cambio.

Por último, en el último capítulo presentamos una aproximación al proceso psicósomático articulando los aspectos explicativos de la acupuntura y la construcción social del cuerpo humano. Tratamos de desarrollar la trama de la vida al interior del cuerpo humano partiendo del problema epistemológico de la fragmentación corporal hasta su concreción en padecimientos crónicos y degenerativos: el proceso psicósomático.

PRIMERA PARTE
EL CUERPO HUMANO Y LA HERENCIA
CARTESIANA

DUALISMO SUSTANCIAL Y LA HERENCIA CARTESIANA.

La empresa cartesiana está dirigida a establecer un nuevo modelo explicativo de los sucesos desde una epistemología racionalista cuya propuesta afirma que para conocer es necesario concebir con claridad y distinción el contenido de nuestras ideas. Hay dos consecuencias derivadas de este planteamiento que nos interesa mostrar en este capítulo, por un lado, la falta de certeza atribuida a las sensaciones, por el otro, la ruptura explicativa derivada del contenido distinto de las ideas de la sustancia pensante y la sustancia extensa. Primero discutiremos la importancia del argumento del sueño para poner en duda la correspondencia entre el contenido de las ideas derivadas de nuestras sensaciones y los objetos externos que las causan, esto nos lleva a desconfiar de los sentidos como origen de conocimiento y pone en duda que aquello que nos muestran los sentidos de la realidad corpórea no sea cierto. Seguiremos con el papel que juega el argumento del genio maligno para concebir la naturaleza de lo mental al poner en duda la existencia del mundo externo. Después discutiremos la argumentación cartesiana que distingue la mente del cuerpo como dos sustancias que pueden concebirse la una sin necesidad de la otra, esta distinción propone un modelo epistemológico que contempla dos niveles explicativos de la realidad, a saber, la sustancia pensante con una explicación intencional y la sustancia extensa con una explicación lineal-causal. Por último, se discutirá el problema de la interacción entre mente y cuerpo, nos interesa la solución cartesiana y su fragmentación epistemológica de lo corporal: el vacío explicativo entre lo mental y lo orgánico.

En la exposición seguiremos la interpretación que ofrece Margaret Wilson, ella afirma que la distinción entre mente y cuerpo se establece hasta la sexta meditación, después que Descartes establece el principio de claridad y distinción y la prueba de la existencia de Dios, en lo que ella llama el argumento epistemológico,¹ dado que aquello que puedo percibir clara y distinta, de manera completa, Dios puede, por su poder

¹ Léanse los siguientes textos: Wilson, M. *Descartes*; Wilson M. “Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*, pp, 289-299. Aunque Steven Wagner afirma que el trabajo para la distinción entre mente y cuerpo está hecho en la segunda meditación y que no necesita descansar fuertemente sobre la validación divina, sino en el contenido del concepto de mente, pues sólo se necesita probar, una vez que se ha definido el cuerpo como extensión, que no hay una prueba exitosa que pueda relacionarla con la mente, cargando la prueba en lo que él llama el argumento de divisibilidad. Para esto léase su artículo “Descartes’s Arguments for Mind-Body Distinctness”, pp, 150-167.

ilimitado, hacerla tal y como la percibo, y si puedo percibir la mente aparte del cuerpo, ambos puede existir aparte, y por tanto, son diferentes. Para este objetivo sólo nos concentraremos en pasajes de las *Meditaciones* y en las *Objeciones*, con lo que esperamos tener una perspectiva completa de la argumentación.

Los argumentos escépticos y la nueva realidad corporal

Antes de comenzar, creo, hay que hacer un matiz del papel que tienen los argumentos escépticos de la primera meditación respecto con los argumentos de la distinción entre mente y cuerpo, pues no hay que confundir sus respectivos alcances. Los argumentos escépticos inician el proceso de separación de la mente, al preparar la inferencia de la existencia modal del *cogito* desde la no certeza del cuerpo, esto es, la duda como un modo del pensamiento sólo nos sugiere que tenemos un acceso inmediato a éste, por tanto, lo único que conozco con certeza es que pienso, pero aún no conozco con certeza el cuerpo, y esto no excluye que, en la investigación posterior de las *Meditaciones*, la mente tenga una base corporal. Así, los argumentos de la primera meditación son indispensables para sentar las bases de una nueva lectura de los procesos mentales, abriendo el camino para su redefinición, pues al parecer la mente posee una naturaleza distinta, y este conocimiento es el primer paso para el argumento de la distinción entre mente y cuerpo.

El argumento del sueño y el argumento del genio maligno comprometen lo que podemos denominar la tesis de semejanza y la tesis de existencia; en la primero, la duda envuelve todo lo corporal en aquello que le es más cercano e íntimo, sus sensaciones, y en la última, la duda es usada para suspender cualquier contenido de conciencia, terminado con los restos que dejó el primer ataque escéptico.² Ya que las sensaciones carecen de fiabilidad epistémica, por ser confusas y oscuras, y puesto que todo contenido mental es reducido a pura ficción, se abre el escenario para la distinción mente-cuerpo pues aquello que duda no puede no existir, sólo se necesita que la duda sea un modo de existencia que pueda evadir la corporalidad.³

² Hablo de la hipótesis del genio maligno, éste puede hacernos errar, por ejemplo, al creer que $3+2$ es igual a 5. Lo interesante es que el argumento del genio maligno, aunque cuestione la certeza del conocimiento matemático, tiene como propósito definir una naturaleza distinta de la sustancia pensante, no así de la corpórea, ésta es puesta en duda con el argumento del sueño.

³ Aquí la pregunta es por qué la imaginación no puede gozar de invulnerabilidad ante la duda. La respuesta es que en la explicación cartesiana, la imaginación hace uso de la “entrega” de los sentidos y su mecanismo tiene una base corporal, pues imaginar es asociar las huellas implantadas en la superficie del cerebro.

Seamos más explícitos. Caractericemos la tesis de semejanza diciendo que nuestra experiencia, esto es, nuestras sensaciones, se conforman a semejanza de algo real, es decir, que ciertas características de la realidad nos son dadas a través de las sensaciones, siendo así, podemos afirmar que todas las cualidades que percibimos por los sentidos pertenecen realmente a los objetos. El argumento del sueño presenta un escenario donde se pueden tener sensaciones sin la presencia de objetos.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños, las mismas cosas... ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.⁴

Puedo tener sensaciones, pero éstas no me están representando los rasgos reales de un objeto porque mientras sueño experimento diversas sensaciones que no tienen un correlato extramental, por tanto, las sensaciones no remiten a algo existente fuera de mi mente, y puedo correr el riesgo de estar engañándome con la alteración de mis contenidos de conciencia, por ejemplo, al hacer uso de la imaginación puedo asociar los contenidos de algunas ideas y creer que estoy ante la presencia de un objeto externo.

Hay que diferenciar dos sentidos del argumento del sueño. Primero, el que hace referencia al sueño, lo que es el contenido del sueño, por ejemplo, que me encuentro en un callejón sin salida frente a un tigre; segundo, lo que sucede *mientras* se sueña, esto es, que esté acostado sin cobijarme, temblando de frío.

Respecto a lo último, lo que sucede mientras se sueña, la experiencia subjetiva de estar sentado junto al fuego puede tomarse como un caso de alucinación, pues mi experiencia carece de objeto externo, es decir, mientras sueño me encuentro acostado en mi cama, y no estoy frente al fuego, lo que sucede a mi alrededor no involucra ningún objeto externo que cause la experiencia subjetiva de mi sueño. Es cierto, en la alucinación no hay objeto externo que esté causando una experiencia subjetiva; pero, sin duda, la experiencia subjetiva de aquellas personas que alucinan contienen cosas reales,

⁴ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p, 18.

por ejemplo, percibir elefantes rosas, minotauros, duendes, creer ser otra persona, etc.; en otras palabras, el contenido de la alucinación está constituido por aquellas experiencias subjetivas dadas ante la presencia de objetos externos o como dice Descartes “[...] hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero[...] Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles forma y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos”.⁵

El contenido de los sueños está constituido de experiencias que involucran solamente mis propios estados subjetivos, esto es, la experiencia peculiar al soñar pone en juego la actividad que se considera propia de un sujeto al estar siendo impactado por un objeto externo; claro, en el sueño no hay un objeto externo que cause la experiencia, aunque esto no es solamente lo que quiere destacar el argumento del sueño, parece que éste está diseñado para cuestionar el mecanismo que acaece en una experiencia subjetiva ordinaria.

Cuando soy consciente de un objeto, éste impacta mis sentidos causándome diversas sensaciones, por ejemplo, estar sentado frente al fuego me hace sentir calor, ver determinados colores, azul y rojo, en la llama, alumbrarme, etc., pero del hecho que yo tenga estas sensaciones no se sigue que esté teniendo un acceso directo al objeto, lo único que se puede afirmar con base en esta experiencia es que sólo tengo acceso directo a lo que sucede en mi mente, es decir, soy consciente de lo que se me aparece, pero no puedo afirmar que estos contenidos de conciencia se refieren a un objeto externo. Dado esto, lo que queda por hacer, si es que pretendo sostener una afirmación epistémica, es inferirla a partir de la alteración que el objeto provoca en mí.

El argumento del sueño, así entendido, parece cumplir con las características de una ilusión, porque en una ilusión hay un objeto presente, pero no se distingue qué de mi experiencia subjetiva puede afirmarse con seguridad como perteneciendo al objeto y qué pertenece propiamente dicho, a mis sensaciones, lo que nos lleva, según Descartes,

⁵ *Ibid.*, pp, 18-19.

a no tener una idea clara y distinta del objeto. En otras palabras, dado que en sueños me represento las mismas cosas que estando despierto, esto es, que en ambas experiencias están involucradas sensaciones que parecen tener la misma naturaleza, es difícil sostener que lo que me represento por medio de los sentidos refiera a un objeto externo porque puede suceder que tenga una creencia, que estoy frente al fuego, y no haya objeto alguno que cause esta creencia, lo que acontece en los sueños, o bien, tenga la misma creencia, aunque el mundo sea completamente diferente de como lo estoy pensando, es decir, lo que creo que me hace sentir calor, ver el color rojo o azul, alumbrarme, etc., no es causado por algo que posee tales cualidades, éstas son apariencias, que en nada refieren al objeto real.⁶

Hay algo importante que decir con respecto al argumento del sueño, éste sólo compromete la semejanza entre las sensaciones y las propiedades reales de los objetos, pues lo que no tenemos es una idea clara y distinta de ellos, pero no cierra la posibilidad de encontrar que la capacidad de pensar sea el resultado de un proceso corporal, porque no conocemos con certeza la naturaleza de los cuerpos. Así que se necesita otro argumento que cuestione la creencia en la existencia de los cuerpos.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?⁷

Así pues, supondré que hay un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de lo que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso.⁸

El argumento del Dios engañador ofrece la posibilidad de que nuestras creencias en los cuerpos sean una ficción, pero si Dios es perfecto, no puede pretender que nos equivoquemos, pues engañar puede considerarse como un defecto. Siendo así, Descartes

⁶ Margaret Wilson argumenta en este sentido, pues reconstruye el argumento del sueño de tal manera que la duda no versa en criterios para distinguir el sueño de la vigilia, sino en los criterios entre las experiencias de vigilia y del sueño: “Aquí la fuente de duda no se localiza en el problema de saber que uno está despierto; se expresa, más bien, en la aseveración de que no puedo decir *por qué he de considerar sin cuestión la experiencia de vigilia de los objetos físicos como real o verídica, cuando no hay marca alguna que la distinga de las “ilusiones de los sueños”*”. Wilson, M. *Descartes*, p. 52.

⁷ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 19.

⁸ *Ibid.*, p. 21.

puede pensar en un genio maligno. Este argumento éste abre la posibilidad del engaño universal, poniendo un escenario devastador, al suponer que estamos siendo engañados por un genio maligno poderoso y astuto, que es la causa de las creencias en los cuerpos, de tal manera que cada una de ellas sean alucinaciones puestas sólo en la mente. Lo interesante del argumento del genio maligno es que su estrategia no está dirigida para cuestionar la naturaleza del cuerpo, sino para mostrarnos las propiedades de la mente al suspender a voluntad cualquier juicio.

Hasta la primera meditación, el único conocimiento cierto es que ninguna idea derivada de las sensaciones y ningún contenido de conciencia es inmune a la duda, lo que se gana con esto es percibir que la voluntad y el entendimiento son propiedades de la mente, pero aún falta una idea clara y distinta de la sustancia extensa. En este sentido, al disiparse la hipótesis del genio maligno, se reestablece la veracidad epistémica de un cierto tipo de creencias, pero desafortunadamente no sucede lo mismo con la veracidad epistémica de las sensaciones, puede decirse, literalmente, que la experiencia de los cuerpos no es la misma; después del argumento del sueño, se lleva a cabo una reconfiguración de la experiencia sensorial.⁹

Así, el argumento del sueño prepara el escenario para redefinir la naturaleza de los cuerpos, es decir, si las ideas derivadas de las sensaciones son confusas, se sigue que no podemos tener certeza de su contenido¹⁰, entonces, no hay una prueba contundente para afirmar que los cuerpos poseen las propiedades sensibles que se les atribuyen. Descartes dice en la primera meditación:

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes— es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.¹¹

⁹ Consúltese Ann Wilbur MacKenzie. “The Reconfiguration of Sensory Experience” en *Reason, Will, and Sensation*, pp, 251-272.

¹⁰ Algunos autores podrían objetar que las sensaciones son indispensables en la epistemología cartesiana, por decirlo así, ellas son el único medio del que el intelecto hace uso para corroborar sus hipótesis planteadas ante un fenómeno particular. Pero el problema, creo, es el status de las sensaciones. Las sensaciones de calor, olor, color, sabor, sed, dolor, etc., quedan rebajadas como signos que traducen las manifestaciones de las propiedades *reales* de los objetos, este es el realismo indirecto que algunos autores han adjudicado a la epistemología cartesiana.

¹¹ *Ibid.*, p, 19.

Nuestro autor sugiere que la verdadera naturaleza corpórea se esconde detrás de las apariencias que nos muestran los sentidos, siendo las propiedades sensibles fruto de la interacción entre la mente y las propiedades métricas de extensión, figura, cantidad, número, y ubicación espacio-temporal. La tarea de las siguientes *Meditaciones* será demostrar que tales propiedades pertenecen a la sustancia extensa, mientras que las propiedades de la mente serán restringidas al entendimiento y la voluntad.

Después de la primera meditación, Descartes nos deja sin ninguna idea cierta de lo corpóreo, y por tanto, nos quedamos sin un conocimiento cierto de nuestro cuerpo, dado que aquellas cualidades sensibles, tales como el calor, el color, el olor, el sabor, el sonido, dejarán de pertenecer a la sustancia extensa, el mismo status se dará para las sensaciones de dolor y placer, hambre y sed, éstas también serán consideradas sensaciones confusas que no revelan ninguna propiedad atribuida al cuerpo humano.¹²

La mente y su distinción de lo corporal

En la segunda meditación, Descartes afirma que su esencia es pensar y que sólo éste no puede separarse de ella. El argumento del genio maligno nos dejó sin ninguna idea del mundo externo, pero ganamos una certeza indubitable, pase lo que pase, no puedo dejar de pensar.

Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy.¹³

Retomando la no certeza de la existencia de los cuerpos para extraer la certeza de su existencia, pues si duda y es engañado, no cabe duda de que él existe, ofreciendo como

¹² Definir la naturaleza de lo corpóreo como extensión permite justificar la explicación mecanicista de los procesos corporales, es apresurado decir esto, para afirmarlo se necesita traer a contexto la teoría del automatismo, esto se abordará hasta hablar de la discusión entre Harvey y Descartes respecto de la explicación del movimiento del corazón y la circulación de la sangre. Por otra parte, al definir el entendimiento y la voluntad como propiedades de la sustancia pensante, y reducir lo corpóreo en términos de extensión, se puede argumentar que el movimiento del cuerpo humano no involucra las operaciones de la mente, lo que nos lleva al rechazo del concepto aristotélico de alma a quien se le atribuía dos funciones específicas, a saber, vida o movimiento y conciencia discernimiento o pensamiento. Al respecto pueden consultarse los siguientes artículos Walter Soffer “Descartes’s Rejection of the Aristotelian Soul” y Steven Wagner “Descartes on the Parts of the Soul” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Vol. III, pp, 193-204 y 205-222. Como lo habrán notado, en la cita he introducido la palabra alma, si bien en los textos cartesianos y en sus traducciones al español se acostumbra usarla, preferí usar la palabra mente para hacer referencia del sentido que creo está empleando Descartes, pues una vez que establece la real distinción entre mente y cuerpo, lo que se denominaba alma dejará de tener uso, para comenzar a hablar de mente.

¹³ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p, 24.

cierta la siguiente proposición: “*yo soy, yo existo*”. Hagamos un matiz. La duda como modo de existir aún no nos permite conocer con claridad qué es lo que soy; hasta este momento sólo conozco dos cosas, la primera es que pensar es invulnerable a la duda, la segunda es que este modo de existencia puede evadir lo corpóreo, dado que nos tenemos una idea cierta de él. En este sentido, primero es importante demostrar que sólo el pensamiento es lo único que no puede separarse de él, que es una sustancia pensante.

Este filósofo procede a examinar las nociones comunes de lo que él es, a saber, el animal racional, el cuerpo humano y la mente. Descartes no se ocupa de lo primero pues cree que hacerlo nos llevaría “a cuestiones difíciles y embarazosas”, que nos llevarían a malgastar el tiempo, entonces, fijemos la atención en las dos últimas, porque de éstas él extraerá *sum res cogitans*, que implica, obviamente, la separación del cuerpo humano y la delimitación de los procesos de la mente.

Me fijaba primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era esa alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundidas por mis otras partes más groseras.¹⁴

Descartes hace alusión a lo que entiende por cuerpo humano, las funciones que se le atribuían a la mente, y lo que él creía que era esa mente. Es interesante notar que habla de *esa máquina de huesos y carne*, y parece no referirse a la noción común de cuerpo humano que prevalecía en aquella época, la cual definía al cuerpo humano como una creación de la naturaleza, algo así como un arteficio hecho por Dios más que un artefacto hecho por el hombre. Respecto de la mente, Descartes hace alusión a las funciones que se le atribuían tradicionalmente al alma,¹⁵ a saber, senso-percepción, nutrición y entendimiento, y su respectiva división en partes, sintiente o animal, vegetativa, y racional. Aquí Descartes hace un interesante movimiento, desplaza la noción tradicional de cuerpo humano, por la suya propia, lo que le acerca más a la posibilidad de la distinción real entre mente y cuerpo. Veamos el texto.

En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede

¹⁴ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁵ Descartes está pensando en la noción de alma aristotélica.

estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuese atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.¹⁶

Descartes introduce su concepto de cuerpo,¹⁷ al identificarlo con mera extensión le atribuye las propiedades de figura, ubicación espacio-temporal, impenetrabilidad y desplazamiento de lugar—movimiento—. Hay que resaltar un aspecto importante, el cuerpo,¹⁸ aunque capaz de moverse de diferentes modos, dirección, intensidad y velocidad, no tiene la capacidad de moverse por sí mismo, lo que implica que la única capacidad atribuible al cuerpo es la de transmitir el movimiento que le es dado. Este paso en la argumentación le permite evitar la pregunta por la naturaleza del movimiento.

En las últimas líneas del pasaje citado, Descartes describe las cualidades de calor, color, olor, sabor, sonido como pertenecientes realmente al cuerpo, lo que implica que Descartes está hablando de dos nociones de cuerpo, la geométrica y la sensible. El párrafo termina por introducir un juicio dubitativo que trata de negar que el cuerpo contenga su principio de movimiento, y rechazar que en el cuerpo se encuentre la facultad de pensar. Vale decir que sentir, en este pasaje, tiene una connotación diferente, para Descartes sentir propiamente dicho es *también* un modo del pensamiento, por eso le sorprende encontrar algunos cuerpos con tal facultad, aunque ningún cuerpo puede, en sentido estricto, sentir realmente, pues sentir se da por una mente unida a un cuerpo particular, a saber, el cuerpo humano.¹⁹

La noción cartesiana de cuerpo comprende tres propiedades fundamentales, a saber, que es extenso, que su movimiento no tiene causa interna, y que es no sintiente.²⁰ Hasta esta parte de la segunda meditación, nuestro autor sólo ha ofrecido una definición de la

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁷ Debería decir también de su mecanicismo, pero en este contexto de las *Meditaciones* restringiré la procedencia de su noción de cuerpo porque el concepto mecanicista de cuerpo es desplegado en su física.

¹⁸ Descartes suele pasar de la idea de cuerpo entendido de manera general, y la idea de cuerpo e un sentido particular, en este caso, al cuerpo humano.

¹⁹ Descartes está planteando la diferencia que existe entre sentir y la conciencia de sentir, además de distinguir dos tipos de autómatas, el autómata no sintiente y el autómata sintiente. Hasta que punto logra sostener la última distinción lo veremos en el tercer capítulo de esta parte.

²⁰ Más adelante defenderé esta interpretación del cuerpo humano como no sintiente. Por lo pronto es oportuno mencionar que sentir es un proceso complejo, el mismo Descartes establece una distinción. Él reconoce tres niveles de sensación, el primero involucra meros procesos fisiológicos, el segundo es producto de la unión entre mente y cuerpo, y el tercero es propiamente un juicio perceptivo.

sustancia extensa, pero no ha demostrado que el cuerpo es necesariamente extensión.²¹ Ahora Descartes sigue con el esclarecimiento de los procesos de la mente, y su negación como el principio del movimiento del cuerpo humano.

Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir; pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente.²²

Primero, Descartes señala la nutrición y el movimiento como atributos del alma, pero dado que me he quedado sin idea clara del cuerpo, no puedo afirmar con certeza que me nutro y camino.²³ Sentir, tampoco, porque puedo ser engañado y creer que estoy despierto, cuando sólo he estado soñando. Nuevamente no puedo estar cierto que lo que siento sea el caso; entonces, las propiedades que le atribuía comúnmente al alma no pertenecen a ella.

Un cuarto es pensar; y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. *Yo soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con

²¹ Ahora, que el cuerpo es mera extensión es cuestionable, pero el objetivo de la empresa cartesiana es viable, al menos, si no puede defenderse que las propiedades reales de los cuerpos, son obtenibles por nuestras sensaciones. Y en este asunto aún tenemos que habérnoslas con el argumento del sueño, porque las sensaciones no se reestablecen al disipar el engaño universal, la naturaleza del cuerpo humano ha quedado inaccesible a los sentidos. Parece que Descartes no ha visto el problema de hablar algunas veces de cuerpo de manera general y otras veces de cuerpo en sentido particular, en este caso del cuerpo humano, porque aunque el concepto de cuerpo como mera extensión está formulado de manera general, sus propiedades aplican al cuerpo humano, pero éste difiere de los cuerpos físicos que son considerados como meros transmisores de movimiento, el cuerpo humano como los demás cuerpo de seres vivos es un autómatas, lo que implica que puede mantener su movimiento y no sólo transmitirlo.

²² *Ibid.*, p. 25.

²³ Bien, puede que la nutrición y el movimiento sean funciones que pertenecen sólo al cuerpo humano y que ningún proceso mental esté involucrado. Habría que ver. Y si resultará que es así, esto no implica que el caso contrario aplique, esto es, que no esté involucrado un proceso corporal en la actividad mental, porque aún no conocemos con certeza la naturaleza corpórea, y con esto, la sombra de una mente extensa, o un cuerpo inextenso, sigue oscureciendo la empresa cartesiana. Cabe señalar que en este momento, Descartes está cambiando la discusión, no se está preguntando por las funciones y propiedades del cuerpo humano, sino que está interrogándose por las propiedades y funciones de la mente. Los procesos de la mente, según él, no pueden extenderse a la nutrición del cuerpo humano, y mucho menos, afirmar que la mente es el principio del movimiento corporal; es posible encontrar una explicación que no haga referencia a la mente, pero aún es posible sostener que la nutrición y el movimiento corporal pueden influir en los procesos mentales específicos. Por ejemplo, una falta en oxigenación en el tejido sanguíneo causada por una mala nutrición, la carencia de hierro que fija la molécula de oxígeno por no consumir verduras de hoja verde, trae problemas de atención y retención de información. Descartes podría estar de acuerdo, porque sería un problema atribuido al cuerpo, en este caso a la memoria, y no a procesos de la mente, aunque un proceso de inferencia puede estar implicado en la obtención de información.

precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido.²⁴

La certeza del *yo soy, yo existo* está cimentada en lo que hasta ahora sé conoce con claridad y distinción.²⁵ Es importante hacer un matiz. Descartes identifica existir con conocer. Esta relación le permite sostener que el *cogito*, como lo único cognoscible hasta ahora con certeza, es lo único que existe, y por tanto, es su esencia, porque sólo lo que puedo conocer con certeza es lo único que asegura la existencia de una cosa. Por tanto, si no tengo certeza del cuerpo humano, éste no es mi verdadera naturaleza porque para existir no es necesario poseer un cuerpo.

Esta consecuencia es importante para Descartes porque le permite sostener que él es *esencialmente* una mente que piensa y no que sea sólo una mente que piensa, pues aunque las operaciones de la mente parecen no compartir propiedades con las operaciones corporales, esto no significa que la mente no necesite del cuerpo humano para conocer, o que la mente y el cuerpo humano no sean las partes que componen un hombre. En otras palabras, la mente no estaría en condiciones de funcionar correctamente, no por sus propias limitaciones, sino por limitaciones corporales, por carecer de información confiable, y escasamente podría formarse creencias claras y distintas de lo que es el caso.

La segunda meditación tiene el objetivo de conocer la naturaleza de la mente y establecer que su conocimiento es claro y distinto a diferencia de las ideas confusas e inciertas del cuerpo humano. Descartes no cree problemático afirmar que lo único que se conoce con certeza es que el pensamiento resiste la duda;²⁶ la mente tiene transparencia epistemológica, esto es, tenemos un acceso directo e inmediato a nuestra mente.²⁷ Algunos comentaristas sugieren que hay una inconsistencia respecto de esta transparencia epistemológica, debido a que Descartes, en la tercera meditación, señala que puede haber una facultad de la mente no conocida.²⁸

²⁴ *Ibid.*, p. 25-26.

²⁵ Descartes no habla de este criterio sino hasta la última parte de la segunda meditación. Otro aspecto a notar es que algunos comentaristas han escrito sobre el estatuto epistémico del *cogito*, por ejemplo, si es o no una inferencia. Dejemos esto, y aceptemos que su certeza es una intuición inmediata.

²⁶ Cuestión aparte es hasta dónde este tipo de duda existencial excluye todo rasgo de emoción y sentimiento, y si en efecto es sólo un modo de pensamiento, y no otra cosa. En otras palabras, si Descartes mantuvo su cabeza “fría” durante sus meditaciones, apartando todo rasgo de emoción y sentimiento de su mente.

²⁷ Esto significa que el conocimiento del cuerpo humano está mediado, esto es, que no podemos tener un acceso directo de éste.

²⁸ En la meditación tercera Descartes dice: ...podría también ocurrir que haya en mí, sin yo conocerla, alguna facultad o potencia, apta para producir esas ideas sin ayuda de cosa exterior; y en efecto, me ha

Hay que hacer un matiz. La certeza de la mente no es puesta en duda con no conocer todas y cada una de sus procesos, lo que puede ponerse en duda es que la mente sea inmaterial, pues podemos encontrar que dichas facultades no conocidas, sean el producto de un mecanismo corporal (recuérdese que hasta la segunda meditación no conocemos con certeza qué es el cuerpo humano). Esta materialidad de la mente es consistente con su esencialidad, porque del que la mente sea material no se sigue que su esencia sea material; el pensamiento puede ser el producto de una operación especializada y demasiado compleja del cerebro.²⁹ Esta es la precaución que algunos intérpretes de la distinción mente-cuerpo toman con respecto de la segunda meditación, pues afirman que con los conocimientos obtenidos hasta este momento no se puede sostener dicha distinción. Creo, Descartes también era consciente de ello, por eso él ofrece un argumento más completo hasta la sexta meditación.

En la segunda meditación Descartes sólo está en condiciones de afirmar que aquello que sólo se puede conocer con certeza es que “el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí”.³⁰ Considero prudente parar un poco y ver qué quiere decir este filósofo con pensar.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que imagina también, y que siente.³¹

En estas líneas pensar refiere operaciones del entendimiento (dudar, afirmar, negar) y acciones de la voluntad (querer). Y también imaginar y sentir. Cottingham ha comentado que imaginar y sentir no encajan con las dos clases de sustancias que constituyen la ontología cartesiana, lo que implica que puede haber una tercera sustancia.³² Descartes tiene un problema aquí e intenta resolverlo al decir que estos modos de la mente, que involucran procesos corporales, se dan porque la mente y el

parecido siempre hasta ahora que tales ideas se forman en mí, cuando duermo, sin el auxilio de los objetos que representan”. *Ibid.*, p. 34. Véase David Fate Norton “Descartes on Unknown Faculties: An Essential Inconsistency” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Vol. III, p. 223-325.

²⁹ Esta objeción tiene resonancia con la planteada por Arnauald. Descartes responderá con la distinción entre conocimiento completo de una cosa y el conocimiento de una cosa completa. Esto lo veremos en la siguiente sección. Hoy día este es el argumento de cierta corriente en neuropsicología que afirma que los estados mentales “emergen” del cerebro. Véase Bunge, M. *Filosofía de la psicología*.

³⁰ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 25.

³¹ *Ibid.*, p. 26.

³² John Nottingham “Cartesian Trialim” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*, pp. 236-248.

cuerpo son una unidad por composición.³³ Siendo el entendimiento y la voluntad atributos esenciales de la sustancia pensante,³⁴ no así la imaginación y la sensación, pues éstas son fruto de su interacción con la sustancia extensa, se establecen dos niveles explicativos en el estudio del hombre, al habérmolas con dos sustancias distintas.³⁵

Si podemos pensar en dos ideas cuyos contenidos están separados, sólo falta establecer que estas percepciones claras y distintas son guías confiables para acceder a la realidad del alma y el cuerpo. Descartes contesta esto al examinar la cera. Primero

³³ El éxito de esta respuesta se verá en la sección cuatro de este capítulo cuando hablemos del problema de la interacción entre mente y cuerpo.

³⁴ Algunos comentaristas sugieren que caracterizar la mente como puro entendimiento tiene un papel fundamental en el argumento para establecer la distinción entre mente y cuerpo. Marleen Rozemond denomina a esto la tesis de Independencia en su artículo titulado "The Role of the Intellect in Descartes's Case for the Incorporeity of the Mind". *Ibid.*, 97-114.

³⁵ La postura de Descartes, por tanto, no es defender la inmaterialidad de las operaciones de la mente, si fuese el caso, sólo se puede llegar a excluir que éstas sean idénticas con procesos corporales (eventos en el cerebro), aunque esto aún es consistente con afirmar que las operaciones de la mente tienen una correlación con procesos corporales. Una sustancia, según se encuentra en los *Principios* (art. 51-52. p. 52), es aquello que no necesita de alguna otra cosa creada sino de sí misma para existir. Así entendida, debe probarse que la mente sólo "depende de Dios para continuar con su existencia, *pero que* es independiente causalmente de otra cosa creada para continuar con su existencia, y que puede existir sin ser una cualidad de alguna otra cosa". Markie P. "Descartes's Concepts of Substance" en *Reason, Will, and Sensation*, pp. 66-69. (La cursiva es mía). Veamos los dos últimos puntos. El primer requerimiento, esto es, la independencia causal no ha sido obtenida en la segunda meditación. A lo mucho, en esta meditación puede decirse que algunos rasgos de la mente son fenómenos que excluyen algún proceso corporal, y no que el comienzo de la cadena causal de estas operaciones de la mente no proceda de algo corpóreo. Si decimos que la mente existe sin ser una cualidad de otra cosa puede que sea obtenida de la segunda meditación. La duda ha dejado en suspenso al cuerpo, y si trato de probar mi existencia con base en algún rasgo corpóreo, ésta no está asegurada, así, parece que puedo afirmar con certeza que existo sólo cuando esté pensando, y pensar puede ser una cualidad distinta del cuerpo. En la segunda meditación, sólo podemos apelar a esta definición de sustancia para demostrar que la mente es una cosa distinta del cuerpo, pero lo único que conseguiríamos es la conclusión de que la mente es un tipo de proceso distinto a los corporales, y aún queda abierta la posibilidad de que ésta pueda ser el resultado de un mecanismo causal corpóreo.

En las *Segundas Objeciones*, Descartes emplea otra noción de sustancia con un matiz diferente. Una sustancia consiste en "no ser dependiente de otras cosas, sino en ser algo del cual otras cosas no son independientes, algo sobre el cual ellas dependen, esto es, la sustancia es el sujeto de lo que podemos concebir realmente en una idea". Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 75. Si empleamos esta noción de sustancia como premisa para establecer que la mente es diferente del cuerpo, no podemos obtener la conclusión cartesiana deseada. La mente y el cuerpo mantienen una relación de dependencia, ambos son indispensables para preservar la salud del compuesto mente-cuerpo. Lo único que conseguimos es afirmar que el atributo esencial de la mente es el pensamiento y que el atributo esencial del cuerpo es la extensión, pero no que la mente sea esencialmente incorpórea, esto es, la operación esencial de la mente es pensar, pero aún esta mente puede tener una base corporal. Descartes escribe en las segundas réplicas que sustancia "es toda cosa..., por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real,...". Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 130.

En la sinopsis de las *Meditaciones* encontramos que la mente es una sustancia *pura* debido a que no sufre ninguna alteración por tener o dejar de ideas, o diferentes deseos y sensaciones, la mente se mantiene idéntica e indivisible aunque sus objetos cambien. Esta noción de sustancia lo discutiremos cuando presentemos el argumento de la indivisibilidad de la mente para establecer la distinción sustancial entre mente y cuerpo.

enuncia sus cualidades sensibles, el color, el sabor, la dureza, el sonido, el olor y *también* la figura y la magnitud.³⁶ Al acercar la cera al fuego, ésta se derrite, alterándose sus propiedades sensibles, entonces, Descartes piensa que no podemos asegurar un conocimiento cierto de la cera si apelamos a estas ideas. Al proseguir su reflexión, encuentra que las ideas de figura y magnitud nos permiten avanzar en el conocimiento de la cera, porque todavía podemos calcular su magnitud y observar su figura.³⁷

Lo que percibíamos con nuestros sentidos, las cualidades sensibles no eran la verdadera naturaleza de la cera:

Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta.³⁸

Este pasaje de la segunda meditación nos ofrece el criterio para conocer los cuerpos reales, a saber, que la naturaleza de los cuerpos es obtenida únicamente mediante una percepción clara y distinta de la mente. La noción de extensión no procede por abstracción de particulares sensibles, es anterior y se encuentra inmersa en nuestra sensación, infectada, por así decirlo, de confusión, pero al inspeccionar atentamente los

³⁶ Incluyo la figura y la magnitud como cualidades sensibles, dado que puede que éstas sean una abstracción que el intelecto deriva de nuestras sensaciones, y no ideas innatas, puramente intelectuales, o bien que la figura y la magnitud sean el resultado de la imaginación. Descartes defenderá que la figura y la magnitud son modos de la extensión y ésta es una idea innata.

³⁷ Si observamos con cuidado, de las cinco propiedades sensibles que se enumeran, se descartan cuatro y una no, la cera aún posee color. Uno podría objetar al respecto que para que la mente pueda distinguir entre cuerpos, se necesitan condiciones estables que permitan establecer ciertas propiedades como pertenecientes a los cuerpos, esto es, que haya ciertas condiciones que permitan identificar que, por ejemplo, el agua, posee propiedades propias, y no otras. Si esto no es así, Descartes tendría ante sí un problema, a saber, dado que el cuerpo es mera extensión, y ésta en principio es divisible en la mente hasta el infinito (la división de la materia no es infinita dado las leyes del movimiento, no obstante, para la mente, la materia puede dividirse infinitamente), ¿cómo puede hablarse de cuerpos particulares? Por otra parte, si aceptamos que la mente necesita de ciertas condiciones normales para la identificación de cuerpos particulares, se abre la posibilidad de que las cualidades sensibles pertenezcan a los objetos, porque el argumento de la cera descarta el sabor, el olor, la dureza y el sonido por sufrir alteraciones, pero sigue hablando de color. El color, puede alterarse, pero permanece, entonces no es una cualidad subjetiva. A esto, algunos dirán que no es que el color sea una cualidad real, sino que es una sensación producto de la unión íntima entre cuerpo y mente. Aunque parece que el criterio que permite establecer que la figura y la magnitud son cualidades reales es su permanencia; si se descarta el color con tal argumento, podemos preguntar ¿por qué los modos de la extensión no pueden ser el resultado de la unión sustancial?

³⁸ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 29. Descartes excluye el papel de la imaginación en la percepción clara y distinta de la cera, debido a que ésta puede abarcar un sin fin de figuras y magnitudes que no puede ser imaginadas, pero sí pensadas. El argumento se desarrolla más al comienzo de la sexta meditación.

cuerpos se descubre que las nociones de figura, magnitud, divisibilidad, etc., son sus propiedades reales, como modos de extensión.

Descartes nos está proponiendo que la única manera para conocer los cuerpos es por medio de la idea de extensión, pues no tenemos acceso inmediato al mundo externo. Hay una razón epistemológica para esto: la única manera para conocer con certeza los cuerpos es por medio de la percepción clara y distinta. El ejemplo de la cera compara dos propuestas epistémicas de conocimiento del “mundo externo”, por un lado, la percepción clara y distinta de la mente, por el otro, la percepción confusa y oscura de los sentidos.

La percepción clara y distinta nos permite tratar con una realidad que permanece inalterable, aunque esto no significa que el cuerpo no cambie, en efecto, el cuerpo puede cambiar su magnitud o su figura, pero estos cambios son sólo modales, no esenciales, el cuerpo sigue siendo extenso. La percepción oscura y confusa nos ofrece una realidad efímera, las cualidades de los cuerpos se alteran, un cuerpo puede pasar de duro a blando, su olor puede perderse, etc.; puede decirse que el cuerpo ha sufrido un cambio esencial, es otro cuerpo. En este sentido, para que pueda obtener conocimiento de un objeto externo necesito tener una definición clara de éste, sino cómo podría decir que estoy conociéndolo. Hasta aquí, Descartes sólo nos ha dicho que la idea de extensión es clara y distinta, pero aún tiene que demostrar, y validar, que ésta es guía confiable de acceso a la realidad, es decir, que los cuerpos externos pueden conocerse por medio de la idea de extensión.³⁹ Si fracasa en esta empresa, la noción de extensión, aunque clara y distinta, puede ser una ficción en nuestra mente, ya sea por su operar propio, ya sea por un engaño.

La segunda meditación parece haber hecho el trabajo necesario para concluir la distinción entre mente y cuerpo, sin embargo, falta algo, probar que la noción de extensión nos permite conocer con certeza la naturaleza de los cuerpos. En la segunda meditación sólo se conoce con certeza, por medio de una percepción clara y distinta, que el entendimiento y la voluntad son las facultades esenciales de la mente, pero no que nosotros seamos sólo esencialmente una mente. La mente, al inspeccionar los cuerpos, ha encontrado que para conocerlos necesita percibir clara y distinta, y ha encontrado que sólo la idea de extensión cumple con este criterio, pero de esto no se sigue que los cuerpos existan sólo siendo extensión. Descartes necesita apelar a Dios,

³⁹ Descartes apela al poder divino, como lo veremos más adelante.

por un lado, para validar la fiabilidad de las percepciones claras y distintas, por el otro, para hacer que lo que se percibe clara y distintamente exista realmente como se percibe.

La distinción mente-cuerpo

En la sexta Meditación, Descartes parece formular dos argumentos que le permiten concluir que la mente y el cuerpo son dos sustancias distintas. El primer argumento carga la prueba en el poder de Dios y las percepciones claras y distintas de la mente y el cuerpo; el segundo argumento pone mayor peso en un atributo que parece no poseer la mente, a saber, la divisibilidad del cuerpo.⁴⁰ Antes de discutir estos argumentos, es conveniente ver algunos pasajes de la quinta Meditación, en ésta Descartes tiene que probar que la percepción clara y distinta del cuerpo, en nuestra mente, está hecha a semejanza de cosas reales, estamos hablando de la prueba de la existencia de los cuerpos.⁴¹

En la quinta meditación, Descartes trata de argumentar que la noción de extensión es aplicable a los cuerpos externos. Él encuentra que es imposible pensar un cuerpo—geométrico— sin extensión. Al inicio de esta meditación, Descartes establece una

⁴⁰ Algunos comentaristas han denominado de diversa manera el primer argumento, Margaret Wilson le llama el argumento epistemológico, Steven Wagner le llama el argumento de la separabilidad, Don Locke le llama el argumento de la concebibilidad y Marleen Rozemond le llama el argumento de la real distinción. Margaret Wilson comenta que el argumento gira alrededor de dos premisas, la primera es la percepción completa de ambas sustancias, la segunda el poder de Dios para crear las cosas justo como las percibo. Steven Wagner ve problemático el papel de Dios en el argumento y decide apelar al contenido de nuestras percepciones de ambas sustancias, aunque él no ve viable que se pueda probar que no puede haber cuerpos inextensos y mentes extensas. Don Locke, al contrario, afirma que es obtenible la distinción entre mente y cuerpo en base al contenido de sus respectivas percepciones; su versión del argumento hace una distinción entre percibir y concebir, percibir es lo que es y concebir es lo que puede ser, así es posible que la mente sea diferente del cuerpo, y no que lo es; Dios puede en un momento, o si se prefiere en un mundo posible, separar ambas sustancias. Marleen Rozemond ofrece lo que ella denomina la tesis de independencia, esto es, la prueba está en probar que nuestra percepción de la mente no incluye la noción de extensión, aquí el papel de Dios no es demasiado importante, pues él sólo valida las percepciones claras y distintas de ambas sustancias, excluir sus respectivos contenidos es otra cuestión.

El segundo argumento no ha merecido el mismo tratamiento, según Steven Wagner, quien le llama el argumento de la divisibilidad. Wagner dice que este es un argumento distinto y difícil de relacionar con el argumento de la separabilidad, en su ensayo intenta hacerlos co-extensivos, pero al final concluye que, aún relacionándolos, no puede excluirse que la mente sea inextensa y que el cuerpo sea extensión. Dado que para evitar el círculo cartesiano, intenta obtener un argumento partiendo de una premisa obtenida en la segunda meditación. Ver los artículos citados en esta sección.

⁴¹ La percepción de la mente en la segunda meditación permite afirmar que la mente, aún cuando contenga distintas creencias, deseos y sensaciones, se mantiene sin cambio, es idéntica, cualidad que el cuerpo parece no poseer por estar compuesto de partes. Un cuerpo geométrico es necesariamente concebido como divisible indeterminadamente, pero se debe demostrar que los cuerpos reales se ajusten a la noción de cuerpo geométrico. En este sentido, cargar el peso de la prueba en la noción de sustancia pura, nos lleva a demostrar que la noción de cuerpo geométrico captura la realidad de los cuerpos reales, probándolo, podemos afirmar que la extensión es necesariamente el atributo esencial de los cuerpos reales. Si no, la distinción real no puede sostenerse porque la inmaterialidad de la mente puede ser consistente en una noción de cuerpo que no sea extensión.

distinción entre conocer y existir, dado que sus ideas no pueden provenir de la nada, por tanto son algo, aunque esto no quiere decir que sus ideas tengan existencia fuera de él.

...hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable.⁴²

Lo que interesa de nuestras percepciones es que si son claras y distintas, entonces, son ciertas, la cuestión de si nos dicen o no algo de los objetos es posterior. Las percepciones son algo, no son ficciones de la mente, porque su certeza puede demostrarse no sólo por *una* mente, sino por *otras* mentes. Por ejemplo, que un triángulo posea ciertas propiedades — que la suma de sus tres ángulos es igual a 180° , entre otras— son ciertas sin importar quien las piense y si se quiera o no. Así, las ideas deben contener una naturaleza verdadera que les sea propia (las haga distinguibles), esto es, que tengan un atributo esencial que las haga ser lo que son. A lo largo de las *Meditaciones*, Descartes distingue tres ideas metafísicas, la idea de Dios, la idea de la cosa pensante y la idea de la cosa extensa, todas las otras ideas son derivadas de éstas; las ideas de figura, magnitud, impenetrabilidad, ubicación espacio-temporal, divisibilidad, son modos de extensión; entender, querer, imaginar y sentir son modos de pensar;⁴³ las ideas de perfección, omnipotencia, infinitud, existencia necesaria, son atributos de Dios.

Una vez que establece que las percepciones claras y distintas son algo real en la mente, y aquello que es percibido clara y distintamente pertenece necesariamente a una idea, debe demostrar que la noción de extensión captura la realidad de los cuerpos, en otras palabras, que la noción de cuerpo sacada de la geometría se aplica a los cuerpos físicos.⁴⁴ Es claro que un cuerpo geométrico necesariamente es extenso, esto es, tiene

⁴² Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, p. 54.

⁴³ Descartes posteriormente se referirá a tres nociones generales, a saber, la mente, el cuerpo y la unión sustancial entre mente y cuerpo.

⁴⁴ Descartes se va enfrentar dos problemas en este asunto. Primero, demostrar que Dios existe, y que no es un engañador, lo que le permite sostener que Dios no puede, por su infinita benevolencia, hacer que aquello que percibe clara y distintamente no sea verdadero, y por su omnipotencia, puede hacer que todo lo que se perciba clara y distintamente exista tal y como se perciba. Segundo, dada la caracterización de los cuerpos como mera extensión, se excluye su capacidad de moverse, si el movimiento es para Descartes el intercambio de lugar entre cuerpos, se necesita que los cuerpos sean movidos, algo que haga que un cuerpo particular ocupe el lugar de otro, si no fuese así, sólo habría un cuerpo uniforme, pues la fuerza que produce el movimiento permite la diferenciación de los cuerpos. (Introduje la palabra fuerza para diferenciar el movimiento, pues puede entenderse que el movimiento contiene lo que puede mover, y no es así, en Descartes se puede sustituir la palabra movimiento por el enunciado intercambio de posición).

una determinada figura, magnitud, lugar, etc.; aunque de esto no se sigue que los cuerpos físicos compartan las mismas propiedades, y por tanto, sean reductibles a los cuerpos geométricos. Descartes escribe en la quinta meditación:

Solo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de las puras matemáticas, pues de tal suerte las concibo clara y distintamente. Pues no es dudoso que Dios pueda producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción, y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, a no ser que ésta repugnase por completo a una concepción distinta.⁴⁵

Para conocer con certeza qué son los cuerpos, éstos deben pensarse desde la idea de extensión, dado que sólo así se les puede percibir clara y distintamente. Ahora, si Dios no pudiese hacer que aquello que percibo clara y distintamente sea y exista tal y como lo percibo, estaríamos afirmando que Dios no posee necesariamente infinito poder y buena voluntad, aunque las últimas líneas parecen introducir una limitación al poder divino, pues Dios puede crear lo que quiera, siempre y cuando nuestra mente pueda concebirlo distintamente, aquello que no pueda concebir de esta manera, puede no existir realmente, pues implicaría que Dios es un engañador al hacerme creer que todo lo que es percibido claro y distinto es verdadero. No sería el caso, podríamos decir que aquello que es imposible para la mente, no necesariamente es imposible para Dios, pues Dios puede hacer todo lo que él quisiese, aunque la mente no pueda entenderlo, al serle contradictorio.⁴⁶ En este sentido, lo que interesa es que Dios puede crear lo que sea, y como quiera, pero lo que la mente percibe clara y distintamente Dios puede crearlo, porque él es perfecto.

Sigamos, Dios puede asegurar la reducción de la noción de cuerpo físico a la noción de cuerpo geométrico, pues un objetivo en las *Meditaciones*, es garantizar un criterio epistemológico para conocer con certeza en un nivel conceptual.⁴⁷ Ahora la empresa es

⁴⁵ *Ibid.*, p, 61.

⁴⁶ Si esto fuese así, se abre la posibilidad de que Dios pueda crear una sustancia que posea ambas propiedades, mente y cuerpo, y no crear dos sustancias distintas, esto último (la creación de dos sustancias) sería el resultado de la incapacidad de la mente por no poder percibir lo imposible para Dios.

⁴⁷ Al respecto, queda abierta la investigación en el nivel empírico donde Descartes apelará a la certeza moral. Este tipo de certeza será discutida cuando hablemos del argumento que Descartes ofrece para sostener la distinción mente-cuerpo apelando a la mejor explicación empírica. En este sentido, vale mencionar las restricciones, a las conclusiones metafísicas, de la física cartesiana, expresada en la teoría de los tres elementos, que puede interpretarse a Descartes como atomista corpuscularista, pues el contenido de la idea de sustancia extensa sirve de fundamento para reducir las explicaciones de los eventos naturales al movimiento, pues podemos dar cuenta de los procesos corpóreos sin necesidad de involucrar el entendimiento y la voluntad, dado que éstas rebasan el ámbito de las explicaciones mecanicistas, mientras que los procesos de nutrición y desarrollo del cuerpo humano, y el movimiento de los cuerpos pueden

demostrar que no hay posibilidad de que existan mentes extensas ni cuerpos inextensos. En este punto los comentaristas difieren en la manera de interpretar el argumento de la distinción entre mente y cuerpo. Algunos tratarán de demostrar que lo último se obtiene al distinguir los respectivos contenidos de ambas sustancias, mientras que otros piensan que no es así, que se necesita apelar a Dios para que puedan separarse las dos sustancias.⁴⁸ Presentemos el primer argumento de la distinción entre mente y cuerpo que se encuentra en la sexta meditación.

En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes.⁴⁹

Esta primera parte del argumento establece dos premisas, la primera es que Dios puede hacer todo lo que se percibe clara y distintamente, tal y como se perciba; la segunda es que sólo con percibir una cosa —propiedades x — distintas de otra cosa—

explicarse en términos de su cambio de posición, cantidad, y dirección, sin apelar a facultades misteriosas y cualidades confusas que, por el contrario, necesitan explicación. Aquí, hay que tener claro con qué noción de movimiento está trabajando nuestro autor, para él el movimiento se reduce a mero cambio de posición de los cuerpos. Por otra parte, su interés en la inmortalidad de la mente puede provenir por razones teológicas. Dios es un ser perfecto, como tal no es susceptible de modificaciones, por lo que no podemos decir que Dios posee la propiedad de ser extenso, y por tanto, tiene existencia infinita; el cuerpo humano parece dado que es extensión, pero el alma no debe ser extensa, dado que no parece y es inmortal.

⁴⁸ Es conveniente señalar, por motivos de la exposición, que Descartes menciona tres tipos de distinciones en las *Objeciones* y en los *Principios*. Mencionaremos los tres tipos de distinciones que aparecen en este último texto. La primera es la distinción *real* que existe entre dos sustancias, ésta es el argumento que distingue la mente y el cuerpo como dos sustancias. Descartes, R. *Principios de la Filosofía*, art. 60, pp, 57-58. La segunda es la distinción *modal* o *formal* y se aplica a la distinción entre la sustancia y sus modos; hay dos sentidos, uno es que puedo pensar la sustancia separada de sus modos y los modos separados de la sustancia, por ejemplo, la extensión puede pensarse separada de la figura y el movimiento y éstos puede pensarse separados de la extensión; el otro es la separación entre los modos, siguiendo con la extensión, puedo pensar por separado la figura del movimiento y el movimiento de la figura. Sin embargo, aunque pueda hacerlo, pensarlas por separado, los modos de la sustancia, y los modos entre ellos mismos, no se sigue que los modos existan aparte de la sustancia ni que un modo exista aparte de otro modo, pues no son sustancias; es decir, por definición no existen *per se*. En otras palabras, no se puede pensar que realmente son distintos la figura y el movimiento, ni mucho menos, pensar ambos modos distintos realmente de la sustancia. Descartes, R. *Principios de la Filosofía*, art. 61, pp, 58-59. La tercera es la distinción *intelectual* que se hace al pensar por separado los modos de aquella sustancia a la que pertenecen para poder tener una percepción clara y distinta de ambos, pues si no fuese así, no tendría un conocimiento de nada; por ejemplo, puedo pensar en un cuerpo dividido en partes, pero en esta percepción no logro distinguir que la extensión es una sustancia y que la divisibilidad es un modo de esta extensión. Descartes no usa el término intelectual, la traducción de los *Principios* que utilizo dice “Sobre la distinción que se hace por el pensamiento”. Descartes, R. *Principios de la Filosofía*, art. 62, pp, 59-60. Aunque no es clara la diferencia entre las dos últimas clases de distinción, creo importante mencionarlas porque ésta le permite a Descartes responder algunas objeciones, particularmente las hechas por Caterus. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, pp, 79-86.

⁴⁹ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p, 65.

propiedades *y*— es suficiente para concluir que una está separada de la otra. En las últimas líneas, Descartes excluye la posibilidad de que un poder desconocido en la mente, pueda estar involucrado en sus percepciones distintas, pero no importa si es la mente quien establece la distinción entre cuerpo y mente, puesto que al percibir ambas clara y distintamente, éstas pueden separarse por el poder de Dios.⁵⁰

Una objeción que se puede hacer al argumento anterior es decir que no sólo el pensamiento y la extensión son las percepciones claras y distintas en la mente, hay otras que puede percibirse de la misma manera, por ejemplo, que puedo percibir distintamente la figura del movimiento y el movimiento de la figura, y si Dios puede hacer todo lo que se perciba clara y distintamente tal y como se perciba, pueda seguirse que la figura está separada del movimiento, y que por tanto, ambas sean cosas distintas.⁵¹

Descartes contestaría que la distinción real sólo aplica a las sustancias y no a sus modos. Esta objeción estaría confundiendo entre una distinción real y una distinción modal o formal. Un modo no es un conocimiento completo, pues aunque puedan percibirse clara y distintamente varios modos, éstos por sí solos no nos proporcionan un conocimiento de lo que es una sustancia, los modos pueden pensarse separados, pero esto no implica que sean algo separados de la sustancia a la que pertenecen. El argumento sigue así:

Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar.⁵²

En esta parte del argumento se introduce una tercera premisa, la conclusión obtenida en la segunda meditación respecto del conocimiento cierto de la naturaleza de la mente. La suspensión del cuerpo nos permitió acceder a operaciones puras de la mente que evaden mecanismos similares a los comprendidos en las operaciones corporales.⁵³ Ahora una sombra parece oscurecer, pues Descartes sugiere la posibilidad de alguna

⁵⁰ Esta aseveración le permite distinguir que la distinción entre mente y cuerpo no es una distinción hecha por el pensamiento, y evitar que esta distinción sea ficticia.

⁵¹ Esta es la objeción de Caterus.

⁵² *Ibid.*, p. 66.

⁵³ Como dijimos, en la segunda meditación no puede obtenerse la distinción entre mente y cuerpo debido a que aún no se conoce con distinción la naturaleza de los cuerpos y porque sólo se habla de lo que se conoce con certeza, pero ahora esta premisa es importante porque ya se conoce con certeza que los cuerpos son esencialmente extensos.

facultad oculta, lo que significa que no conocemos completamente la mente.⁵⁴ Para que esta premisa tenga fuerza en el argumento, debemos agregar otra premisa que es obtenida en respuesta a la objeción de que, por el hecho de no percibir distintamente que otra cosa esté comprometida en la naturaleza de la mente se siga la exclusión de la corporalidad como no esencial a ella.

Presentemos la objeción diciendo que, por las limitaciones de la mente, no se puedan percibir distintamente otras propiedades que sean esenciales a la naturaleza de una cosa, por ejemplo, podemos percibir distintamente que la suma de los ángulos de cualquier triángulo sea igual a 180° , y no percibir que el área de un triángulo sea igual a la base por la altura dividida entre dos.⁵⁵ Dado esto, podemos estar en condiciones de afirmar que a) la naturaleza cierta del triángulo es que la suma de sus tres ángulos sea de 180° , y b) que el área obtenida de multiplicar la base por la altura dividida entre dos no pertenece a la naturaleza del triángulo, y por tanto, que es distinta.

La objeción cuestiona que de no percibir con certeza otras propiedades de la mente, por ejemplo, la sensación y la imaginación, o si se prefiere, percibir con certeza sólo algunas propiedades de la mente, el entendimiento y la voluntad, no podemos dar el salto para establecer la distinción real entre mente y cuerpo, sino que sólo podemos afirmar que existen operaciones específicas de la mente. En el caso del triángulo, el no percibir que su área sea igual a la base por la altura dividida entre dos, no puedo concluir que esta operación matemática no le es esencial al triángulo; si esto puede aplicarse al argumento cartesiano, no tener conocimiento cierto del cuerpo, no asegura que éste no sea esencial para la mente, por lo que el argumento resulta inválido.

Descartes contestaría que estamos confundiendo entre conocimiento completo y conocimiento exhaustivo.⁵⁶ Él apela a que no se necesita conocer todas y cada una de las propiedades de las cosas para determinar su esencia, sino que sólo se necesita conocer la propiedad(es) esencial(es) de las cosas, aquello sin el cual no pueden pensarse ni pueden existir. ¿Cómo se hace esto? Dios viene en nuestro auxilio. Dado que Dios puede hacer que aquello que perciba clara y distintamente sea tal y como se perciba, basta con percibir lo que es suficiente para no comprometer su existencia y su conocimiento cierto; aun si él puede crear otros atributos que no hemos percibido o que

⁵⁴ Descartes dice en la sexta meditación: “Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependieran de mi voluntad, no pensé que de ello concluirse que procedían de cosas diferentes de mí mismo, puesto que acaso puede hallarse en mí cierta facultad (bien que desconocida para mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca”. *Ibid.*, p, 65.

⁵⁵ Esta objeción es de Arnauld, aunque no en los mismos términos.

⁵⁶ Ver las cuartas objeciones.

nunca percibiremos, sólo basta con percibir aquella propiedad que permita afirmar que se está ante una cosa completa, esto es, que al prescindir de esa propiedad no puede conocerse con certeza lo que sea una cosa dada, o si se prefiere, esta propiedad es la única que puede conocerse con certeza. Esto permite afirmar que no necesito conocer la mente exhaustivamente, es suficiente conocer “aquello que no puede separarse” de ella, o lo que es lo mismo, aquello que subsiste con certeza y que es inmune a la suspensión de la existencia.

En esta respuesta, Descartes pasa del conocimiento completo de una cosa al conocimiento de una cosa completa. La mente es una cosa completa que puedo conocer clara y distintamente, dado que puedo subsistir sólo con ella, caso contrario es el conocimiento del cuerpo, pues éste no es inmune a la suspensión de la existencia. Entonces, el argumento puede formularse de la siguiente manera: hay propiedades de la mente que son percibidas clara y distintamente, lo que puede percibirse clara y distintamente necesariamente pertenece a una cosa completa. Lo siguiente es tener una percepción clara y distinta de las propiedades esenciales del cuerpo y mostrar que ambas propiedades, las de la mente y las del cuerpo, son diferentes y no puede haber ninguna relación entre ellas.

Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él.⁵⁷

En este pasaje podemos obtener la premisa que hace falta. La segunda meditación ha mostrado operaciones mentales que no comparten la misma naturaleza de ninguna operación corporal, y se propuso que la noción de extensión puede absorber la realidad de los cuerpos físicos; en la quinta meditación se demuestra, según Descartes, que la naturaleza de los cuerpos sólo puede conocerse con certeza si ésta se asemeja a la idea de cuerpo geométrico, esto es, si se reduce la materia a la idea de extensión. La garantía es Dios. Él hace posible que la idea de extensión contenida en mi cabeza se asemeje a los cuerpos situados fuera de mí, si por su poder puede crearlo todo, incluso que lo que perciba clara y distintamente exista tal y como lo percibo, así, si puedo percibir con

⁵⁷ *Ibid.*, p. 66.

distinción la naturaleza de los cuerpos como mera extensión, puede que Dios haya creado la materia sólo como una cosa extensa.

Una vez que el cuerpo es reducido a extensión, se pueden comparar sus diversas propiedades con aquellas propiedades que pertenecen a la mente, y puesto que ninguna de la primera se encuentra en la última, son distintas, es decir, dado que el cuerpo no contiene entendimiento ni voluntad y la mente no contiene figura ni magnitud, etc., la mente y el cuerpo son distintos. Ahora, puesto que las propiedades que posee la mente son suficientes para establecer que ésta es una cosa completa y que como tal puede existir aparte del cuerpo, y si las propiedades que posee el cuerpo son suficientes para establecer que éste es una cosa completa y que como tal puede existir aparte, la conclusión que se sigue es que la mente es una cosa completa distinta del cuerpo, dado esto, la mente puede existir separada del cuerpo: es una sustancia distinta.

¿Hasta dónde se puede sostener la conclusión de que mente y cuerpo son distintos, y que la mente puede existir separada del cuerpo, y así sobrevivir a la descomposición del cuerpo? Una posible respuesta es ver hasta dónde el argumento descansa en la validación divina. Hay dos maneras de interpretar la validez divina de la percepción clara y distinta, una es diciendo que Dios lo único que hace es que las percepciones claras y distintas son guías confiables para el conocimiento de la realidad, por tanto la distinción se establece por las distintas percepciones de la mente y el cuerpo; la otra es que Dios es la premisa fundamental en el argumento, esto es, que las percepciones *per se* no son suficientes para establecer la distinción, sino que la distinción sólo puede establecerse por el poder de Dios. Esta última alternativa nos sometería a probar que Dios existe y que él puede hacer todo, y algo más, que su generosidad no está en conflicto con su omnipotencia, es decir, que su poder sea limitado por su buena voluntad. No veremos las objeciones a las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, creo que es inevitable escapar del círculo cartesiano. Optemos por la otra alternativa interpretativa.

En la segunda meditación Descartes percibe que él es una mente, pero no que él sea solamente una mente, aquí el papel de Dios no es demasiado fuerte, e incluso si hay o no un Dios todopoderoso que sea incluso capaz de engañarlo, él puede afirmar con certeza que existe, aunque aún no conoce si este modo de existencia no tiene un correlato corporal. Si se parte de esta formulación débil, la única opción para concluir la distinción entre mente y cuerpo es probar que no hay posibilidad de relacionar el concepto de extensión con el concepto de mente. Hay que aclarar, no se trata de probar

que la mente carece de extensión, eso se asegura en la segunda meditación, sino que carecemos de una prueba suficiente que relacione la extensión con la mente, por ejemplo, que el entendimiento y la voluntad no se deriven de movimientos corporales.

Según Steven Warner la empresa fracasa. Dios sólo valida las percepciones claras y distintas como criterio de certeza, pero no sus contenidos, es decir, la mente puede errar al distinguir los contenidos de sus percepciones, creyendo que la extensión no se relaciona con la mente.⁵⁸

En la sexta meditación, Descartes ofrece otro argumento para distinguir la mente del cuerpo. Steven Wagner lo denomina “argumento de divisibilidad”.

Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y entera. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc.⁵⁹

El argumento de divisibilidad distingue la naturaleza de las sustancias en la manera en que son percibidas. La percepción de la mente es inmediata, y no parece revelar partes. El acceso a la mente en la segunda meditación es por medio de una introspección, primero se accede a los contenidos mentales —ideas, sensaciones, imágenes—, pero después se cae en cuenta de que poseemos una facultad, el entendimiento. El entendimiento no revela partes en su operatividad, por el contrario, el cuerpo humano parece operar en partes, esto es, los órganos corporales tienen una operación determinada, y la suma de estas operaciones es, propiamente dicha, la operación total del cuerpo humano. Alguien puede objetar que, partiendo de la operación particular de cada órgano del cuerpo humano, un órgano altamente especializado puede realizar una operación única. Si aceptamos esto, podemos encontrar consistente que el

⁵⁸ Sigo la línea interpretativa de Steven Warner en su artículo “Descartes’s Arguments for Mind-Body Distinctness” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Vol III, pp, 150-167.

⁵⁹ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p, 71. Descartes parte de la percepción de la mente, al parecer él no encuentra partes en esta percepción, y esto le permite afirmar que la mente no cambia, además si no está compuesta por partes, ella no puede perecer por descomposición, cosa que ocurre con el cuerpo humano, pues si la mente fuese el resultado de mecanismos corporales complejos, al perecer el cuerpo humano, la mente perecería junto con él, pero no es así, la mente es inmortal. Al hablar de inmortalidad, Descartes puede estar pensando en razones no sólo teológicas para dar cuenta de la corrupción de los cuerpos de los seres vivos, es decir, si la mente no perece con el cuerpo humano, ella no lo mantiene vivo, siendo así, la vida es definida como mero movimiento entre partes de materia, dado esto, la explicación de la creación y corrupción de los cuerpos de los seres vivos se reduce en términos mecanicistas.

entendimiento puro puede ser una operación que no contiene partes, pero que es el resultado de una parte del cuerpo humano, a saber, el cerebro. Descartes dice:

Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes.⁶⁰

Hay un aspecto importante. El pasaje nos revela la naturaleza divisible del cuerpo humano; una vez que cualquier cuerpo físico ha sido reducido a cuerpo geométrico, es necesariamente divisible. Pensemos que esta división se refiere a la operatividad del cuerpo humano. En este sentido, la distinción que puedo concluir es que la percepción de nuestra operación pura del entendimiento es única e indivisible, distinta a la operación del cuerpo humano, éste está compuesto por micro-operaciones.⁶¹

La salida, otra vez es Dios. Dios puede hacer que lo que se perciba clara y distintamente sea tal y como se percibe; si percibimos que los cuerpos físicos por naturaleza tienen partes que operan por separado y la mente no opera por partes, entonces, por su poder, él puede separar dos cosas, no sólo operativamente. Dios es la garantía para excluir la posible existencia de cuerpos indivisibles, no sólo por nuestra carencia en concebirlo, sino por poder divino. Sin embargo, nuevamente nos tenemos que enfrentar al problema del círculo cartesiano y de las pruebas para demostrar la existencia de Dios.

Para terminar. El argumento de divisibilidad, al igual que el argumento epistemológico, puede minimizar el peso en el poder divino. Si nos quedamos sólo con la percepción de la mente en la segunda meditación, la percepción de la naturaleza de la operación mental puede no revelar partes, pero aún es posible que esta operación sea el producto de un trozo de materia; una operación mental indivisible es consistente con un

⁶⁰ *Ibid.*, p, 71-72.

⁶¹ Para los propósitos cartesianos, debe tenerse en cuenta que nuestro autor está trabajando con la tercera definición de sustancia contenida en la *Sinopsis de las Meditaciones*: “[...] y en segundo lugar, para advertir que el cuerpo, tomado en general, es una substancia, y por ello tampoco perece, pero el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, está formado y compuesto por cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes, mientras que el alma humana no está compuesta así de accidentes, sino que es una substancia pura. Pues aunque todo sus accidentes cambien (como cuando concibe ciertas cosas, quiere otras, siente otras, etc.) sigue siendo, no obstante, la misma alma, mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo, por el solo hecho de cambiar la figura de algunas de sus partes; de donde se sigue que el cuerpo humano puede fácilmente perecer, pero el espíritu o alma del hombre (no distingo entre ambos) es por naturaleza inmortal”. Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, pp, 14-15.

cuerpo divisible.⁶² Las *Meditaciones* es una reflexión de lo que podemos concebir, en este contexto, sólo tenemos que la mente es una sustancia única e indivisible y que el cuerpo humano es una sustancia divisible, por su parte Dios es la garantía que hace de la percepción clara y distinta un criterio de certeza, sin embargo, queda abierta la posibilidad que en este ejercicio de reflexión, la mente se equivoque al distinguir los contenidos de sus ideas.

El problema de la unión entre mente y cuerpo

Los argumentos ofrecidos por Descartes para demostrar la distinción entre mente y cuerpo nos plantean un problema epistemológico, esto es, pensar el cuerpo en términos de extensión justifica una explicación mecanicista de los procesos orgánicos, y para estudiar la mente necesitamos apelar a una explicación intencional. Para resolver este problema tenemos dos salidas, podemos elaborar una explicación paralela e interaccionista, o bien, una reducción explicativa, cuando debemos dar cuenta de procesos que involucran propiedades mentales y orgánicas, por ejemplo, las sensaciones, la percepción, la memoria, y las emociones y sentimientos. Esta sección trata con este tema al presentar la respuesta cartesiana ante el problema de la unión entre mente y cuerpo.

En la sexta meditación se encuentran dos afirmaciones que parecen estar en conflicto. La primera afirmación aparece después del primer argumento para distinguir la mente del cuerpo, Descartes dice que la naturaleza le enseña que él está unido a su cuerpo, pero no como un piloto en su navío, dado que si esto fuese el caso, cuando el cuerpo sufriera algún daño, él sólo lo percibiría sin verse afectado, pero esto no es así, pues la mente percibe diversas sensaciones que la hacen padecer, por ejemplo, ella siente dolor al ser impactado por un objeto externo, siendo así, mente y cuerpo deben estar unidos íntimamente. La segunda afirmación aparece después del argumento de divisibilidad, Descartes dice que la mente no es afectada por todas las partes del cuerpo sino sólo inmediatamente por el cerebro, o mejor dicho, por una parte de éste. Así, que la mente está unida al cuerpo no implica que ella interactúe con cada una de sus partes, sino sólo con una de ellas.

⁶² Cottingham lo dice de esta manera: “[...] el argumento de la divisibilidad de Descartes permanece defectuoso, pues, aunque se acepte la unidad e indivisibilidad de la conciencia, continúa siendo posible que la conciencia sea una (única e indivisible) propiedad de un sistema físico. Y si aquello que piensa es una cosa física (un cerebro, un sistema nervioso o tal vez una persona completa), entonces, aunque el atributo de la conciencia o del pensar sea en cierto sentido indivisible, la cosa que piensa será, por supuesto divisible, como cualquier otra entidad física.” Cottingham, John. *Descartes*, p. 181.

El problema de la unión entre mente y cuerpo demanda demostrar con claridad y distinción cómo ambas sustancias “*componen*” una unidad, haciendo posible su interacción.⁶³ Descartes dice que nosotros poseemos tres nociones comunes, a saber, la noción de la cosa que piensa, la noción de la cosa extensa y la noción de su unión sustancial. Con base en esto, nuestro autor declara incognoscible la unión sustancial entre mente y cuerpo porque para conocer cualquier noción común, ésta necesita descomponerse en sus elementos más simples, pero esto es imposible, al menos para el entendimiento puro; lo único que queda es apelar a experiencia, es decir, nuestras sensaciones son la manera de conocer que la mente y el cuerpo están unidos, entremezclados uno con el otro.⁶⁴

La estrategia anterior no libra del todo a nuestro autor, así, Descartes hace un intento por explicar la unión sustancial haciendo referencia a tres analogías, la primera trabaja la relación de la mano respecto del resto del cuerpo, la segunda toma los huesos y la carne respecto del mismo animal, y la tercera lo hace con la gravedad y su efecto en los cuerpos.

La primera analogía no es clara, porque la unión de la mano y del resto del cuerpo se da por compartir la misma naturaleza, y mente y cuerpo no tienen la misma naturaleza:

Y así como quien dijese que el brazo de un hombre es una sustancia realmente distinta del resto del cuerpo, no por ello negaría que pertenece el brazo a la esencia del hombre entero, y tampoco quien dice que el brazo pertenece a la esencia del hombre entero quiere dar a entender que no puede subsistir por sí, del mismo modo, no creo haber probado demasiado, al mostrar que el espíritu puede darse sin el cuerpo, ni haber dicho demasiado poco, al afirmar que le está substancialmente unido; porque esta unión sustancial no impide que se pueda tener una idea clara y distinta del concepto de espíritu como una cosa completa.⁶⁵

El argumento intenta establecer un relativo concepto de sustancia, pues la mano puede concebirse como una sustancia tomada por sí sola, aunque en relación al cuerpo es una sustancia incompleta. Esto permite decir que por separado, mente y cuerpo, pueden concebirse como sustancias completas, y en relación al hombre como sustancias

⁶³ En lo que sigue discutiremos el problema de la unión sustancial, y dejaremos el problema de su interacción cuando presentemos la explicación mecanicista del cuerpo humano.

⁶⁴ Está bien, hacer uso del sentido común diciendo que en la experiencia cotidiana constatamos que la mente y el cuerpo componen una unidad puede calmar algunas objeciones, pero no se explica cómo se da la unión. Si esto es así, la noción de la unión sustancial no es, después de todo, una noción común, ni tiene el mismo status que las otras nociones que mencionamos arriba. Para algunos detalles al respecto léase el siguiente artículo: Radner, D. “Descartes’s Notion of the Union of Mind and Body” en *Rene Descartes. Critical Assessments*. Vol. III, pp, 277-288.

⁶⁵ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p, 185.

incompletas. Si la “[...] noción de sustancia es tal, que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, sin el curso de ninguna otra sustancia [...]”,⁶⁶ la analogía fracasa, pues no puedo imaginar una mano existiendo sin un brazo. Además, no explica demasiado el punto de la co-extensión entre mente y cuerpo, pues la mano no se dice que esté en todo el cuerpo, sólo es una parte. La segunda analogía introduce un conflicto con la noción común de la unión sustancial, nuestro autor dice lo siguiente:

Debe notarse que aquellas cosas de las que tenemos diferentes ideas pueden ser tomadas por una sola cosa por dos modos, a saber: o bien con unidad e identidad de naturaleza, o bien tan sólo con unidad de composición. Así por ejemplo, es muy cierto que la idea de figura no es la misma que la de movimiento [...] Y, con todo, concebimos muy bien que la misma sustancia a la que conviene la figura sea capaz de movimiento, de manera que poseer figura y ser móvil son una misma cosa, con unidad de naturaleza [...] Más no sucede lo propio con la sustancia que consideramos bajo la forma de hueso, y la que consideramos bajo la forma de carne: ello hace que no podamos tomarlos por una sola y misma cosa con unidad de naturaleza, sino sólo con unidad de composición, en cuanto que es un mismo animal quien tiene carne y huesos.⁶⁷

La unión de los huesos y la carne forman una unión por composición, aunque sean de naturaleza distinta, no obstante, la explicación de la unión entre hueso y carne descansa en una explicación mecanicista que establece una continuidad entre huesos y carne, caso que no ocurre con la unión entre mente y cuerpo. Por otra parte, Descartes ha dicho que una noción común no puede estudiarse dado que se necesita descomponerse en las partes que la integran, siguiendo la analogía, la unión “animal” que forman por composición los huesos y la carne, puede estudiarse si separamos lo que son cada uno de sus partes, siendo así, la noción de unión sustancial no es una noción común después de todo.

Veamos, entonces, la última analogía que establece Descartes con la gravedad para explicar la unión sustancial entre mente y cuerpo, y que algunos comentaristas han usado a favor suyo. En las respuestas de las sextas objeciones, después de escribir que la mente puede, en algún sentido, entenderse como una cualidad del cuerpo, nos dice:

Y aún concibiendo yo que el peso está repartido por todo el cuerpo pesado, no le atribuía, sin embargo, el mismo género de extensión que constituye la naturaleza del cuerpo...; y yo pensaba que había tanto peso en una masa de oro o de algún otro metal, de un pie de longitud, como el que había en una pieza de madera de diez pies de larga; y hasta estimaba que todo ese peso podía contenerse en un punto matemático. E incluso cuando dicho peso se hallara extendido así por todo el

⁶⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 324.

cuerpo, yo veía que podía ejercer toda su fuerza en cada una de sus partes, porque, fuese cual fuese el modo en que dicho cuerpo estuviera colgado de una cuerda, tiraba de ella con todo su peso, como si ésta se hubiera encerrado en la parte que tocaba la cuerda. Y, en verdad, tampoco concibo hoy que el espíritu se halle extendido de otro modo por el cuerpo, cuando lo pienso como estando, a la vez, todo entero en el todo y en cada parte.⁶⁸

En este pasaje hay que destacar dos cosas. La primera, la gravedad pese a considerarse como una cualidad del cuerpo, no comparte con él la misma naturaleza, y por tanto, es distinta y puede existir separada, así, esta analogía encuentra un punto en común entre la gravedad y la mente. La segunda, dado la semejanza entre la gravedad y la mente, podemos entender la “extensión de la mente en la totalidad del cuerpo y el ejercicio de sus funciones en una de sus partes”, pues la gravedad, aunque atrae a todo el objeto hacia la tierra, sólo afecta inmediatamente una parte de dicho objeto.

Hasta aquí el argumento parece ir bien, la mente está en todo el cuerpo y ejerce sus funciones en una parte tal y como lo hace la gravedad.⁶⁹ Aunque puede haber un inconveniente, a saber, la gravedad es co-extensiva con el cuerpo. En otras palabras, necesita haber una co-extensión entre estados particulares de la mente y estados particulares del cuerpo, dado que la gravedad puede ejercer su fuerza en cada una de las partes del cuerpo, caso que no ocurre con la mente, ésta sólo puede ejercer su función en una parte exclusiva.⁷⁰

Veamos. Los estados particulares de la mente no son co-extensivos con los estados particulares del cuerpo, esto es, un dolor sentido *como si* estuviera en la mano no es co-extensivo con un movimiento particular que afecta la mano, pues puede que el movimiento que desencadena la sensación de dolor en la mente, haya comenzado en puntos intermedios que pueden localizarse desde la mano hasta el cerebro.⁷¹ Así, el dolor *como si* estuviera en la mano pudo originarse no sólo en la mano sino, por ejemplo, en la parte del cerebro encargada de la memoria o en terminaciones nerviosas

⁶⁸ *Ibid.*, p. 337.

⁶⁹ Algunos comentaristas sostienen que Descartes no descarta por completo la noción de forma-materia, dado que la crítica está dirigida a trasladar propiedades del alma hacia los cuerpos como un modelo explicativo, caso que no aplica al hombre. Entonces Descartes sólo está reteniendo la noción de forma en el hombre. Ver el artículo de Paul Hoffman “The Unity of Descartes’s Man” en *René Descartes Critical Assessment*. Vol. III, p. 168-192.

⁷⁰ Ahora si Descartes retiene la noción de forma-materia sólo en el caso del hombre, otra objeción es que este compuesto es una sustancia, y no distintas sustancias. Algo más, el compuesto forma-materia es considerado un ser *per se* y no un ser *per accidens*. Como veremos más adelante, entendido de esta manera, el compuesto mente-cuerpo es considerado un ser *per accidens*. Lo que significa que no existe seres humanos, sólo mentes unidas accidentalmente con pedazos de materia: nuestro cuerpo no es nuestro o es nuestro fortuitamente.

⁷¹ Recuérdese aquí el caso del miembro fantasma. Ver sexta meditación.

distantes de la mano. La única alternativa que queda para salir de este problema es apelar al poder divino, esto es, que Dios haya instituido naturalmente que ciertos estados de la mente, la idea de dolor, se presenten seguidos a ciertos estados del cuerpo, movimiento rápidos en el cerebro, por ejemplo; no obstante, Dios no determina que cuando se presente un estado en particular de la mente necesariamente sea seguido un estado del cuerpo, es decir, la institución natural no establece que cuando tenga dolor, el cuerpo está reaccionado ante un estímulo que lo lastima, sino puede estar reaccionado a un estímulo que le es placentero,⁷² por tanto, esta correspondencia es azarosa. Entonces tenemos que el hombre es un ser *per accidens*, y no ser *per se*.

El problema de la unión de la mente con la totalidad del cuerpo no es el único problema a que Descartes se enfrenta, aún tiene que explicar cómo la mente puede ejercer sus funciones en una única parte del cuerpo, a pesar de estar entremezclada con todas sus partes. Éste es el problema de la interacción mente-cuerpo.⁷³ En las *Pasiones del Alma*, Descartes dice que la mente ejerce sus funciones en una pequeña parte del cuerpo ubicada en el cerebro:

Es necesario también saber que, aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, hay sin embargo en él alguna parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las otras... Pero, examinando la cuestión con cuidado, me parece haber evidentemente reconocido que la parte del cuerpo en que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es, en modo alguno, el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es cierta glándula muy pequeña, situada en medio de su substancia, y de tal manera suspendida encima del conducto por donde los espíritus de sus cavidades anteriores tienen comunicación con los de la posterior, que los menores movimientos en ella pueden mucho para *cambiar el curso de estos espíritus*. Y, recíprocamente, que los menores cambios que suceden en el curso de los espíritus pueden mucho para cambiar los movimientos de esta glándula.⁷⁴

Descartes escoge la glándula pineal situada en el cerebro según la ubicación y anatomía de esta glándula, ésta se encuentra a la mitad del cerebro, suspendida por

⁷² Estoy pensando en aquellos sujetos que se lastiman para sentir placer. Además si estados particulares de la mente estuviesen instituidos naturalmente con algunos estados del cuerpo, sería demasiado difícil hacer una reprogramación de *Las pasiones*, empresa que Descartes parece proponer en *Las pasiones*, pues la institución natural es obra del poder divino.

⁷³ Podemos objetar la salida que algunos comentadores intentan al establecer que la relación no es causal sino semántica. Si fuese el caso, la mente sólo interpreta los movimientos de la glándula pineal, pero no la mueve. Puede decirse en contra que podemos mover la mano, si lo pensamos. Es cierto, pero ¿cómo sabemos que realmente un pensamiento mueve una parte del cuerpo? Podemos decir que sólo pensamos en mover la mano, pero quien la mueve es el cerebro. El cerebro siempre está siendo estimulado por los órganos de los sentidos, el movimiento de la mano depende de cómo el cerebro controle su información, lo única que hace la mente es interpretar la decisión del cerebro.

⁷⁴ Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*, art. 31, p. 127.

encima de los conductos por donde fluyen los espíritus animales; así, el menor movimiento que ejerza, la mente o los espíritus, es capaz de transmitir ese movimiento hacia cualquier lado de la interacción. Aquí cabe aclarar lo siguiente. La glándula pineal no es la causa del movimiento que afecta la mente; el movimiento que provoca una sensación es causado por los espíritus animales. Tampoco podemos decir que la mente mueve directamente el cuerpo a través de esta glándula, la mente mueve la glándula y ésta a su vez mueve los espíritus animales, y éstos son la causa del movimiento corporal.

La glándula pineal es, entonces, un “puente” entre la mente y el cuerpo, el lugar donde confluyen los dos tipos de movimientos, el mental y el fisiológico, que pertenecen al hombre. Si esto es así, la función de la glándula pineal en la interacción mente-cuerpo puede sugerir que su estructura posiblemente pueda estar constituida de tal manera que entremezcla las propiedades esenciales de la mente y del cuerpo,⁷⁵ dado que el movimiento que entra en contacto con ella, al transmitirse hacia la mente o el cuerpo, es un movimiento distinto, según sea el caso. En otras palabras, el *input* que la glándula pineal recibe, sea mental o corporal, causa un *output* distinto, un acto intencional cambia a un movimiento fisiológico, esta función de la glándula sería lo que permite la interacción entre ambas sustancias.⁷⁶

Descartes da algunas razones por las cuales la glándula pineal es apropiada para que la mente ejerza sus funciones, la más importante es que, al parecer, esta glándula no es doble en el cerebro y su estructura es simple, y esto permite que la impresión de un objeto, que es doble, sea unida en esta glándula, para que la mente pueda tener una idea en un determinado momento del objeto que impacta nuestros sentidos, ya que si no fuera de esta manera, la mente formaría dos ideas del objeto al mismo tiempo, y éste no es el caso.⁷⁷ Esta elección de la glándula pineal como el lugar donde la mente ejerce sus funciones, trae consigo, por un lado, una excepción en la explicación mecanicista de la naturaleza pues la glándula no se movería causalmente, su movimiento sería

⁷⁵ Recuérdese que la fisiología cartesiana subordina función a estructura.

⁷⁶ Siendo la glándula pineal una parte del cuerpo, se abre el camino para sostener que, aunque la mente ejecute operaciones (el entendimiento y la voluntad) con propiedades distintas a la mayoría de las operaciones corporales, al final, tales operaciones pueden ser el resultado de procesos corporales demasiados complejos. Este argumento no cambia al negar que la glándula pineal pueda no cumplir las condiciones que Descartes le asigna y su función en el cerebro, pues el argumento puede aplicarse a la corteza cerebral. Las lesiones en esta zona del cerebro presentan que determinadas funciones atribuidas a la mente no puede aparecer, o verse disminuidas. Una interesante discusión con respecto a este tema la encontramos en el siguiente texto: Damasio, A. *El Error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*.

⁷⁷ Ver el artículo 32 de las *Pasiones*, p, 128.

intencional; por el otro, un inconveniente para establecer cómo la mente transmite movimiento a la glándula pineal, dado que de nuevo se presenta un hueco explicativo donde la explicación no avance y se camina en un círculo.⁷⁸

Veamos. Es conveniente señalar que Descartes está trabajando con el argumento de indivisibilidad de la mente cuando trata de demostrar la interacción entre mente y cuerpo. En una carta a Plempius,⁷⁹ Descartes escribe que la indivisibilidad de la mente es la clave para excluir que la totalidad del cuerpo humano, el cerebro y el corazón sean el lugar donde se localiza la mente. Sus trabajos anatómicos son relevantes en este contexto. Cuando partimos el corazón de cualquier animal que acaba de morir, dice Descartes, podemos observar que éste sigue latiendo, lo que significa que lo que mueve el corazón está contenido en cada una de sus partes, y es divisible, dado esto, la mente no puede localizarse en, ni mover el corazón, pues ella es indivisible.

Ahora, si la mente es indivisible, y no ejerce todas sus funciones en la totalidad del cuerpo, ¿cómo es posible que ejerza sus funciones más particularmente en la glándula pineal? La respuesta debe, por lo menos, satisfacer dos puntos básicos, por un lado, se necesita que una parte del cuerpo sea simple para que la mente pueda ejercer sus funciones, por el otro, que el ejercicio de las funciones de la mente no afecte inmediatamente la totalidad del cuerpo humano.

El primer punto trae restricciones, como se mencionó arriba, a la explicación mecanicista cartesiana, pues la mente siendo inmaterial e indivisible, necesita mover la totalidad de algo material, lo cual no encaja con la explicación mecanicista del movimiento de los cuerpos. El movimiento de los cuerpos es explicado por micro-interacciones de las partes pequeñas que los constituyen, siendo la glándula pineal una parte de materia, sus movimientos deben explicarse por los movimientos de sus respectivas partes.

Para no contradecir el principio del movimiento corporal, la mente debe interactuar en cada una de las partes de esta glándula a la vez, siendo así, la mente ejerce sus funciones en todas las partes que estructuran la glándula al mismo tiempo. Podemos optar por otro camino, a saber, que la mente sólo ejerza su función en una parte de la glándula pineal, esto abre el problema de la localización de la mente, pues siendo la

⁷⁸ Para este tema puede leerse el artículo de Stephen Voss "Simplicity and the Seat of the Soul" en *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, p, 128-141.

⁷⁹ Ver carta a Plempius del 15 de febrero de 1683. Citada en Stephen Voss "Simplicity and the Seat of the Soul". *Ibid.*, p, 129.

materia divisible indeterminadamente por naturaleza, ¿cuál es el lugar real dónde la mente ejerce sus funciones?

Para evitar este retroceso hacia el infinito, la única alternativa es que sólo en el caso de la glándula pineal, el movimiento debe determinarse por la totalidad de las partes que la integran, y no por una secuencia lineal de sus partes, esto puede entenderse, o bien, como si esta glándula fuese una parte de materia indivisible, o bien, como si las partes que constituyen a la glándula se movieran al unísono, sin interactuar. Aunque si esto es el caso, se abre la posibilidad de que la mente indivisible pertenezca a un pedazo de materia indivisible, por tanto, no hay distinción entre mente y cuerpo.⁸⁰

Ahora, parece haber poca garantía para establecer que un movimiento particular de la mente termine en un movimiento particular del cuerpo, es decir, del que yo desee levantar mi brazo, no sigue que el brazo se levante, y si lo hago, no hay evidencia suficiente para sostener que el deseo de levantar el brazo es la causa para levantarlo, puesto que puede que el levantamiento del brazo haya sido el resultado de movimientos particulares de mi propio cuerpo.

Seamos un poco más explícitos. En la cadena de interacciones que van desde la mente hasta la parte del cuerpo movida, digamos un dedo, puede presentarse un cambio en la dirección y velocidad de los espíritus animales; la glándula pineal está impelida por movimientos internos del cuerpo humano —sensaciones de hambre, sed, dolor, entre otras—, además, recibe información constante del ambiente, al ser impactada por cuerpos externos —pequeños corpúsculos que chocan con los cinco sentidos—, así, tenemos que la mente no puede asegurar que pueda mover la parte del cuerpo deseada, por tanto, el movimiento resulta un azar.⁸¹

Hasta aquí, hemos discutido algunos problemas que surgen de la posible unión e interacción entre mente y cuerpo, para nuestros propósitos, nos interesa discutir esta herencia cartesiana en relación con el proceso psicosomático, y antes de presentar las

⁸⁰ Una de las premisas en el argumento epistemológico que permite separar conceptualmente la mente del cuerpo establece que debo percibir clara y distintamente un atributo en una sustancia, y que este atributo no se encuentre contenido en la idea que percibo clara y distintamente de la otra sustancia.

⁸¹ Steven Wagner presenta una propuesta para salvar el vacío explicativo del problema mente-cuerpo, pues para este autor su interacción no puede explicarse si se parte de la naturaleza de ambas sustancias; Wagner encuentra la solución diciendo que la unión mente-cuerpo se da a nivel de la existencia, mente y cuerpo están unidos porque su existencia depende del poder divino. No discutiremos esta propuesta, porque la herencia cartesiana de la fragmentación corporal compromete los distintos procesos de lo mental y lo corporal, y aunque podamos defender que ambas sustancias están unidas porque existen así, la discusión de su interacción continúa siendo un callejón epistemológico sin salida porque justo el problema reside en las distintas naturalezas de sus respectivos procesos. Para ver la propuesta de Wagner puede leerse su artículo “Mind-Body Interaction in Descartes” en *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, *Ibid.*, pp, 115-127.

respectivas defensas por parte de algunos comentaristas a dicho proceso, es conveniente hablar cómo el mecanicismo cartesiano estudia al cuerpo humano, pues la noción de movimiento cartesiano juega un papel crucial en las propuestas explicativas del desarrollo, funcionamiento, y las pasiones de nuestro cuerpo, estableciendo el modelo epistemológico vigente hoy día de lo corporal.

EL CUERPO HUMANO EN EL MECANICISMO CARTESIANO

El proyecto cartesiano está pensado para establecer en lo conceptual y lo empírico un modelo de conocimiento que permita alcanzar la certeza. En las *Meditaciones* nuestro autor nos propone una certeza metafísica por medio de una reflexión que sólo contempla el contenido de nuestras ideas. En su investigación empírica no sucede así, en este nivel de la empresa cartesiana debemos apelar a una certeza moral. Lo interesante para nosotros es tratar de articular como la distinción conceptual entre las ideas de mente y cuerpo son el punto de partida para establecer una explicación mecanicista en la investigación empírica del cuerpo humano. El modelo mecanicista cartesiano intenta superar la propuesta vitalista, articulada por los discursos galénico y aristotélico, al proponer una explicación de los procesos orgánicos de tipo autómatas que tiene como objetivo excluir toda referencia a causas finales y eliminar toda noción de facultad o virtud interna atribuida al cuerpo humano. En este sentido, la discusión de la función del corazón y la circulación de la sangre adquiere relevancia, porque Descartes piensa que al explicar el funcionamiento del corazón sin invocar un poder oculto, por un lado, y afirmando que el corazón no es la residencia de las emociones, por el otro, se abre la puerta para demandar otro tipo de explicación que de cuenta de los procesos de la mente.

Primero mostraremos cómo Descartes intenta establecer la distinción mente-cuerpo por medio de argumentos a la mejor explicación empírica, esto es, al especificar las operaciones puras de la mente vemos que las explicaciones mecanicistas de los procesos orgánicos no son suficientes para dar cuenta del entendimiento y la voluntad. Descartes recurrirá a la riqueza semántica del lenguaje para justificar esta distinción. Seguiremos con la discusión Harvey-Descartes, nos interesa destacar cómo nuestro autor puede dar, según él, una mejor explicación del funcionamiento del corazón y circulación de la sangre; al contar con la misma evidencia empírica, Descartes aplica su criterio de claridad y distinción para rechazar cualquier tipo de explicación que haga referencias a nociones oscuras. Después presentaremos el valor explicativo de la noción de movimiento para entender el desarrollo del cuerpo humano, nos interesa mostrar cómo Descartes automatiza los procesos orgánicos, esto es, una vez que se forman los órganos, su función y su estructura está determinada por la interacción entre pequeñas partículas de materia que se diferencian según su tamaño y velocidad. Esto nos permite

entender que el deterioro funcional y estructural de cualquier órgano tiene su causa en un desgaste de sus partes a través del tiempo, o por la interacción de otros cuerpos.

Por último, discutiremos la propuesta explicativa de las pasiones que nos ofrece nuestro autor, por un lado, para mostrar la reducción de lo emocional a mecanismos neurofisiológicos y contenidos mentales, y por el otro, una vez hecha esta reducción, señalar cómo las emociones pierden valor explicativo; con el fin de mostrar los límites del modelo cartesiano para entender el proceso psicosomático; veremos cómo puede elaborarse y qué tipo de explicación se derivan desde este modelo de conocimiento.

El capítulo se divide en cinco secciones, en la primera sección presentamos un argumento adicional al dualismo sustancial que surge de las investigaciones empíricas cartesianas; es de interés, porque algunos autores pueden aceptar que aunque los argumentos metafísicos del dualismo sustancial no prueban la distinción entre mente y cuerpo, Descartes puede sustentar esta distinción sólo con base en sus propuestas explicativas de las operaciones de la mente y del cuerpo humano, al establecer la discusión en los terrenos de la evidencia empírica. En la segunda sección discutimos, brevemente, la mecanización de la percepción, y con mayor énfasis, la mecanización de las funciones de los órganos del cuerpo humano, centrándonos en la diferencia explicativa entre William Harvey y Descartes. En la tercera sección se presenta la propuesta cartesiana del desarrollo del cuerpo humano, que entiende el desarrollo como el aumento en la cantidad de materia. En la cuarta sección veremos la explicación de las pasiones que involucra una correlación entre mecanismo neurofisiológicas y contenidos mentales. Para terminar, en la última sección se discute los límites de la explicación mecanicista del cuerpo humano con respecto al proceso psicosomático, en esta sección discutiremos las propuestas de algunos comentaristas⁸². Para la discusión de este capítulo vamos recurrir al *Discurso del Método*, *El Tratado del Hombre*, *Las Pasiones del Alma*, y *La Descripción del Cuerpo Humano*; también a fragmentos de *La Dióptrica*.

Distinción cuerpo-mente: un argumento a la mejor explicación empírica

En esta sección nos interesa hablar de un argumento distinto que Descartes ofrece para sustentar su dualismo mente-cuerpo. No lo presentamos en el primer capítulo debido a que este argumento se desprende de evidencias empíricas más que metafísicas.

⁸² Nos referimos a los artículos de John Cottingham, John Sutton, y Dennis Des Chene. Ver la bibliografía citada en la quinta sección.

En la parte V del *Discurso del Método*, Descartes dice que no podríamos distinguir entre una máquina y el cuerpo de un mono, incluso tampoco podríamos hacerlo entre una máquina y el cuerpo humano, pero no somos un cuerpo solamente, sino también una mente que expresa sus pensamientos y procede por conocimiento. Él dice lo siguiente al respecto:

El primero de ellos es que nunca podrían usar de la palabra ni de otros signos equivalentes, como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos; porque se puede concebir muy bien que una máquina esté constituida de tal manera que profiera palabras, y hasta que profiera algunas a propósito de las acciones corporales que causen alguna alteración en sus órganos (por ejemplo, que si se la toca en algún lugar, pregunte qué se le quiere decir; si en otro, grita que le hacen daño, y cosas por el estilo); pero lo que no es posible es que combine esas palabras de distintas maneras para responder al sentido de todo lo que se le diga en su presencia, como puede hacerlo los hombres más embrutecidos. El segundo medio es que, aunque las citadas máquinas hiciesen muchas cosas tan bien o quizá mejor que ninguno de nosotros, fallarían indefectiblemente en algunas otras, por las cuales se descubriría que no obraban por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos...⁸³

El primer argumento presentado involucra nuestra capacidad de lenguaje que no puede explicarse apelando al mecanicismo. Nosotros podemos entrenar a un cotorro para que pueda emitir palabras mediante un condicionamiento clásico, esto es, se le representa un estímulo auditivo (la palabra hola) seguido de alimento, durante varias sesiones, hasta que el cotorro asocie la entrega de comida con la emisión del sonido (hola). De esta misma manera le podemos enseñar a pronunciar un cierto número de palabras, estableciendo nuevas asociaciones entre estímulos. Descartes no desecha esta posibilidad, lo que objeta es que esto no es lenguaje, sino una emisión de sonidos causado por la disposiciones de los órganos del cotorro. Podemos entender esta afirmación cartesiana sugiriéndonos que la disposición orgánica del cuerpo humano, establecida mediante la interacción de los órganos y el ambiente, no explica nuestra capacidad para adquirir y usar el lenguaje,⁸⁴ dado que exhibimos una diversidad semántica que sobrepasa la estimulación sensorial.

Digámoslo de otra manera, el aprendizaje, que en este caso involucra movimientos específicos de los órganos y el establecimiento de ciertos patrones de movimiento en la materia del cerebro, no puede explicar nuestra habilidad de expresar nuestros pensamientos. Si tratamos de sostener que el lenguaje se adquiere por medio de la

⁸³ Descartes, R. *Discurso del Método*, p. 77.

⁸⁴ Algunos psicólogos defienden esta postura de aprendizaje del lenguaje, aunque con un desarrollo más complejo, un caso muy peculiar el conductismo radical de Skinner.

estimulación del ambiente y operaciones en el cerebro, se necesita que el ambiente suministre una gran variedad de estímulos y que el cerebro posea una capacidad ilimitada para ajustar los diversos patrones de respuesta ante cada contexto que le permitan al hombre establecer las reglas gramaticales que estructuran el lenguaje, pero dado que parece imposible que el ambiente suministre esta riqueza y el cerebro posea esta capacidad ilimitada, la única explicación es que en el hombre se encuentre una capacidad innata.⁸⁵ Entonces, basado en los límites de la explicación mecanicista, lo que se traduce como una carencia de evidencia empírica contundente que sostenga que un cuerpo-maquina puede pensar, Descartes distingue el lenguaje como una operación de la mente, cuya explicación rebasa el ámbito de las operaciones causales del cuerpo-maquina.⁸⁶

El argumento cuestiona la causa de las disposiciones de los órganos, es decir, niega que el cerebro pueda causar la diversidad de disposiciones de los órganos requerida para el uso de signos. Esto abre la puerta para postular una explicación intencional de la adquisición del lenguaje. La mente puede disponer los órganos de diversas maneras para expresarse, pero el cerebro no, según Descartes. Una objeción puede decirnos que hay otras capacidades que parecen poseer la misma, o quizá más complejidad que expresar pensamientos, y que son ejecutadas por el cuerpo-máquina, digamos el cálculo requerido para una construcción. Si esto es así, puede sugerirse que el cuerpo-máquina podría tener un lenguaje distinto al nuestro, o que hay la posibilidad de no contar con los órganos especializados para hablar. Descartes puede responder a esto último

⁸⁵ Recuérdese el argumento de pobreza de estímulo chomskiano. En la actualidad hay una discusión al respecto, y parece que el punto central está en argumentos empíricos que apelan a la mejor explicación más que argumentos que apelan a mera posibilidad, es decir, el argumento de Chomsky es la mejor explicación en la adquisición del lenguaje, pues la edad en que se adquiere el lenguaje es alrededor de los 3 o 4 años, y para sostener que a esta edad el sujeto puede extraer la información necesaria del ambiente implica que la evidencia ambiental sea robusta e ubicua, además el sujeto se vería inmerso en un proceso que consume demasiado tiempo, cosa que parece contra intuitiva a la manera en que se adquiere el lenguaje. Parece que tal proceso resultaría demasiado complejo en relación al nivel de desarrollo en que se encontraría el niño, por mencionar sólo alguno, el nivel de madurez que necesitan alcanzar algunas áreas del cerebro para la realización de algunos procesos inferenciales. Ahora bien, decir que poseemos una capacidad innata no soluciona el problema si no se aclara en qué sentido se dice que algún rasgo corporal es innato. Para este último tema véanse los siguientes artículos: Ariew, A. "Innateness is Canalization: In Defense of a Developmental Account of Innateness" en *Where Biology Meets Psychology*, pp. 117-138; García, C. "El concepto de lo innato en la psicología evolucionista", en *Diánoia*, Vol. 50, No. 54, pp. 75-99; Samuels, R. "Nativism in Cognitive Science" en *Mind and Language* Vol. 17, No. 3, pp. 233-265; Wimsatt, W. "Developmental Constraints, Generative Entrenchment and the Innate-Acquired Distinction" en *Where Biology Meets Psychology*, pp. 185-208.

⁸⁶ En lo que sigue al hablar de cuerpo-máquina nos referiremos al cuerpo de cualquier animal, incluido el cuerpo humano, pues la diferencia entre un animal y un hombre sólo consiste en la posesión de una mente, porque todas las operaciones del cuerpo animal y del cuerpo humano se explican de la misma manera.

diciendo que el cuerpo-máquina puede tratar de expresar sus pensamientos mediante otro medio, tal y como lo hacen los hombres mudos.⁸⁷

Para responder al segundo caso, Descartes dice que el cuerpo-máquina puede hacer cosas demasiadas complejas, tanto que ningún hombre podría realizar, aunque esta perfección en el desempeño de patrones de conducta en el cuerpo-máquina se debe a la disposición de sus órganos, cuya causa es el cerebro, los patrones de conducta trazados en su materia. La explicación, grosso modo, puede armarse como sigue. El ambiente estimula los sentidos externos del cuerpo-máquina, la estructura de los sentidos es compuesta por carne y pequeños filamentos, los nervios, que llegan hasta el cerebro. Dentro de los nervios se encuentran fluyendo los espíritus animales. Al impactarse partes diminutas de materia en la carne del ojo, ésta transmite el movimiento hacia los nervios, lo que provoca que los espíritus animales alteren su agitación, y al llegar éstos hasta el cerebro, su movimiento traza patrones distintos en su materia, que según Descartes, su estructura es semejante a una red de hilo.

Estos patrones trazados en la materia del cerebro, y en la glándula pineal, permiten que, ante estimulación semejante, los espíritus animales fluyan con determinada dirección y con cierta velocidad, e impelen a la glándula pineal hacia un lado u otro. La glándula pineal mueve otros filamentos pequeños y la médula espinal, y ésta a su vez, dirigen los espíritus animales hacia el cuerpo, por medio de los nervios que están enraizados en la carne de los diferentes capaz del cuerpo, haciendo que el cuerpo sea movido y ejecute la acción correspondiente ante la estimulación recibida. Entones, podemos afirmar que la precisión del comportamiento del cuerpo-máquina se debe al arreglo de sus partes y el movimiento de los espíritus animales, sin intervención de alguna operación mental pura.

Pongamos un caso para entender lo anterior. La abeja construye su panal con una perfecta simetría geométrica que podría sorprender la capacidad de un arquitecto con prestigio. En este caso, el cuerpo-máquina⁸⁸ supera la habilidad del hombre, y parece, incluso, sugerir que este cuerpo-máquina es capaz de realizar operaciones similares a la de un hombre, digamos un plano mental para construir un edificio, esto puede sugerir que el cuerpo-máquina posee una mente. La respuesta cartesiana consiste en decir que la

⁸⁷ Es pertinente decir que el argumento va dirigido en contra de la no posesión de pensamiento de los cuerpos máquina. Al hablar de cuerpo-máquina no hay diferencia funcional ni orgánica entre el cuerpo humano y el cuerpo de un animal.

⁸⁸ Recurrimos al caso de la abeja por mencionar la capacidad de un cuerpo-máquina, comparado con la intencionalidad de la mente, en la aparente realización de operaciones complejas propias de ella.

ejecución perfecta de este cuerpo-máquina no sólo se debe a las disposiciones que adquieren sus órganos ante las exigencias del ambiente, sino al “especializado” patrón de comportamiento impreso en el cerebro.⁸⁹

Entendido de esta manera, tiene sentido el argumento adicional en apoyo a esta explicación de la perfección en la ejecución de una acción compleja que ofrece Descartes. El cuerpo-máquina, a pesar de realizar movimientos perfectos que un hombre puede no realizar, llega a fracasar en acciones que son sencillas, y quizá, hasta absurdas. Podemos responder a esto diciendo que este fracaso del cuerpo-máquina no demuestra su incapacidad de acción ante las diversas contingencias de la vida, sino a su alto grado de especialización. El argumento se puede revertir.

La eficacia en un cierto número de contingencias, y no otras, que parecen comprender operaciones complejas de la mente, puede indicar que el cuerpo-máquina tiene un alto grado de especialización, este alto grado le impide realizar otras acciones simples. Aún más, el cuerpo-máquina no necesita realizarla. Entonces, su fracaso al ejecutar acciones sencillas puede deberse al alto grado de especialización que han adquirido sus diversos órganos a lo largo de un proceso evolutivo, además de que tales acciones no le son útiles para sobrevivir. En estos términos, Descartes se enfrenta a un problema, pues el cuerpo humano tiene un nivel de desarrollo más complejo que el cuerpo de la abeja, de donde se puede seguir que la mente puede ser una operación compleja del cuerpo humano, derivado de un alto grado de especialización, y no una operación intencional.

Descartes hace frente a esta situación basándose en argumentos derivados de su investigación empírica. El más importante es de carácter anatómico. El argumento del *Discurso* parece desechar la posible reducción de lo mental a procesos orgánico, al dirigirse hacia la capacidad limitada de almacenamiento del repertorio conductual necesario ante la ilimitada presencia de situaciones que se presentan en la vida, o lo que es lo mismo, la glándula pineal y el cerebro son trozos de materia demasiado pequeño para poder contener esta diversidad de acción.

Para comprender esto, considérese que los espíritus que salen de la glándula H (Fig. 31), habiendo recibido la impresión de alguna idea, pasan desde allí a los tubos 2,4,6 y semejantes hacia los poros o espacios existentes entre las pequeñas redes de que está compuesta esta parte de cerebro B; en segundo lugar, debemos pensar que tienen la fuerza para ensanchar un poco estos poros, así como para

⁸⁹ Algunos comentaristas dicen que el argumento cartesiano en el *Discurso* parte de la esencia de sustancias, y en este sentido, si un individuo de alguna población de cierta especie pudiese desarrollar aquellas operaciones propias de la mente, no es evidencia contundente, porque el argumento considera la esencia de dos géneros que habitan nuestro mundo, a saber, mentes y cuerpos.

plegar y disponer de distintas formas las pequeñas redes que encuentran en sus trayectos, realizándolo según las diversas maneras en que se mueven y según fueren los diámetros de los tubos a través de los cuáles fluyen. De modo que también trazan figuras que se relacionan con las de los objetos, pero esto no acontece con tanta perfección ni facilidad sobre la glándula H, sino poco a poco y de modo cada vez más perfectos, según que su acción sea más intensa y permanezca durante más tiempo o se produzca con mayor frecuencia.⁹⁰

Descartes encuentra una objeción, a saber, el espacio disponible de la memoria. Para que el cuerpo humano pueda moverse y responder ante las diversas contingencias de la vida necesita almacenar una gama de impresiones en la glándula pineal y el cerebro. Las disposiciones de los órganos del cuerpo-máquina causadas por el cerebro sólo pueden ser efectivas ante un número limitado de contingencias, pero hay situaciones en la vida, cruciales para nuestra sobrevivencia, que requieren postular una mente para su explicación. Si no fuese el caso, es decir, no apelar a una mente incorpórea, en la experiencia de seguro podríamos observar un reducido número de comportamientos en el hombre, pues la capacidad del cerebro delimitaría las posibles disposiciones que los órganos del cuerpo-máquina pudiesen adquirir. Caso que no ocurre. La mente opera con conocimiento, y esta producción y almacenamiento de conocimiento permite mover el cuerpo de diversas maneras, y capacitar al compuesto mente-cuerpo para actuar ante cualquier situación que se presente en la vida.

No obstante, la capacidad de la memoria corporal no atañe al cuerpo humano solamente, la mente se ve involucrada. La mente recibe información a través del cuerpo, por medio de signos—sensaciones y pasiones—, pero la producción de conocimiento requiere que la mente recupere información no presente ante ella, y esto sólo es posible si utiliza la información almacenada en el cerebro.

Así, cuando el alma quiere recordar alguna cosa, esta voluntad hace que la glándula, inclinándose sucesivamente hacia diversos lados, impulse a los espíritus hacia diferentes lugares del cerebro hasta que encuentre el que tiene las huellas que el objeto que quiere recordar ha dejado en él; pues estas huellas no son otra cosa sino que los poros del cerebro, por donde los espíritus han seguido antes su curso, a causa de la presencia de este objeto han adquirido por esto mayor facilidad que otros para ser abiertos de nuevo de la misma manera por los espíritus que llegan hacia ellos; de suerte que estos espíritus encontrado estos poros llegan dentro más fácilmente que en los otros, y por este medio excitan un movimiento particular en la glándula, la cual presenta a el alma el mismo objeto y le hace conocer que es el que ella quería recordar.⁹¹

⁹⁰ Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p, 81.

⁹¹ Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*, art. XLII, p, 81.

Ahora, si la capacidad de la memoria es limitada por operar bajo mecanismos corporales y poseer una estructura corpórea, se sigue que la mente estará limitada en la producción de conocimiento, no por su esencia, sino por su ligadura al cuerpo. Para solucionar el problema, Descartes distingue dos clases de memoria, o mejor dicho, establece una memoria no corpórea, para poder recuperar la información que la mente necesita para producir conocimiento.⁹²

[...] cuando la mente está unida al cuerpo, y cuando ella piensa en alguna cosa corpórea, ciertas partículas del cerebro son desplazadas desde su lugar, a veces por los objetos exteriores que actúan sobre los órganos de los sentidos, y a veces por los espíritus animales que ascienden del corazón hacia el cerebro, pero algunas veces también por la propia mente, es decir, cuando la mente por sí misma, y por su propia voluntad, se dirige hacia algún pensamiento. De esta huella dejada por el movimiento de estas partículas del cerebro depende el proceso de la memoria. Pero en cuanto al recuerdo de cosas puramente intelectuales, propiamente hablando no hay memoria [*nulla proprie recordatio est*], la primera vez que estas cosas se presentan en la mente, se piensa en ellas una y otra vez, sin que se les haya unido normalmente con ciertos nombres de cosas que, siendo corpóreas, nos hacen recordarlas también.⁹³

Postular una explicación intencional permite evadir los límites de la explicación mecanicista, aunque el problema parece no resolverse tan fácil, es decir, no haber encontrado evidencia empírica que demuestre que nuestro cuerpo piense puede deberse a las herramientas explicativas y metodológicas que se emplean, éstas aún no nos permiten encontrar evidencia empírica contundente que afirme lo contrario.⁹⁴ Podemos

⁹² Véanse los siguientes artículos. Véronique M. Fóti “Descartes’ intellectual and corporeal memories” en *Descartes’ Natural Philosophy*, pp. 591-603. John Morris “Pattern Recognition in Descartes’s Automata” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV, pp. 296-308.

⁹³ Decartes, R. To Mersenne, Agosto 1641, AT, Vol. III, p. 425, citado en John Morris “Pattern Recognition in Descartes’s Automata” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV, pp. 300-301. La traducción es mía.

⁹⁴ Por ejemplo, hoy día, tenemos dos modelos computacionales de la mente que tratan de explicar como la mente opera con signos, uno es el modelo del lenguaje del pensamiento (LOT), el otro es el modelo conexionista. El primero propone que la mente es una máquina que contiene determinadas reglas que le permiten operar sobre la información que le suministra el ambiente. El segundo modelo opta por decir que la mente es una red, como una red neural, que opera la información mediante conexiones. La objeción cartesiana puede aplicar al primer modelo, en el sentido de patrones determinados, pues la manipulación de signos depende de un programa rígido. Respecto del modelo conexionista, la objeción no aplica en este sentido, porque la operación de signos no se hace mediante un programa sino mediante toda la estructura de la red, y aquí la objeción se mantiene al involucrar la capacidad de adquirir y almacenar patrones, es decir, el problema está en si la red puede crear todas las conexiones necesarias para responder a las contingencias de la vida. Cabe decir lo siguiente al respecto. Ambas hipótesis afirman 1) que pensar es computar y 2) que la mente es como una computadora, aunque LOT diría que la mente es una maquina de Turing, mientras que la hipótesis conexionista diría que la mente es un tipo particular de computadora, es decir, la mente es como una red conexionista. LOT tiene la dificultad al explicar el aprendizaje. La determinación, mediante un programa, de procesos inferenciales cierra la posibilidad de formación de nuevos conceptos; en otras palabras, el pensamiento no sólo es manejo de información. Dado que las instrucciones no cambian, quedaría limitado y reducido el acceso de

decir que las conclusiones obtenidas mediante su investigación metafísica encuentran restricciones al emprender una investigación empírica, pues queda abierto un umbral donde las cosas puedan explicarse de otra manera, de ahí que Descartes sólo hable de certeza moral.

[...] porque, mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de eventos, esos órganos tienen necesidad de alguna disposición particular para cada acción particular; de donde se sigue que es moralmente imposible que una máquina las tenga en número suficiente para permitirle obrar en todas las ocurrencias de la vida de la misma manera que nuestra razón nos lo permite.⁹⁵

Al introducir el argumento del lenguaje en el *Discurso*, Descartes concentra la fuerza de su argumento en la evidencia empírica obtenida, en este nivel, sólo podemos postular hipótesis a la mejor explicación, sin pretensiones de certeza absoluta; nuestro autor deduce hipótesis explicativas a partir de las ideas claras y distintas obtenidas en una reflexión conceptual, dado esto, puede proponerse otro modelo conceptual que permita obtener evidencia empírica suficiente para demostrar que un cuerpo pueda pensar.⁹⁶ Algunos comentaristas no están de acuerdo, pues dicen que la doctrina de los Bête-machine tiene un estatus metafísico, por lo que no puede refutarse por evidencia empírica.⁹⁷ Si esto fuese el caso, entonces no hay razón para que Descartes no afirmase

información nueva que extremos del mundo, ya que si el sistema total de creencias estuviese determinado, de hecho por un programa, la nueva información sería irrelevante a la mayoría del conjunto de creencias, en otras palabras no habría aprendizaje. En la hipótesis conexionista, la información se distribuye a través de toda la red, lo que importa en una red conexionista es que cada nodo afecta a la red. El modelo conexionista permite explicar la adquisición de nuevas creencias, ya que cuando un sistema cognitivo adquiere nueva información, deben hacerse cambios en el conjunto total del sistema de creencias, lo que implica que algunas creencias tendrán que dejar de ser verdaderas y algunas creencias tienen que permanecer, al menos, sin un cambio drástico, lo que implica que la red determina qué información es relevante.

⁹⁵ Descartes, R. *El Discurso del Método*, p. 79.

⁹⁶ El argumento, entonces, puede denominarse como un argumento a la mejor explicación. Si postulamos una mente separada del cuerpo, podemos explicar mejor aquellas operaciones que evaden cualquier rasgo de la corporalidad. Aunque el problema está, no en postular una entidad no corpórea, como lo vemos, el problema es reducir los procesos del cuerpo al pensamiento mecanicista. Por otra parte, Cottingham argumenta que Descartes no sustenta exitosamente su dualismo por ninguna de sus tres vías, a saber, la teológica, la metafísica y la científica. Véase su artículo “Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science” en *The Cambridge Companion to Descartes*, pp. 236-257.

⁹⁷ Véase Catherine Morris “Bêtes-machines” en *Descartes’ Natural Philosophy*, pp. 401-419. En este artículo la autora argumenta que la doctrina de los Bêtes-machines es malentendida por la mayoría de los filósofos anglosajones, pues éstos interpretan la doctrina como afirmando: a) los animales son inconscientes, y esto se entiende como que no piensa ni sienten; b) la doctrina es pensada en el nivel de la investigación empírica, y por tanto, susceptible de refutación empírica; y c) el empleo de la noción de certeza moral. Ella considera para a) que los animales sienten, pero no piensan, para b) que la doctrina es de carácter metafísico, por hablar de esencia, y no susceptible de refutación empírica, y para c) que la certeza moral opera sobre principios y sobre el buen uso del entendimiento, y aquel que defiende la posibilidad de encontrar un cuerpo-máquina que exprese sus pensamientos es por esencia imposible, e insana, para el buen uso de la mente. Una objeción es que la doctrina no presenta un escenario entre la

que es absolutamente cierto que el cuerpo-máquina no piensa. Veamos que entiende Descartes por certeza moral en el siguiente pasaje de los *Principios*:

La primera es denominada moral, es decir, *suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* en relación con la conducta de la vida, aún cuando *sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas*.⁹⁸

El proyecto cartesiano establece principios metafísicos que son la fuente de todo el conocimiento, estos son la esencia del yo, la existencia de Dios, y la sustancia extensa. La esencia del yo es la primera certeza epistémica y el criterio que establece la naturaleza de todo el conocimiento cierto, por su parte el poder divino ofrece a Descartes el carácter de necesidad a las verdades. La sustancia extensa al definir cualquier cuerpo a lo largo, ancho y profundo, permite enunciar leyes mecánicas que contemplan el movimiento y el tamaño de las partes corpóreas. Podemos entender estos principios metafísicos como marcos teóricos que definen y determinan los tipos de fenómenos y sus respectivas explicaciones.

Siendo marcos teóricos, los principios encuentran restricción, su anclaje con la realidad, lo que significa que su aplicación no es inmediata; el mundo es demasiado complejo para una mente finita, además, entre las cadenas deductivas establecidas con rigor y los hechos del mundo media la construcción de hipótesis explicativas que siempre son aproximativas⁹⁹, y sólo poseen el carácter de certeza moral. Por tanto, los principios metafísicos pueden gozar de certeza absoluta, como verdades deducidas con rigor, aunque en el mundo real, necesitan comprobarse por medio de hipótesis explicativas que deben de ser contrastadas con los hechos.

Ahora, el argumento ofrecido en el *Discurso* es una hipótesis explicativa deducida de principios metafísicos, pero su certeza está comprometida con la necesidad cartesiana de demostrar su plausibilidad en la realidad, al comprobar la inmaterialidad de la mente y la efectiva reducción del cuerpo a meras explicaciones mecanicistas. Por eso, Descartes dice que es moralmente imposible que un cuerpo-máquina pueda pensar, porque él tampoco puede obtener evidencia empírica contundente de que no pueda pensar; en la investigación empírica no se garantiza contar con toda la evidencia disponible, si esto es

distinción entre un hombre y un animal, sino la distinción de operaciones entre mente y cuerpo, dado que la mente es lo que nos hace hombres, sin mente no seríamos más que hombres (animales)-maquina.

⁹⁸Descartes, R. *Principio de la Filosofía*. Parte IV, art. 205, p. 411.

⁹⁹ Ensayo expuesto por la Dra. Laura Benitez en el Seminario de Epistemología: Causalidad y explicación II. "La querrela de los principios", p. 6.

así, puede suceder que en futuras investigaciones dispongamos de evidencia en un nivel micro-estructural en donde se den todas las operaciones necesarias y suficientes para que un cuerpo pueda pensar.¹⁰⁰ No obstante, esto no inclina la balanza a favor del uso del lenguaje en el cuerpo-máquina, tampoco encontramos evidencia empírica suficiente para afirmar que de hecho éste pueda expresar sus pensamientos.¹⁰¹

La precaución de la certeza moral en el argumento del *Discurso*, señala la articulación del proyecto cartesiano, las deducciones rigurosas de los principios metafísicos no puede separarse de su “encarnación” en el mundo de la naturaleza. Descartes no sólo es un filósofo, es también un científico, interesado en establecer un nuevo paradigma de conocimiento; quizá nuestro autor esté un poco más interesado por el encuadre de sus principios con la evidencia empírica, de ahí que sólo pueda afirmar que es sólo moralmente imposible que un cuerpo-máquina piense.

Los argumentos metafísicos pueden demostrar la distinción entre mente y cuerpo en un nivel conceptual, pero un paso más se requiere para que podamos defender esta certeza absoluta con evidencia empírica contundente; el problema mente-cuerpo en el nivel empírico se soluciona por un argumento a la mejor explicación, a menos que se demuestre lo contrario, la mente se resiste a explicarse en términos mecanicistas. En lo que sigue, nos interesa tres explicaciones derivadas del marco teórico cartesiano, a saber, la explicación mecanicista del funcionamiento del corazón, el desarrollo del cuerpo humano, y la fisiología de las pasiones.

La importancia de la explicación mecanicista del funcionamiento del corazón

En esta sección discutiremos la explicación mecanicista del funcionamiento del corazón y la circulación de la sangre. Descartes está interesado por explicar el funcionamiento del cuerpo humano sin apelar a ninguna noción de poder o facultad oculta en cualquiera de sus órganos. Nuestra intención es mostrar que Descartes establece un modelo de conocimiento para el estudio del cuerpo humano al explicarlo a partir de sus procesos fisiológicos. En esta discusión nos parece oportuno hacer algunos

¹⁰⁰ Cottingham dice que en este argumento Descartes abre la posibilidad de que la naturaleza de la mente sea abierta a la evidencia empírica, además, este autor encuentra inconsistencia en el procedimiento científico cartesiano, pues Descartes no asume la misma postura en Física que en Fisiología, pues Descartes habla de micro-partes no perceptibles por los sentidos para explicar los movimientos y las cualidades de los objetos perceptibles en Física, pero esto es dejado fuera en el argumento del *Discurso*, al explicar los mecanismos del cerebro y su limitada capacidad. Ver artículo citado, en especial las páginas 245-252.

¹⁰¹ Las explicaciones de algunas capacidades mentales siguen postulando una entidad no corporal, en el caso del lenguaje, un mecanismo innato.

comentarios de la explicación del funcionamiento del ojo, porque la analogía del ojo como un aparato abre la puerta para entender el cuerpo humano como un instrumento de medición utilizado por la mente.¹⁰²

Recuérdese que la materia es mera extensión a lo largo, ancho y profundo, cuyo principio de diferenciación es el movimiento de las pequeñas partes que estructuran los diversos cuerpos particulares. Para conocerlos la mente necesita calcular sus relativas distancias y posiciones, ella tiene acceso a esta información a través del cuerpo. Veamos. En la *Dióptrica* Descartes explica el funcionamiento del ojo con la analogía del hombre ciego:

En segundo lugar, conocemos la distancia por la relación de los ojos. Nuestro hombre ciego sostiene dos varas AE y CE (cuya longitud asumo que él no conoce) y conociendo sólo la distancia entre sus dos manos A y C y el tamaño de los ángulos ACE y CAE, puede decir a partir de este conocimiento, como si por una geometría natural, dónde está el punto E. Y similarmente cuando nuestros ojos RST y rst están dirigidos hacia un punto X, la longitud de la línea Ss y el tamaño de los dos ángulos XSs y XsS nos capacita para conocer donde está el punto X. Podemos hacer lo mismo con la ayuda de un solo ojo, al cambiar su posición. Así, si nosotros lo mantenemos dirigido hacia X y lo colocamos primero en el punto S e inmediatamente después en el punto s, esto bastará para que nuestra imaginación contenga las magnitudes de la línea Ss juntas con los dos ángulos XSs y XsS, y así seamos capaces de percibir la distancia del punto X. Esto es hecho por un acto mental, aunque éste es un simple acto de imaginación, involucra una clase de razonamiento totalmente similar al usado por los viajeros cuando ellos miden lugares inaccesibles por medio de dos diferentes posiciones.¹⁰³

Este fragmento de la *Dióptrica*, propone entender la estructura del ojo y su funcionamiento análogos a un instrumento de medición que le permite a la mente conocer la ubicación de los cuerpos externos. El ojo, en este sentido, no ve, más bien toca, pues es impactado por las pequeñas partes de materia, y su función es detectar patrones de movimiento, más que imágenes de cuerpos. Un cuerpo particular causa un patrón de movimiento que es detectado por el ojo, lo impactan, su medio acuoso-

¹⁰² Una de las maneras de entender el mecanicismo cartesiano es bajo la analogía cuerpo-máquina. A decir de Dijksterhuis “[...] *se trata* de la realidad física más allá del fenómeno, su causa no directamente perceptible que puede percibirse por los sentidos; ellos (*los mecanicistas*) siempre miraban los mecanismos ocultos, y al hacerlo suponían, sin estar interesados acerca de esta asunción, que este podría ser esencialmente de la misma clase de los simples instrumentos que el hombre ha usado desde tiempos inmemoriales para realizar su trabajo, así un hábil ingeniero mecánico podría ser capaz de imitar el curso real de los eventos que suceden en el microcosmos en un modelo mecanicista en gran escala”. Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture*, p, 495. Podemos interpretar que la reflexión epistemológica sobre lo corpóreo y lo mental en las *Meditaciones* puede estar pensada para justificar una manera de explicar el mundo natural bajo el modelo del mecanicismo.

¹⁰³ Descartes, R. *Dióptrica*. Citado por Betsy Newell Decyk en “Cartesian imagination and perspectiva art” en *Descartes’s Natural Philosophy*, p, 450. La traducción es mía.

cristalino emite vibraciones hacia los nervios, estas vibraciones agitan los espíritus animales, que mueven la glándula pineal, y trazan patrones de movimiento al abrir huecos de diversas maneras en su tejido. Al moverse, la glándula pineal, actúa sobre la mente, haciéndola percibir sensaciones, éstas tienen la función de signos que contienen codificada la información del objeto externo.¹⁰⁴

La mente debe decodificar la información, no puede deducir directamente de las sensaciones la posición de los objetos. La información relevante, entonces, se encuentra en los patrones de movimientos, éstos trazan imágenes, claro, éstas no coinciden con el objeto externo en volumen real, sino que están trazadas en perspectiva.¹⁰⁵ La función de la mente es reconocer los patrones de movimiento, y así, calcular la posición, la distancia y el tamaño del objeto. Dado esto, la mente posee “una geometría natural”, esto es, para reconocer los cuerpos y sus movimientos, ella necesariamente debe percibir en tres dimensiones y poseer reglas-axiomas geométricas.¹⁰⁶

¹⁰⁴ En este punto habría que considerar la relación de la mecánica y las matemáticas. El término mecanicismo puede asociarse como un modelo mental surgido del tratamiento matemático empleado para explicar el movimiento de las máquinas, lo que puede denominarse, a decir de Dijksterhuis, como una rama de la física matemática: “... mecánica clásica es matemática no sólo en el sentido de que ella hace uso de términos y métodos matemáticos para abreviar argumentos los cuales podrían, si fuese necesario, también expresarse en el lenguaje del habla cotidiana; es en un sentido extremo que sus conceptos básicos son conceptos matemáticos, que la mecánica es en sí misma una matemática. Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture*, op. cit. p. 499. El “ojo de la mente” observa el mundo de dos maneras, la primera por medio de conceptos, la segunda mediante la cuantificación de los datos. En este sentido, la asociación entre mecánica y matemática terminó en una reducción de la primera a la segunda. Veamos. La representación gráfica para representar el desplazamiento de una polea o la caída libre de un cuerpo sobre un plano inclinado, por ejemplo, hizo más accesible el análisis de su movimiento, que posteriormente fue explicado por una ecuación matemática y en conceptos matemáticos, como el concepto de velocidad (una relación proporcional entre la distancia y el tiempo recorrido). En Descartes, la explicación propuesta en la *Dióptrica* para el fenómeno de la rarefacción y la reflexión hace uso de la explicación cuantitativa, enunciada en operaciones y conceptos de la matemática, a manera de ejemplo, la rarefacción se entiende como el ángulo de inclinación de un rayo de luz al atravesar un medio denso.

¹⁰⁵ Véase a Betsy Newell Decy en “Cartesian imagination and perspectiva art” en *Descartes’s Natural Philosophy*, pp. 447-486. Para el tema de los patrones en la sustancia del cerebro véase John Morris “Pattern Recognition in Descartes’s Automata” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV, pp. 296-308.

¹⁰⁶ Véase Nancy L. Maull “Cartesian Optics and the Geometrisation of Nature” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments. Ibid.*, pp. 263-279. Recordemos que Descartes rechaza la idea aristotélica de las especies, grosso modo, esta idea dice que las cualidades del objeto actúan sobre el medio; el ojo percibe esta alteración cualitativa del medio como una imagen, esta imagen llega hasta el cerebro donde es inspeccionada por la mente. Lo que Descartes no acepta es la tesis de semejanza, dado que si esto es el caso, se necesitan otros ojos dentro del cerebro para percibir la imagen, lo que nos llevaría hacia un círculo sin retorno. Se le puede aplicar la misma objeción. La mente obtiene información del objeto externo codificada en el patrón de movimiento trazado en la materia del cerebro. Para calcular la posición, la mente debe ayudarse de la memoria para obtener la información de los diferentes puntos que ha ocupado el objeto. Si esto es así, su explicación de la fisiología de la percepción necesita considerar la presencia de un posible homúnculo en el cerebro que perciba el patrón de movimiento trazado en el cerebro por los espíritus animales: el ojo mental. Véase Celia Wolf-Devine “Descartes’ theory of visual spatial perception” en *Descartes’s Natural Philosophy*. Op. cit. pp. 506-524. Hay otros comentaristas que argumentan que el supuesto homúnculo se evita al entender la relación mente-cuerpo, en dirección del

En este sentido, los sentidos son instrumentos de medición, su funcionamiento se explica por la disposición de sus órganos, y no necesitamos emplear nociones oscuras y ocultas. En este caso, la explicación mecanicista puede explicar la función del órgano de la vista, al separar sensación y percepción; la mente tiene la facultad de percibir, es decir, valorar la posición de los objetos, mediante la información suministradas por las sensaciones.

Al parecer, Descartes no parece tener algún problema con este proceso psicológico al delimitar las respectivas funciones del cuerpo humano y de la mente. ¿Se podrá sostener la explicación en el funcionamiento de órganos que parecen necesitar un poder oculto? La respuesta la encontramos en el debate Descartes-Harvey respecto del funcionamiento del corazón y la circulación de la sangre. En este debate nuestro autor propone un automatismo de las funciones orgánicas para negar que la mente sea el principio de movimiento del cuerpo humano.

Encontramos en la quinta parte del *Discurso del Método* la explicación cartesiana del movimiento del corazón y de la circulación de la sangre. El estudio del corazón, en el S. XVII no es un tema de estudio más, su interés es significativo, no sólo para los médicos, sino también para algunos filósofos naturales, porque al conocer su estructura y su función se pensaba que se estaba accediendo a los secretos de la creación de la Naturaleza. Hay otro aspecto importante que mencionar, en esta época, el cuerpo humano era pensado como un microcosmos, esto es, él representaba y contenía el conocimiento del macrocosmos, su estudio era la llave para acceder, por decirlo así, al pensamiento y voluntad de Dios, en otras palabras, el cuerpo humano era el puente entre el mundo sensible y la presencia divina.¹⁰⁷

Siendo pensado como un microcosmos, la analogía del papel del corazón respecto del Sol fue crucial para dotar al cuerpo humano de vida intrínseca, el corazón era asociado con los espíritus vitales (*pneuma zolikon*) que circulaban por todo el cuerpo a través de las arterias.¹⁰⁸ Así, puede decirse que el tema principal de su estudio no era tanto su anatomía, sino más bien, encontrar la causa de su movimiento, y por tanto, la causa de la circulación de la sangre.

cuerpo a la mente como una relación semántica más que causal. Véase John Yolton "Replies to my fellow symposiasts". *Ibid*, pp. 576-587. Sin embargo, creo se confunde semántica con sintaxis.

¹⁰⁷ Véase Annie Bitbol-Hespériès "Cartesian physiology". *Ibid*. pp. 349-382.

¹⁰⁸ Cabe mencionar que junto con los espíritus vitales, se encontraban en el cuerpo humano otras dos clases de espíritus, a saber, los espíritus naturales (*spiritus naturalis*) asociados al hígado y que circulaban por las venas, y los espíritus animales (*pneuma psuxikon*) asociados al cerebro que circulaban en los nervios. *Ibid.*, p, 351.

En el S. XVII la explicación médica del movimiento del corazón y la circulación de la sangre se elabora desde dos discursos. El primero, que se apoyaba en la tesis galénica, afirmaba que las dos cavidades del corazón, el ventrículo derecho e izquierdo, eran independientes anatómica y funcionalmente, cada uno con diferente contenido, la cavidad derecha contenía sangre y la expulsaba hacia el pulmón, mientras la cavidad izquierda contenía el anima o neuma y la distribuía por todo el cuerpo; ambas cavidades eran partes de dos sistemas separados, por un lado, el sistema venoso que se originaba en el hígado y que terminaba en la cavidad derecha del corazón, por el otro, el sistema aéreo o espirituoso que estaba formado por la cavidad izquierda del corazón y que se creía unido con el pulmón, por lo que corazón y pulmón formaban un solo órgano. El segundo discurso, que se apoya en el descubrimiento de la circulación de la sangre por Harvey, afirma la similitud anatómica de las dos cavidades del corazón y establecía una complementación funcional de ambas dentro de un mismo órgano y un mismo sistema, a saber, el corazón y el sistema circulatorio, respectivamente; se afirma que el ventrículo izquierdo era encargado de llevar la sangre a todo el cuerpo, mientras el ventrículo derecho tenía la función de enviar la sangre hacia el pulmón.

Nótese que ambas explicaciones están en desacuerdo en la constitución anatómica del corazón y su función, incluso hay tensión entre el movimiento que le es más propio al corazón, es decir, si el movimiento por el que el corazón expulsaba la sangre es su diástole o su sístole (su dilatación o su contracción, respectivamente). No obstante, el principio del movimiento del corazón no estaba puesto en discusión: el corazón se mueve debido a una contracción innata.

En esta discusión no podemos ubicar a Descartes en alguno de los dos discursos, aunque él asiente el descubrimiento de la circulación de la sangre. Descartes no plantea su explicación dentro del modelo que podemos llamar aristotélico-galénico, sino que saca fuera de contexto el descubrimiento de la circulación de la sangre, esto es, Descartes explica el movimiento del corazón a partir del tamaño, movimiento y disposición de las partes que lo estructuran, por lo que sus explicaciones fisiológicas y anatómicas dejan fuera la noción de poder oculto, la contracción innata de la que habla Harvey, y por tanto, no hay causa final del movimiento del corazón. Veamos su proceder. Puede leerse en la quinta parte del *Discurso del Método* lo siguiente:

Pero si se pregunta cómo no se agota la sangre de las venas al verterse así continuamente en el corazón, y cómo las arterias no están llenas de ellas en exceso, puesto que toda la que pasa por el corazón va a parar a ellas, no necesitaré

responder cosa distinta de lo que ya escribió un médico de Inglaterra, el cual merece nuestras alabanzas por haber roto el hielo en esta cuestión y por haber enseñado antes que nadie que hay unos pequeños conductos en los extremos de las arterias, por donde la sangre que éstas reciben del corazón entra en las pequeñas ramificaciones de las venas, desde donde vuelve a dirigirse otra vez al corazón, de manera que su curso no es otra cosa que una circulación perpetua.¹⁰⁹

Si uno no tiene en mente el contexto del descubrimiento de la circulación de la sangre antes de leer este pasaje, estaría aceptando que la explicación cartesiana del movimiento del corazón está dentro del mismo modelo explicativo en el que se desarrolla el trabajo de Harvey, el médico de Inglaterra citado, y dada la explicación que propone Descartes, el descubrimiento de la circulación de la sangre estaría puesto en términos mecanicistas. En otras palabras, se puede caer en el error de afirmar que Harvey rompe con el modelo galénico en dos sentidos, el primero respecto con la descripción anatómica de las cavidades del corazón, el segundo respecto con su explicación fisiológica. Lo primero ocurre, Harvey no considera las cavidades del corazón como formando parte de sistemas diferentes; lo último no, pues Harvey sostiene que la causa del movimiento del corazón es una contracción innata cuyo fin es hacer circular la sangre por todo el cuerpo. Harvey escribe en *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*:

Por lo tanto, parece que lo que es cierto es lo contrario a la opinión más generalmente aceptada, pues aunque según ésta se supone que es a un mismo tiempo cuando el corazón hierde el pecho, deja sentir por fuerza su latido, se dilata en el sentido de los ventrículos y se llena de sangre, precisamente lo contrario es lo que se ajusta con los hechos, o sea que el corazón se vacía mientras se está contrayendo. Por lo tanto, el movimiento tenido generalmente por la diástole del corazón, en realidad es su sístole. Y así, lo que más propiamente es el movimiento del corazón, no es la diástole sino el sístole, puesto que no es durante la diástole sino en la sístole cuando el corazón entra en actividad, poniéndose tenso, moviéndose y cobrando vigor.¹¹⁰

Harvey realiza vivisecciones con animales,¹¹¹ en ellas ha visto que el corazón en su

¹⁰⁹ Descartes, R. *Discurso del Método*, pp, 74 – 75.

¹¹⁰ Harvey, W. *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, p, 119.

¹¹¹ En las vivisecciones él observó: “I. El corazón se endereza y se eleva hasta su punta, de suerte que en este momento hierde el pecho y su pulsación puede ser sentida. II. Se contrae en todas sus partes, y más especialmente hacia sus lados, por lo que parece de menor tamaño, un poco alargado y más retraído. Esto, que se apreciaba muy bien en el corazón de la anguila aislado y colocado sobre una tabla o sobre la mano, también se pone de manifiesto en los peces y en aquellos animales fríos cuyo corazón es más cónico y alargado. III. Asiando el corazón con la mano, se le siente más duro al tiempo en que se mueve. Su dureza es como la que se aprecia cuando mientras abarcan con la mano los músculos del antebrazo, se nota que al mover los dedos los tendones se ponen más renitentes. IV. Además, en los peces y en los animales de

actividad se contrae, golpeando el pecho y expulsando la sangre, para después relajarse y quedarse quieto. En la sístole el corazón no disminuye su tamaño, al contrario, al contraerse se estira, crece su volumen a lo largo, de ahí la confusión, que Descartes tampoco ve, y de la cuál deduce que el corazón expulsa la sangre en la diástole. Comúnmente se creía que al estirarse, el corazón debía ensancharse, y en ese momento expulsaba la sangre, para después contraerse, porque se había vaciado, para Harvey, no es así, es en la diástole cuando el corazón se llena, y se vacía en la sístole. Si el corazón expulsa la sangre al contraerse, ¿cuál es la causa?, Harvey contesta postulando una contracción innata que contiene una causa final.

Veamos. Las referencias a causas finales puede leerse en varias líneas de su texto Para Harvey, la Naturaleza procede de manera perfecta en la fabricación del corazón; citemos, por ejemplo, la perfección respecto de la función de ambos ventrículos del corazón:

Por esto parece que aunque baste un ventrículo del corazón, o sea el izquierdo, para hacer la distribución de la sangre por todo el cuerpo y regresarla a la cava, puesto que esto es lo que se observa en los animales que carecen de pulmón, cuando la naturaleza quiso que parte de la sangre se colara a través de los pulmones, se vio obligada a agregar otro ventrículo (el derecho) para que su pulso empujara a través de los pulmones, la sangre de la vena cava al ventrículo izquierdo.¹¹²

Harvey dice que el corazón puede realizar su función, esto es, hacer circular la sangre por todo el cuerpo, con sólo un ventrículo, el izquierdo, la evidencia empírica lo comprueba,¹¹³ las condiciones cambian si la Naturaleza perfecciona el diseño del animal. El corazón necesita de otro ventrículo para que la sangre pueda absorber el neuma del ambiente; la única manera de hacerlo es que el ventrículo derecho esté diseñado para unirse anatómicamente con los pulmones. La sangre es expulsada por una contracción en el corazón, una vez que recorre el cuerpo, llega a la cavidad derecha, ésta está conectada con los pulmones, aquí la sangre es vitalizada al adquirir el *pneuma* o espíritu del ambiente, una vez hecho esto, la sangre pasa al ventrículo izquierdo, de

sangre fría, como las serpientes, las ranas, etc., se observa que al tiempo en que se mueve el corazón su color palidece, y que al parar de moverse, toma un color de sangre más oscuro". *Ibid.*, p, 117-118.

¹¹² *Ibid.*, p, 154.

¹¹³ Harvey sostiene sus argumentos en base a sus investigaciones empíricas, al realizar disecciones (división de las partes anatómicas de un animal muerto), y vivisecciones (división de las partes anatómicas de un animal vivo), como también manipulaciones de los órganos. Algunos comentaristas han señalado la similitud de los trabajos en Descartes y Harvey, Descartes también sostiene sus argumentos en base a disecciones y manipulación de los órganos. La diferencia entre ambos radica en sus respectivos marcos teóricos. Como lo veremos.

dónde nuevamente será expulsada hacia todo el cuerpo, dotando de vida cada una de sus partes. Por tanto, la estructura del corazón contiene dos cavidades debido a que la Naturaleza se vio obligada a perfeccionar las características anatómicas de los animales con pulmón, pues se necesitaba que la sangre adquiriera el *pneuma*.

En otras palabras. La Naturaleza establece el movimiento de la sangre, y éste determina la estructura de las cavidades del corazón, pues para que el *pneuma* sea adquirido y dote de vida a cada parte del cuerpo se necesita que el corazón posea otra cavidad, y que ésta esté unida al pulmón. Si la Naturaleza hubiese encontrado otro mecanismo, digamos menos complejo, hubiese desprovisto de la cavidad derecha del corazón a aquellos animales que la poseen, pues sólo una cavidad basta para hacer circular la sangre, al respecto hay evidencia que lo demuestra, la estructura anatómica en aquellos animales que no poseen un pulmón.

En otras partes de su texto, Harvey apela a una causa última de por qué el corazón se mueve y del por qué tiene esta y no otra estructura anatómica. Antes debe decirse que para Harvey el movimiento que le es más propio al corazón es su sístole, o su contracción, pues cuando el corazón se contrae expulsa la sangre, ya sea al cuerpo, por medio del ventrículo izquierdo, ya sea al pulmón por el ventrículo derecho. Continuemos. En el capítulo XV del de *Motu Cordis*, Harvey argumenta la causa final del movimiento del corazón basándose en las afirmaciones aristotélicas, citando los textos *De Respiratione*, y *De Partibus Animalium*. Veamos:

En primer lugar puesto que la muerte produce corrupción por falta de calor, y todas las cosas vivientes son calientes y al morir se enfrían (*Aristóteles, De Respiratione*, lib. 2 y 3; *De Partibus Animalium*, y otros) se hace necesario que exista un lugar o fuente de calor; algo que sea como el hogar y foco en que se hallen contenidos y preservados los materiales de la naturaleza y el fuego nativo original, desde el cual puedan fluir como de un manantial, calor y vida a todas las partes; algo de donde éstas puedan recibir alimento, y de donde puedan depender su cocción, su nutrición y su poder vegetativo. Pues bien, nadie querrá dudar de que el corazón ocupa tal lugar y de que es principio de la vida, del modo expresado.¹¹⁴

Aquí Harvey está diciendo que el corazón es el principio de vida, pues en él se encuentra contenido el calor vital. Ahora podemos entender por qué el corazón posee una contracción innata y por qué posee dos cavidades. La explicación es dada por causas finales. El movimiento que le es propio al corazón es su sístole, pues el corazón necesita contraerse para expulsar la sangre y transmitir el calor natural a todo el cuerpo,

¹¹⁴ *Ibid.*, p, 191.

si el movimiento propio del corazón fuese la diástole, la sangre se estancaría en las arterias y en las venas, no nutriría al cuerpo, se enfriaría, y al final el cuerpo se corrompería.

Debemos señalar un matiz, porque éste le permite a Descartes afirmar que el corazón es un pedazo de materia inanimada. En el párrafo citado, puede pensarse que el corazón sólo es un órgano que hace circular el calor natural a todo el cuerpo, y que este calor natural es una cosa distinta del corazón, e incluso puede decirse que el movimiento del corazón es la causa del calor natural. Sin embargo, en este párrafo, lo que Harvey está diciendo es que el calor natural es una propiedad esencial del corazón; el corazón es la fuente del calor que mantiene vivo al cuerpo, lo que significa que la Naturaleza proveyó el principio de la vida en el corazón. En otras palabras, podemos pensar que el calor natural del corazón es innato, provisto por Dios, y junto con su contracción innata, mantienen vivo y saludable al cuerpo humano. Entonces, Harvey está afirmando que el corazón posee dos condiciones, a saber, una orgánica, la otra vital. Veamos el siguiente párrafo:

Pero si el corazón se ha enfriado o está afectado de algún otro vicio grave, resulta forzoso que todo animal padezca y acabe por perecer. Pues entonces, como dice Aristóteles (*De Partibus Animalum*, lib 3) una vez dañada la fuente ya no hay nada que pueda servir de ayuda a las partes que de ella dependen. Y dicho sea de paso, quizá es por esta causa, por lo que la tristeza, el amor, la envidia, los cuidados y otros estados semejantes del ánimo acarrear la tisis, la extenuación y la cacoquimia y engendran la crudeza de digestión que induce toda clase de males que matan a los hombres.¹¹⁵

Es interesante notar que en este párrafo Harvey señala otras causas, no sólo orgánicas, que pueden “enfriar” el corazón. Forzando un poco la interpretación del texto citado, quizá no demasiado, se puede extraer la sutil sugerencia de que el principio de la vida en el cuerpo está relacionado con una emoción.¹¹⁶ Cuando Harvey dice que quizá esta sea la causa que induce los males que matan a los hombres, él menciona emociones, este señalamiento no es fortuito. En el S. XVII había una discusión que trataba de definir qué órgano era el mediador entre el alma y el cuerpo, algunos autores sostenían que era el corazón porque en él sentíamos las pasiones, otros decían que era el

¹¹⁵ *Ibid.*, p, 192-193.

¹¹⁶ Lo importante es que Harvey está sugiriendo que los estados de ánimo juegan un papel importante en la salud, puesto que las emociones son capaces de cambiar la estructura del órgano; grosso modo, esto puede explicarse así: el estado de ánimo, una emoción, puede provocar una alteración en la función del corazón, esta alteración muta la estructura del órgano, en este caso el corazón, desencadenando un proceso degenerativo que puede destruir el órgano.

cerebro porque en él radican los órganos de los sentidos.¹¹⁷

Lo importante aquí, es destacar que Harvey se encuentra trabajando bajo un marco teórico que sostiene dos cosas, a saber, la noción de facultad y la noción de causa final. La sangre circula perpetuamente en el cuerpo debido a que el corazón posee una contracción innata que tiene como finalidad hacer circular por todo el cuerpo el calor vital que emana del corazón.

Descartes, como se ha señalado, pone fuera de contexto el descubrimiento de la circulación de la sangre de Harvey. ¿En qué sentido? En la parte V del *Discurso* y en el artículo VII de las *Pasiones del Alma* Descartes está de acuerdo con Harvey en su explicación de la circulación de la sangre, lo cita en ambos textos, en lo que no está de acuerdo es en su explicación del movimiento del corazón. Si uno lee la explicación cartesiana al respecto, expuesta con detalle en el *Tratado del Hombre*, encuentra que el desacuerdo central entre Descartes y Harvey se da en dos puntos. El primer punto de desacuerdo es el movimiento del corazón responsable de la expulsión de la sangre, es decir, si el corazón expulsa la sangre en su sístole o en su diástole. Dice Descartes:

Ahora, si suponemos que el corazón se mueve en la manera que Harvey describe, debemos imaginar alguna facultad la cual causa este movimiento; aún la naturaleza de esta facultad es demasiado dura de concebir que aquella que Harvey pretende explicar al invocarla.¹¹⁸

La crítica de Descartes se dirige al empleo de nociones oscuras que no nos permiten avanzar en el entendimiento de las funciones corporales. Según Descartes, Harvey no aclara la causa del movimiento del corazón al postular una contracción innata como su causa, porque al decir que el corazón se mueve por una contracción innata, no es decir nada acerca de la causa. En otras palabras, la causa de la contracción innata necesita explicación, y Harvey no la ha dado, deja oscura esta noción. Descartes encuentra que el problema no es tanto postular una noción oscura, sino en equivocarse al señalar el movimiento que le es propio al corazón. Para Descartes, la sangre es expulsada porque ésta se enrarece y se dilata debido al calor que existe en el corazón, y al ensancharse la sangre, el corazón se ensancha también, de lo que se deduce que el movimiento propio del corazón es su diástole.

¹¹⁷ Véase Annie Bitbol-Hespériès “Cartesian physiology” en *Descartes’s Natural Philosophy*, p, 350. Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*. art. XXXI, p, 127. Esta cuestión se discutirá en la IV sección de este capítulo.

¹¹⁸ Descartes, R. *Descripción del Cuerpo Humano*. Citado por Annie Bitbol-Hespériès “Cartesian physiology” en *Descartes’s Natural Philosophy*, p, 364. La traducción es mía.

Obsérvese igualmente que la carne del corazón alberga en sus poros uno de esos fuegos sin luz a los que acabo de referirme. Por ello llega a adquirir tal calor que, a medida que la sangre penetre en alguna de las dos cámaras o concavidades del corazón, se expande y dilata rápidamente, tal como puede experimentarse que sucedería con la sangre o la leche de cualquier animal si se vertiera gota a gota en un recipiente muy caliente.¹¹⁹

Aquí, hay que notar que Descartes explica la diástole del corazón como el efecto del hervor de la sangre, en otras palabras, Descartes está proponiendo una explicación térmica de la circulación de la sangre. El corazón es una caldera, al entrar la sangre, el calor del corazón la dilata hasta tal punto que excede el espacio en ambas cavidad del corazón, provocando su ensanchamiento, y la expulsión de la sangre. Si el corazón expulsa la sangre en la diástole, cuando se ensancha, este ensanchamiento es un efecto del calor del corazón, no la causa, así, evitamos la necesidad de que el corazón posea una facultad que lo mueva.¹²⁰ En otras palabras, Descartes evita discutir si el corazón posee un movimiento innato, dado que su ensanchamiento es causado por la temperatura que la sangre alcanza al calentarse dentro del corazón, no necesitamos postularlo. Descartes no puede concebir que el corazón se contraiga cuando se ensancha, parece contraintuitivo, pues si el corazón se ensancha necesariamente debe dilatarse. Ahora, la pregunta es ¿cuál es la causa del calor del corazón?

Aquí pudiera decirse que, aunque Descartes está en desacuerdo con Harvey, en cuanto al movimiento que le es propio al corazón, parece no estarlo con respecto a la causa de su movimiento; Descartes podría estar de acuerdo con Harvey, al afirma que, en efecto, el corazón posee un calor natural, y éste es el responsable de la circulación de la sangre. Esto nos lleva al otro punto. El segundo punto de desacuerdo, y creo, el más importante, tiene que ver con lo que Descartes quiere decir cuando él está hablando de ese fuego sin luz. En la parte final del *Tratado del Hombre*, él afirma:

Por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de la misma agitados por el fuego que arde continuamente en su corazón y cuya *naturaleza no difiere* de la de otros fuegos que se registran en los *cuerpos inanimados*.¹²¹

¹¹⁹ Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p, 23-24.

¹²⁰ Descartes sólo necesita apelar a un proceso de rarefacción. No entraremos en detalle en la discusión respecto con la explicación del movimiento del corazón. Para el tema véanse. Marjorie Grene “The Heart and Blood: Descartes, Plemp, and Harvey” en *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, pp, 324-336. Peter Anstey “Descartes’ cardiology and its reception in English physiology” en *Descartes’ Natural Philosophy*, pp, 420-444.

¹²¹ Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p, 102. La cursiva es mía.

En estos términos, el calor natural del corazón del que habla Descartes ya no tiene nada que ver con el calor natural al que se refiere Harvey. No hay principio vital porque el alma es una mente, y la explicación del movimiento del cuerpo-máquina puede hacerse sin postular alguna otra alma. ¿De qué calor habla Descartes? Veamos lo que dice en el capítulo V de *El Mundo o Tratado de la Luz* respecto al fuego:

Si encontráis que, para explicar estos elementos (*está hablando del fuego, del aire, y de la tierra*), no me sirva en absoluto – tal como hacen los filósofos – de las cualidades que se llaman calor, frío, humedad y sequedad, os diré que estas mismas cualidades me parecen tener necesidad de explicación y que – no sólo estas cuatro cualidades, sino también todas las otras e incluso todas las formas imaginables de los cuerpos, pueden ser explicadas sin que sea preciso a tal efecto suponer en su materia ninguna otra cosa más que el movimiento, el tamaño, la figura y la disposición de su partes.¹²²

El calor natural del corazón, entonces, no es otra cosa que el efecto del movimiento de las pequeñas partes que estructuran el corazón. El corazón es un pedazo de materia constituido por pequeñas partes en movimiento, al chocar entre sí éstas causan fricción, y esta fricción causa a su vez calor, tal como al frotar nuestras manos sentimos calor. Las partículas del corazón chocan a su vez con las partículas de la sangre, éstas se mueven-agitan rápidamente, de lo que resulta que la sangre se calienta y es expulsada. Por lo tanto, la única explicación de la circulación de la sangre y el movimiento del corazón debe apelar a la velocidad y la dirección entre partes de materia inerte.¹²³

Descartes escribe lo siguiente en *El Tratado del Hombre*:

El fuego existente en el interior del corazón de la máquina que describo sólo sirve para provocar la dilatación, vaporización y sutilización de la sangre que continuamente gotea a través del tubo de la vena cava en el interior de su concavidad derecha desde dónde se exhala al interior del pulmón; asimismo, desde

¹²² Descartes, R. *El Mundo o Tratado de al Luz*, p, 87-89. La cursiva es mía.

¹²³ Esta explicación nos ofrece otra interpretación del término mecanicista. En el *Mundo*, cuando Descartes explica la naturaleza del calor, no encontramos ninguna referencia explicativa análoga a los mecanismos a gran escala de los instrumentos construidos por el hombre. Y este autor no era el único. La propuesta explicativa de Newton, por ejemplo, se sostiene en la noción de gravedad, y ésta no puede derivarse de los mecanismos perceptibles de los instrumentos, puesto que a decir de Dijksterhuis “los más hábiles mecanicistas fueron inútiles para construir un aparato en el cual los objetos se movieran en consecuencia de su mutua gravitación” Y prosigue: “Sin embargo, cuando la gente también comenzó a aplicar el término ‘mecanicista’ a la imagen mental que operaba con tales movimientos y a hablar de un modelo mecánico cuando un fenómeno natural era explicado con su ayuda[...] el verdadero significado del carácter mecanicista era ahora visto en la posibilidad de imaginarse mentalmente el fenómeno...” Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture*, p, 497. La analogía con la máquina y sus mecanismos funcionales imperceptibles pierden terreno ante la construcción de modelos inteligibles que surgen de la observación de los cuerpos celestes (y terrestres perceptibles). Un estudioso de la naturaleza se considera como mecanicista si puede, literalmente, ver con el “ojo de la mente” los mecanismos ocultos de los procesos naturales, adecuando los datos empíricos en un sistema de creencias justificables.

la vena del pulmón, conocida por los anatomistas como Arteria venosa, al interior de la otra concavidad, desde donde se distribuye por todo el cuerpo.¹²⁴

En las primeras líneas de este párrafo podemos encontrar un último desacuerdo en Descartes, a saber, el calor del corazón transmitido por medio de la sangre no es el principio del movimiento del cuerpo humano. El calor expulsa la sangre del corazón hacia todo el cuerpo, pero este calor no se transmite, el calor sólo rarifica la sangre y la divide en partes más sutiles; las partes más sutiles son los espíritus animales, y éstos son los responsables de mover el cuerpo humano. Entonces, el principio del movimiento del cuerpo es mecánico-hidráulico, los espíritus fluyen rápidamente, por las arterias y los nervios, ambos están unidos a los huesos y los músculos, al impactarse en ellos, la parte del cuerpo en cuestión se mueve. Con esto asistimos a la privación de un espíritu vital que se encuentre contenido en el cuerpo humano.

Así, encontramos por qué Descartes defendía ferozmente la explicación mecanicista del movimiento del corazón. Los espíritus animales, único nación retenida por Descartes del modelo aristotélico, no refiere a cierto poder animista que dota de vitalidad al cuerpo humano, esto es, no hay alma vegetativa ni alma sensitiva para explicar el movimiento de los órganos. Los espíritus animales son reducidos a sutiles partes de materia en movimiento, son una especie de vapor de agua que al presionar los tubos y resortes de una máquina produce movimiento. El funcionamiento del corazón era la clave para desechar nociones vitales y evitar agencia de la mente en el movimiento corporal. El corazón semejante a una bomba, distribuye la sangre por todo el cuerpo, nutriendo hueso y músculos, y lo más importante, el calor del corazón aparta los espíritus animales del resto de la sangre, éstos fluyen hacia el cerebro y los huesos y músculos por medio de las arterias y los nervios, dotando de movimiento al autómeta cartesiano.

Descartes, al demostrar que el corazón se mueve en movimientos rápidos y choques de pequeñas partes de materia, cambia el sentido de la explicación del movimiento del cuerpo, la cualidad del calor no es la causa de que el cuerpo se mueva, por el contrario, los movimientos de traslación de las partes del cuerpo explica el fenómeno cualitativo del calor. Dado que el movimiento del corazón, y por tanto, del cuerpo humano, se reduce a una interacción entre partículas, se sostiene que el alma no es el principio del movimiento del cuerpo, lo que mueve al cuerpo es la disposición de sus partes,

¹²⁴ Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p, 24.

entonces, los procesos fisiológicos del cuerpo humano sólo son interacciones entre sus órganos e interacciones entre las partes de estos órganos.

Para terminar esta sección, en el artículo V las *Pasiones del Alma* Descartes señala una crítica a la noción vitalista, que entre otros Harvey sostiene, diciendo que ha sido un error atribuir al alma la causa de que cesen los movimientos del cuerpo humano, y que por esta razón han fracasado las explicaciones respecto de las pasiones.¹²⁵ Veamos:

Consiste (*el error*) en que, viendo que todos los cuerpos muertos están privados de calor y luego de movimiento, se ha imaginado que era la ausencia del alma, lo que hacía cesar estos movimientos y este calor, y así se ha creído, sin razón que nuestro calor natural y todos los movimientos de nuestros cuerpos dependen del alma, en lugar de que se debía pensar, al contrario, que el alma no se ausenta cuando se muere, sino a causa de que este calor cesa, y los órganos que sirven para mover el cuerpo se corrompen.¹²⁶

Descartes acepta dos causas de la corrupción del cuerpo humano, una es el calor producido por los movimientos de los órganos, otra es la desarticulación de las partes que lo componen, y no porque el alma lo abandone. El cuerpo humano es otro pedazo de materia que se mueve automática e independientemente de las operaciones de la mente, entendimiento y voluntad. Descartes pudo o no tener éxito en sus explicaciones mecanicistas, lo importante es demostrar que nuestro autor establece un nuevo modelo teórico para explicar los procesos corporales por medio de las interacciones entre las partículas que constituyen cada órgano del cuerpo humano. Así, todo proceso orgánico se reduce a su explicación fisiológica.¹²⁷

¹²⁵ No podemos pasar por alto, una interpretación del mecanicismo que está relacionada con la analogía de la máquina. Según Dijksterhuis, esta interpretación malentiende la antítesis entre el animismo y lo mecánico. Veamos: “Nosotros arribamos a una diferente concepción si consideramos una característica negativa, la no animación propia hacia la máquina, la incapacidad para funcionar sin un agente, la necesidad de ser puesta y mantenida en movimiento desde afuera. Concebida de esta manera, el mecanicismo es la antítesis del animismo; la esencia del desplazamiento del Aristotelismo por la ciencia clásica es entonces vista como el rechazo de cualquier principio interno de cambio, el cual si no es actualmente interpretado como un sinónimo de vida al final es sentido para estar relacionado a ello, y en la atribución de todos los movimientos hacia causas externas”. Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture*, p. 498. Un autor puede considerarse mecanicista si puede evitar en su explicación del movimiento cualquier referencia a un poder oculto.

¹²⁶ Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*, pp. 114-115. La cursiva es mía.

¹²⁷ La mente no interviene en los movimientos autónomos del cuerpo humano, pero si lo hace en otros movimientos como son las pasiones, afirma Descartes, aunque no conozcamos cómo lo hace. Sin embargo, en los procesos psicósomáticos la mente puede alterar la estructura de los órganos. Ahora, intentar explicar todo proceso corporal desde la fisiología no nos permite entender cómo una emoción afecta la actividad y estructura de un órgano. Esta reducción fisiológica de las emociones será discutida en la sección IV, para después, en la segunda parte de esta tesis mostrar que las emociones son algo más que su manifestación fisiológica.

La explicación mecanicista del desarrollo del cuerpo humano

El movimiento del corazón, como vimos en la sección anterior, es importante para explicar las funciones de los órganos del cuerpo humano sin referencia alguna a nociones oscuras. En esta sección discutiremos otro aspecto importante que le permite a Descartes explicar el desarrollo y el crecimiento del cuerpo humano sin invocar estas nociones, como es el caso de la noción de mutación. Nuevamente, será la circulación de la sangre quien juegue un papel central en la explicación. Descartes escribe en su *Descripción del Cuerpo Humano*:

[...] al final, el conocimiento que se tiene de los animales ya formados no impide su concepción de la forma que ellos tienen cuando ellos comenzaron a formarse, es necesario considerar la semilla como una masa, de la cual el corazón es primero formado [...]¹²⁸

Descartes parte del estudio del crecimiento de los cuerpos —humano y animal— ya formados, y deduce que el mecanismo presentado en el crecimiento es el mismo que se presenta en su desarrollo.¹²⁹ Al parecer no hay, en principio, diferencia alguna entre desarrollarse y crecer.¹³⁰ Descartes no parece encontrarla. El mecanismo acaecido en el crecimiento explica el desarrollo con la misma lógica, esto es, el desarrollo del cuerpo humano puede explicarse en términos de la velocidad de las partículas de materia. La única diferencia entre ambos mecanismos orgánicos es que el crecimiento no conlleva un cambio en la función, pues una vez desarrollados los órganos la función no se altera en su aumento de proporción. Vamos por partes.

El crecimiento se explica por la circulación de la sangre, esto es, para entender el desarrollo necesitamos dar sólo un paso hacia atrás y apelar a la formación de la sangre. Descartes sugiere tomar la semilla que forma el feto como un pedazo de materia. ¿Cómo se produce esta semilla? La semilla se produce por la mezcla entre el esperma y el ovario. ¿Qué sucede en dicha mezcla? Descartes escribe:

¹²⁸ Descartes, R. *Descripción del Cuerpo Humano*. Citado por Richard B. Carter en “Descartes’s Biophysics” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*, p. 201. La traducción es mía.

¹²⁹ Esto es así, en un pasaje de la *Descripción* Descartes dice: “Si uno conoce bien todas las partes de la semilla de algunas especies de animales, en particular, el hombre, por ejemplo, uno puede deducir de esto, por medio de razonamientos enteramente matemáticos y ciertos, la totalidad de la forma y la estructura de cada miembro; y recíprocamente, al conocer pocas peculiaridades de esta estructura, uno puede deducir la composición de la semilla”. *Ibid.*, p. 202. La traducción es mía.

¹³⁰ Crecer se entiende como una acumulación de partes en el órgano, pero la función de éste no cambia con la acumulación de materia, se encuentra definida desde su conformación, por otra parte, desarrollarse puede entenderse no sólo como un aumento en la cantidad de materia, sino también como un cambio de complejidad en la función y estructura del órgano.

Después de esto, los espíritus habiéndose elevado un poco más alto que la sangre en dirección de la cabeza, donde reunidos en cierta cantidad, ellos toman su curso... tan cerca de la superficie de la semilla como su fuerza puede llevarlos... Y cuando ellos han seguido este curso, sus partículas pequeñas están dispuestas tanto como se les permita pasar por todos los otros caminos... Ahora, digo que los espíritus que preparan el camino para los nervios en la semilla toman su curso dentro de ella hacia el exterior porque ellos son presionados por la superficie de la matriz – no habiendo ningún pasaje bastante libre para recibirlos, pero ellos encuentran tal pasaje hacia el frente de la cabeza.¹³¹

Parece que Descartes opta por seguir su modelo cosmológico, pues la formación del feto se da por tres clases de elementos, recordemos que la diferencia entre estos elementos es la velocidad y la cohesión de las partículas que los estructuran. La semilla es el resultado de la mezcla entre el esperma y el óvulo, y según el párrafo citado, lo primero que se forma es un fluido caliente, cuyas características podemos decir son parecidas al primer elemento de la cosmología y física cartesiana, es decir, el fuego. Podemos decir que este fluido caliente puede presentar propiedades similares a aquellas que se hayan en los espíritus animales. Aquí vale la pena recordar lo que Descartes señala cuando habla del movimiento del corazón. Descartes dice que el calor del corazón rarifica la sangre, los espíritus animales son menos densos que las demás partículas que forman la sangre, al calentarse ésta, los espíritus animales se separan. Veamos el siguiente pasaje:

...la mezcla entre los fluidos del macho y la hembra actúan uno con el otro como una clase de levadura, calentándose una y otra, de tal manera que algunas de las partículas adquieren el mismo grado de agitación como el fuego, expandiéndose y presionándose sobre las otras, y de esta manera poniéndolas dentro del estado requerido para la formación de las partes del cuerpo.¹³²

Es obvio, Descartes está deduciendo la formación del feto desde su explicación del movimiento del corazón y la circulación de la sangre. El mismo mecanismo parece suceder al mezclarse ambos fluidos, del macho y de la hembra, pues en su interacción se producen calor, tanto que algunas de las partículas de esta mezcla adquieren una agitación rápida, lo que provoca su separación del resto de la mezcla. Uno puede objetar que para el momento en que la sangre se calienta y los espíritus se separan, el corazón

¹³¹ *Ibid*, p, 201-202. La traducción es mía.

¹³² Descartes, R. *La Descripción del Cuerpo Humano*. Citado por Stephen Gaukroger en “The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes” en *Descartes’ Natural Philosophy*, p, 390. La traducción es mía.

necesita estar formado; en el cuerpo humano, una vez formado, esto sucede así, pero en la formación del feto la mezcla...

[...] causa que algunas de las partículas se acumulen en una parte del espacio que las contienen, y entonces las hacen expandirse, presionándose contra las otras... ellas se alejan lentamente y se encamina hacia el área donde el tallo cerebral se formará más tarde, en el proceso de desplazamiento de las otras las cuales se mueven alrededor como un círculo para ocupar el lugar dejado por ellas en el corazón. Después de un corto tiempo ellas necesitan unirse en el corazón, este en cambio se expande y las aleja, siguiendo ellas el mismo sendero como el inicio. Esto da como resultado que algunas partículas del primer grupo permanezcan en la misma posición – juntas con otras que se han movido de otras partes para tomar el lugar de aquellas que lo ha dejado mientras tanto – moviéndose dentro del corazón. Y es esta expansión, que ocurre así en repetidas veces, en lo que consiste el latido del corazón, o el pulso.¹³³

Los espíritus animales, resultados de la mezcla entre esperma y ovario, se agitan rápidamente, pero el espacio que ocupan es demasiado pequeño, así, una parte de los espíritus pierde su velocidad, y comienza a unirse en el centro de la semilla—podemos imaginarnos el proceso si tenemos en mente la coagulación de la sangre—, este grupo de partículas forma el corazón. Otro grupo de espíritus es impelido, por el grupo reunido en el centro de la semilla, a cambiar su dirección, de tal manera que viajan alrededor de la semilla; posteriormente, este grupo retorna al centro de la semilla, es decir, el corazón, y éste se expande, haciéndolas recorrer de nuevo el camino. Puede decirse que en cada recorrido, se van formando subgrupos, éstos formarán los demás órganos del cuerpo humano. Claro, no hay que olvidar que la madre está suministrando alimento al feto, y éste alimento se unirá con aquellas partículas que forman los subgrupos, según sus respectivas velocidades.

Hemos dicho que los espíritus animales poseen características semejantes al primer elemento de la cosmología y física cartesiana. Lo mismo puede decirse de las demás partes del cuerpo. Veamos. La sangre o parte de ella restante, que es más densa, parece encajar con las características del segundo elemento, el aire. Ambos, espíritus y sangre tienden a moverse en línea recta, pero son impelidos por la membrana que cubre la semilla, obligados a moverse en línea circular, de lo que resulta un feto esférico.

La sangre circula, y al circular se condensa, disminuyendo su velocidad y agitación de sus partículas, lo que permite la reunión de conjuntos de éstas, de esto, se forma la

¹³³ Descartes, R. *La Descripción del Cuerpo Humano*. Citado por Stephen Gaukroger en “The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes”. *Ibid.*, p, 391. La traducción es mía.

médula espinal, los demás órganos, incluidas las arterias, venas y nervios, y por último, los huesos y los músculos. Éstos, en particular, los órganos, los huesos y los músculos poseen similares características del tercer elemento, la tierra. La médula espinal puede coincidir con las características de la sangre, y por tanto, compararse con el segundo elemento. La bio-física cartesiana es clara:

[...] debemos tener en mente que las partes de aquellos cuerpos vivientes que son mantenidas a través de la nutrición, esto es, animales y plantas, sufren cambio continuo, de tal manera que la única diferencia entre aquellos que son llamados *fluidos*, tales como la sangre, humores y espíritus, y aquellos que son llamados *sólidos*, tales como los huesos, la carne, los nervios, y las membranas, es que los últimos se mueven mucho más despacio que los otros.¹³⁴

En Descartes, los tres elementos de su cosmología son líquidos, propiamente dicho, son fluidos.¹³⁵ Lo que permite diferenciarlos es la velocidad y la cohesión de las partículas que los forman. Los fluidos presentan dos extremos, en un lado está el fuego, cuyas partículas se mueven rápidamente y casi no presentan cohesión, en el otro está la tierra, cuyas partículas se mueven lentamente, lo que permite mayor cohesión entre ellas. Entre ambos extremos podemos ubicar el aire. Los tres elementos definen las características de toda la diversidad de cuerpos que existen en la naturaleza, esto es, los cuerpos particulares se explican de acuerdo con este espectro de movimiento de materia.

El cuerpo humano no es la excepción, ahora podemos observar con claridad que en él, los espíritus animales se encuentran más próximos al extremo donde las partículas de materia se mueven lo más diversa y rápidamente posible, mientras que los huesos, la carne, los nervios y las membranas están más cercanos al extremo contrario, pues se mueven más despacio y están más cohesionados. Dado que en Descartes los tres elementos son propiamente fluidos, la sangre y los humores son un líquido que se mantiene en medio de los extremos, es más sutil que la carne y los huesos, pero más denso que los espíritus.

¹³⁴ *Ibid.*, p, 389. La traducción es mía.

¹³⁵ Descartes dice en el capítulo V del Mundo: “Pues bien, entre los cuerpos duros y los líquidos no hallo otra diferencia más que las partes de unos pueden separarse más fácilmente que las de los otros, de modo que, para componer el cuerpo más duro que quepa imaginarse, bastaría con que todas sus partes se tocaran sin quedar espacio entre sí y sin que ninguna estuviera en acción de moverse... Pienso también que, para componer el cuerpo más líquido que se pueda hallar, basta con que todas sus partículas se muevan lo más diversa y rápidamente posible, aunque no cesen de tocarse unas a otras por todos lados y se dispongan en tan poco espacio como si carecieran de movimiento”. Descartes, R. *El Mundo o Tratado de al Luz*, p, 65-66.

Hemos hablado de la formación del feto, diciendo que su mecanismo es semejante al acaecido en el crecimiento del cuerpo humano una vez formado. El crecimiento es concebido por Descartes como un aumento en la cantidad de partículas que estructuran cada órgano del cuerpo humano. Incluso, como hemos mencionado, el desarrollo del feto está considerado de esta manera, pero ¿qué hay de las funciones de los órganos?

Las funciones respectivas de cada órgano son determinadas por los movimientos que adquieren los grupos de partículas que los estructuran. En el caso del corazón, los espíritus se agitan rápidamente, de esta interacción de partículas, algunas pierden su velocidad, condensándose, este grupo condensado (el corazón) sigue en interacción con los espíritus, en esta interacción hay fricción, lo que provoca calor, y la expansión de dicho grupo condensado, de lo que resulta la circulación de los espíritus, y la sangre, alrededor de la semilla. Una vez adquirida la función del corazón, el crecimiento de este órgano es sólo una cuestión de aumento en su materia, no así en la complejidad de su funcionamiento.

La circulación de la sangre adquiere en el proceso de crecimiento, y por su puesto del desarrollo, gran valor explicativo. Veamos. La sangre que no es tan sutil como los espíritus ni demasiado denso como el corazón, lo que indica que necesariamente debe formarse junto con el corazón. Esto es así porque la sangre comienza a circular por la esfericidad de la semilla, chocando con la membrana que la envuelve, perdiendo velocidad algunas de sus partes, lo que posibilita la formación y crecimiento del resto del cuerpo humano. En el *Tratado del Hombre* Descartes escribe:

Así acontece porque en el momento en que las arterias se dilatan, las pequeñas partes de sangre que contienen chocan en diversos puntos contra las raíces de diversos filamentos que, partiendo de las extremidades de las pequeñas ramificaciones de estas arterias, forman los huesos, la carne, las pieles, los nervios, el cerebro y todo el conjunto de miembros sólidos según los diversos modos que estas partes de la sangre tengan de unirse o entrelazarse [...]¹³⁶

La cuestión aquí es entender este proceso de crecimiento que permite la sangre, justo antes de que estén formadas las arterias. Las arterias son una especie de tubos membranosos que sirven como canales por donde fluye la sangre. Cuando las arterias han comenzado a formarse, “ellas son justo como diminutos canales de sangre

¹³⁶ Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p, 26-27.

extendidos por la semilla”.¹³⁷ Parece que el requerimiento es satisfecho. Las arterias se forman porque parte de la sangre en cada recorrido pierde velocidad y disminuye su agitación, volvamos a imaginar la coagulación de la sangre, porque un proceso similar permite la formación de las arterias y las venas, incluso de los nervios, y claro del resto del cuerpo humano. Al circular la sangre, en cada recorrido y partes de éste, varios subgrupos que la estructuran van perdiendo velocidad y agitación, formando y distribuyendo pequeños brazos, semejantes a los de los árboles, hasta que en el extremo de dichos brazos los subgrupos pierden su impulso, de tal manera que se sedimentan, formando los demás órganos sólidos, como los huesos y los músculos.¹³⁸

La sangre, y su circulación permiten explicar la formación del feto, sólo falta explicar su crecimiento. Para esto hay que tener en mente, que la madre está suministrando alimento al feto por medio del cordón umbilical. Nuevos grupos de partículas están entrando en la semilla, reuniéndose con la sangre, al pasar por el punto de unión del feto y el cordón umbilical. La sangre transporta las partículas que forman los nutrientes a las partes específicas del cuerpo humano donde van a adherirse, según su tamaño y velocidad. Así, tenemos que el criterio de diferenciación de los órganos del cuerpo humano está dado por la velocidad y el tamaño de partículas de materia. En otras palabras, la homogenización de la materia permite explicar la transformación de los nutrientes a partir de propiedades cuantitativas, pero no en alguna diferencia cualitativa, y así explicar el crecimiento del cuerpo humano.

Podemos entender, entonces, que este crecimiento y desarrollo—los procesos que van desde la formación del feto hacia la vejez— es sólo un aumento en la cantidad de materia, una automatización orgánica que no involucra las operaciones de la mente. Esto es importante. Podemos decir que, una vez puesto en marcha, el mecanismo fisiológico del cuerpo humano no puede verse alterado por operaciones mentales, éstas sólo correrían paralelamente, sin causación entre ellas, esto es, sólo encontramos correlaciones entre contenidos mentales y mecanismos fisiológicos, ni unos ni otros interfieren en sus respectivos procesos.¹³⁹ Para entender esto un poco mejor leamos el siguiente párrafo, que vale la pena citar extensamente.

Cuando uno es joven, por ejemplo, dado que los filamentos que estructuran las partes sólidas no están unidos unos a otros muy firmemente, y los canales entre los

¹³⁷ Descartes. R. *La Descripción del Cuerpo Humano*. Citado por Stephen Gaukroger en “The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes”. *Ibid.*, p. 392.

¹³⁸ Véase el texto citado, para una cita textual de este proceso, p. 392.

¹³⁹ Asistimos a un paralelismo psicofísico.

que ellos fluyen son totalmente largos, el movimiento de estos filamentos no es tan lento como cuando uno es viejo, y más materia es unida hacia sus raíces que están alejadas de sus extremidades, las cuales llegan a ser más largas y más fuertes, y su incremento en tamaño son los medios por los que el cuerpo crece. Cuando los humores entre esos filamentos no fluyen en gran cantidad, ellos pasan rápidamente entre los canales que los contienen, causando que el cuerpo crezca más alto sin rellenarse. Pero cuando esos humores son demasiado abundantes, ellos no pueden fluir fácilmente entre los filamentos de las partes sólidas, y en el caso de aquellas partes que tienen formas irregulares, en la forma de ramas, y las cuales consecuentemente ofrecen mayor dificultad para pasar entre todos los filamentos, ellos gradualmente llegan a introducirse allí y formar grasa. Ésta no crece en el cuerpo, como lo hace la carne, a través de los nutrientes propiamente hablando, sino sólo porque varias de sus partes se unen junto y se introducen unas y otras, justo como lo hacen las partes de las cosas muertas. Y cuando los humores llegan a ser menos abundantes, ellos fluyen más fácilmente y más rápidamente, porque la materia sutil y los espíritus los acompañan teniendo una gran fuerza para agitarlas, y esto les causa poco a poco recoger las partes de la grasa y llevarlas con ellas, lo cual llega a formar una persona delgada. Y como vamos a envejecer, los filamentos hacen que las partes sólidas se unan y se estrechen más cercanamente, finalmente alcanzando tal grado de dureza que el cuerpo cesa enteramente de crecer y pierde su capacidad de nutrición. Esto lleva a un desequilibrio entre las partes sólidas y las partes fluidas que la edad sola pone fin a la vida.¹⁴⁰

Dado que todos los órganos sólidos no son otra cosa más que un conjunto de filamentos reunidos, al crecer estos, aumentan su volumen, de tal manera que con el paso del tiempo, los canales entre los filamentos se ven reducidos por este aumento de volumen, esto no permite que los espíritus, la sangre y los humores circulen libremente por ellos. La consecuencia es que cada vez más partículas de la sangre y nutrientes se sedimenten, endureciendo aún más estos filamentos, entonces, las partes del cuerpo humano reducirán su distancia, aproximándose unos y otros. Una vez que los filamentos estrechen más los canales entre ellos, los fluidos al circular, chocarán con las partes sólidas, haciendo que la presión aumente, y no quedará otra cosa más que la separación de las partes del cuerpo humano.

El crecimiento natural del cuerpo humano, no sólo modificará el volumen de cada órgano, también tendrá sus consecuencias, ocasionando su mal funcionamiento. Por ejemplo, si los filamentos del hígado aumentan, sus espacios se reducirán, entonces, el líquido alimenticio que pasa a través de sus poros, no podrá separarse, y la sangre formada no será utilizada, y esto ocasionará que partículas más gruesas lleguen al

¹⁴⁰*Ibid.*, p, 389-390. La traducción es mía.

corazón, y éste las hará circular por todo el cuerpo, lo que aumentará más la consistencia de las partes sólidas del cuerpo humano.¹⁴¹

En el caso de una enfermedad causada por agentes patógenos exógenos, no hay un aumento de cantidad sino una modificación en la disposición de las partículas del órgano enfermo. Esto es, una bacteria o virus, es un pedazo de materia que está formada por partículas que se mueven con cierta velocidad, al entrar en contacto con el órgano, modifican la disposición, disminuyendo o aumentando la velocidad de sus partículas, y esto traerá un mal funcionamiento del órgano. Por ejemplo, en una infección de garganta, la bacteria se alojará en las amígdalas, produciendo agitación en las partículas que la estructuran, entonces, las amígdalas se hincharán e impedirán el paso de los alimentos.¹⁴²

Hasta aquí, es importante observar que el proceso de desarrollo del cuerpo humano, una vez reducido al proceso de crecimiento, no necesita invocar ninguna noción oscura, como es la mutación. El desarrollo, mejor dicho, el crecimiento del cuerpo humano, es reducido a movimientos de partículas de materia con diferentes velocidades y cohesión; los procesos orgánicos obedecen a las leyes del movimiento. Digámoslo de otra manera, el cuerpo humano pasa por un proceso normal de formación, crecimiento y descomposición regulado por causas bio-físicas. La mente sólo puede contener ciertos estados que se presentan paralelamente con algún estado corporal, incluso en un nivel conductual, y mediante la función de la glándula pineal, un pensamiento puede cambiar la dirección de un conjunto de partículas por medio de los espíritus animales. Pero nunca, ningún pensamiento puede alterar de manera directa la estructura de los órganos.¹⁴³

¹⁴¹ Descartes escribe en el *Tratado del Hombre*: “Asimismo se ha de notar que los poros del hígado están dispuestos de manera tal que cuando este líquido penetra, allí se sutiliza, se transforma, toma color y adquiere la forma de la sangre: tal como el jugo de las uvas negras que es blanco, se convierte en clarete cuando fermenta en su hollejo”. Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p. 23. De esta lectura, un padecimiento se hace normal, por ejemplo, un coágulo en las arterias del cerebro puede provocar una falta de oxigenación, cualquier sujeto puede estar expuesto a sufrir una trombosis con secuelas hemipléjicas.

¹⁴² En este sentido, la función del medicamento es reestablecer la disposición de las partículas de los órganos afectados. Una explicación simple es la siguiente. Parte del medicamento regulará la velocidad y agitación de las partículas del órgano, para hacerle recobrar su disposición. Una vez regulada la disposición de las partículas del órgano, éstas junto con las partículas restantes del medicamento descompondrán al agente patógeno.

¹⁴³ En el proceso psicósomático, un pensamiento no sólo mueve al cuerpo humano de una determinada manera, sino que degenera sus órganos. En estos términos, bajo este modelo mecanicista, no podemos hablar de un proceso degenerativo del cuerpo humano, pues cualquier enfermedad es natural, y en este sentido, no puede haber degeneración de un órgano. Claro, aquí puede objetárenos lo que intentamos decir con generación y degeneración.

Para terminar, despojar al movimiento del corazón y la circulación de la sangre de un poder oculto, una contracción innata, es un paso importante para hacer viable la explicación de todos los procesos orgánicos bajo términos mecanicistas. La importancia radica en que Descartes establece un nuevo modelo explicativo que regirá las futuras investigaciones y explicaciones en los procesos corporales, por supuesto, también los de la mente. Es cierto, aún falta discutir el asunto de las pasiones. Aún y cuando se haya privado de un principio vital en el cuerpo humano, las pasiones parecen resistirse a la explicación mecanicista cartesiana. La reducción de las pasiones a simples mecanismos neurofisiológicos y/o contenidos mentales será el tema de la siguiente sección.

La explicación mecanicista de las pasiones: su reducción a lo mental y lo fisiológico

En esta sección discutiremos la reducción cartesiana de las pasiones a mecanismos fisiológicos y contenidos mentales. En las secciones pasadas hemos mencionado la importancia central del estudio del movimiento del corazón y la circulación de la sangre en la explicación mecanicista, si Descartes demostraba que no necesitaba invocar ningún poder oculto —evitando introducir nociones oscuras— para explicar estos procesos corporales, las puertas al estudio del cuerpo humano como materia inerte, incluso no sensitiva, estaban abiertas.

El último paso a dar, entonces, involucraba la reducción de las pasiones, éstas necesariamente tenían que ser el resultado, también, de movimientos de pequeñas partículas de materia. Aunque aquí se presentaba el mismo problema que en la percepción,¹⁴⁴ esto es, una cosa era el proceso fisiológico de las pasiones, otro muy distinto su proceso subjetivo. En otras palabras, las pasiones, a pesar de ser causadas por el cuerpo humano, no son sentidas por éste, sino por la mente, por tanto, en el modelo

¹⁴⁴ Recuérdese que Descartes examina la percepción en tres niveles, el primero involucra meros movimientos locales de partículas (explicación fisiológica), el segundo está relacionado con la interacción entre mente y cuerpo (las afecciones del alma debidas a su unión con el cuerpo), el último son los juicios que hacemos de la información obtenida de nuestros sentidos (proceso de razonamiento). En las Sextas Objeciones se puede leer: “Para bien comprender cuál es la certeza de la sensación, es menester distinguir tres grados. En el primero, sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento. El segundo contiene todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido y dispuesto por sus objetos; y eso son las sensaciones de dolor, cosquillas, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes, que según dijimos en la sexta Meditación, proviene de la unión y —por así decir— mezcla del espíritu con el cuerpo. Por último, el tercer grado comprende todos los juicios que solemos hacer desde nuestra primera edad, tocantes a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se producen en los órganos de nuestros sentidos”. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, pp, 333-334.

cartesiano, las pasiones serán reducidas a contenidos mentales.¹⁴⁵ En este sentido, el estudio de las pasiones era importante para el proyecto cartesiano, pues la naturaleza de éstas encerraba la unión íntima de la mente y el cuerpo. Comencemos presentado un recurso cartesiano interesante que permite llevar el tema de las pasiones al contexto mecanicista. Al inicio de *Las Pasiones del Alma*, Descartes escribe:

[...] y para empezar, considero que todo lo que se hace o sucede de nuevo es generalmente llamado por los filósofos una pasión respecto del sujeto al que ocurre, y una acción respecto a aquel que hace que ocurra; de suerte que, aunque el agente y el paciente sean a menudos muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa con que tiene estos dos nombres, en razón de los dos diferentes sujetos a los cuales se la pueda atribuir.¹⁴⁶

Descartes habla de las pasiones en términos de una interacción entre dos cosas. Lo que es una pasión en un objeto es acción en otro, aquello que causa está actuando, aquel que está siendo afectado está padeciendo. Vistos respecto con su origen, pasión y acción son fenómenos distintos y separables, aunque vistos como movimiento, pasión y acción pertenecen a un suceso simple, inseparable y unido.¹⁴⁷ La noción de pasión es interpretada literalmente, esto es, pasión es padecer, sufrir, estar afectado. Descartes está introduciendo el modelo teórico con que se va a tratar el tema de las pasiones, este modelo no toma a la pasión como un poder oculto, sino como un tipo de relación causal que se establece entre dos clases de cosas, a saber, mente y cuerpo.

Una vez que se ha establecido lo que propiamente es una pasión, debemos explicar primero, cuál es el mecanismo fisiológico de una pasión, y después, cómo se elabora un contenido mental al padecerse una pasión. Esto nos lleva, de nuevo, al tema del movimiento del cuerpo humano. En el *Tratado del Hombre*, Descartes explica el

¹⁴⁵ En este sentido, tenemos dos consecuencias, por un lado, lo que sentimos, por ejemplo, al entristecernos o sentirnos solos, se descalifica como un rasgo subjetivo que es confuso y no puede estudiarse según los métodos de la ciencia y el pensamiento racional; por el otro, las emociones y los sentimientos pierden valor explicativo al dar cuenta de los procesos corporales.

¹⁴⁶ Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*. Art. I. *Ibid.*, p, 113. Es pertinente decir que esta afirmación puede comprometer el principio causal cartesiano, pues el efecto debe contener tanta realidad como su causa, esto puede sugerir lo siguiente. Aunque una cosa distinta a otra es capaz de causar un efecto en la última, las propiedades observadas en el efecto deben asemejarse o estar contenidas en el objeto que las causa. Si las pasiones son sentidas por la mente con cierta fenomenología, estas propiedades fenoménicas deben asemejarse o estar contenidas en la causa que provocó dichas pasiones, es decir, el cuerpo humano deben poseer semejantes rasgos fenoménicos.

¹⁴⁷ Cabe decir que en el tema de las pasiones, Descartes sigue a Aristóteles respecto de esta carácter dual del proceso simple de la acción y la pasión. La diferencia es que Aristóteles lo aplicaba a todo fenómeno de la naturaleza, y Descartes sólo a las pasiones. Para este tema véase a John Wild "The Cartesian Deformation of Structure of Change and its Influence on Modern Thought" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments. Ibid*, pp, 24-42.

movimiento del cuerpo humano a partir del flujo de pequeñas partículas de materia que se mueven velozmente, los llamados espíritus animales:¹⁴⁸

A medida que estos espíritus penetran en las concavidades del cerebro, se van introduciendo en los poros de su sustancia y de los nervios; estos espíritus, a medida que penetran o tienden a ello en mayor o menor cantidad, según los casos, tienen fuerza para variar la forma de los músculos en los que se insertan estos nervios; de esto modo, dan lugar al movimiento de todos los miembros.¹⁴⁹

Los espíritus animales llegan al cerebro, circulando por las arterias (recordemos que el fuego del corazón separa las partículas más sutiles de la sangre, entre éstas se encuentran los espíritus) debido a que tienden a moverse en línea recta. Una vez que han llegado al cerebro, cuya masa es semejante a un tejido, esto es, un conjunto de finos hilos, mejor dicho filamentos, entrelazados, los espíritus animales atraviesan los huecos existentes entre cada filamento, provocando que éstos se muevan de diversas maneras. Cabe decir, que los filamentos cerebrales se ramifican hacia todo el cuerpo, formando la médula espinal y los nervios que se encuentran unidos a cada músculo del cuerpo humano. Junto con los filamentos cerebrales, un sinnúmero de espíritus circulan por los nervios. El más leve cambio de flujo de los espíritus animales en las concavidades del cerebro afectará los músculos, por medio de los nervios, moviéndolos.

En estos términos, el movimiento de los músculos es el resultado de una cadena de micro interacciones de pequeños cuerpos de materia. El movimiento de una parte particular del cuerpo humano, digamos de un brazo, dependerá del flujo (tanto su velocidad como desplazamiento, también su cantidad) de los espíritus animales que son agitados en ambas cavidades del cerebro; éste movimiento se extenderá por los nervios hasta llegar a los músculos del brazo. Los músculos del brazo están compuestos por fibras, los espíritus atraviesan los huecos entre ellas, contrayendo algunas fibras, y relajando otras.

Pues la sola causa de todos los movimientos de los miembros es que algunos músculos se contraen y sus opuestos se alargan, como ya se ha dicho; y la sola causa que hace que un músculo se contraiga antes que su opuesto es que llega algo más de espíritu del cerebro hacia él que hacia el otro. No es que los espíritus que llegan inmediatamente del cerebro basten solos para mover estos músculos, pero determina a los otros espíritus que están ya en estos dos músculos a salir muy pronto de uno de ellos y pasar al otro, por cuyo medio aquél de donde salen se hace

¹⁴⁸ Descartes también dice que el cuerpo humano se mueve por medio de los objetos externos: sensaciones.

¹⁴⁹ Descartes R. *El Tratado del Hombre*, p, 32.

más largo y más flojo, y aquél en que entran, siendo prontamente hinchados por ellos se encoge y atrae al miembro a que está unido.¹⁵⁰

El movimiento de una parte del cuerpo siempre involucra una contracción y una distensión contigua de un par de músculos, mientras uno se está contrayendo o hinchando, el otro se está distendiendo o alargando. Por ejemplo, cuando acercamos una mano demasiado cerca de una flama, el movimiento natural es alejar el brazo, para hacerlo, los músculos del brazo necesitan contraerse, lo que significa que los espíritus están penetrando los huecos entre sus fibras con rapidez y/o en mayor cantidad, ocasionado un hinchamiento constante de las fibras; por el contrario, si necesitamos alcanzar un objeto, relajaremos los músculos del brazo tanto como sea posible, hasta alcanzarlo, para lograrlo, los espíritus necesitan salir lentamente y/o en menor cantidad.

En otras palabras, mientras menor sea la cantidad y la velocidad de los espíritus que atraviesan los huecos entre las fibras de un cierto músculo, se observará una distensión de ésta, porque el espacio entre cada fibra será menor y/o será abierto lentamente, permitiendo que el músculo esté relajado. Por el contrario, si hay una mayor cantidad, y/o con mayor rapidez, de espíritus atravesando los huecos entre las fibras del músculo, se producirá una abertura mayor en los huecos, obligando al músculo a alargarse y ocupar más espacio respecto con los músculos alrededor suyo, jalándolos. Descartes establece que el movimiento del cuerpo humano depende de la cantidad y velocidad del flujo de los espíritus que atraviesan los huecos entre los filamentos del cerebro y los nervios, y las fibras de los músculos de cada una de sus partes.

El movimiento causado por los espíritus animales, que mueve el cuerpo, también provoca una pasión en la mente. Descartes escribe al respecto:

Yo añado que ellas se reciben particularmente en el alma, para distinguirlas de otros sentimientos que se recibe, unos de los objetos exteriores, como los olores, los sonidos, los colores; otros en nuestro cuerpo, como el hambre, la sed, el dolor. Añado que ellas son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus, a fin de distinguirlas de nuestras voluntades, que se puede llamar las emociones del alma que se relacionan con ella, pero que están causadas por ella misma, y también, a fin de explicar su última y más próxima causa, que las distingue de nuevo de los otros sentimientos.¹⁵¹

Las pasiones son sensaciones producidas por la asociación entre movimientos particulares de los espíritus animales y pensamientos. Descartes escribe en el *Tratado*

¹⁵⁰ Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*. Art. XI, p, 118.

¹⁵¹ *Ibid.*, art. XXIX, p, 126.

del Hombre que Dios al unir alma y cuerpo determinará que la primera tenga sensaciones al percibir los movimientos de los espíritus animales.¹⁵² La mente siente la pasión cuando los espíritus se mueven con mayor intensidad por causa de un objeto externo, éste puede ser un cuerpo físico o el cuerpo humano.

Supongamos que el ojo detecta un cuerpo físico, los músculos de los ojos se moverán al detectarlo, este movimiento ocular se extenderá hasta las terminaciones nerviosas. Al moverse los nervios, los espíritus animales en su interior son excitados, esta excitación se transmite hacia el cerebro, trazando un patrón de movimiento, digamos una huella, al penetrar los huecos entre los filamentos de la glándula pineal, agitándola, haciendo que la mente tenga un pensamiento confuso. Ahora bien, al presenciar un objeto físico, el cuerpo humano adquiere una disposición, esto es, sus órganos establecen ciertos arreglos de posición entre ellos:

Y, además de eso, si esta figura es muy extraña y horrible, es decir, si tiene mucha relación con las cosas que antes han sido perjudiciales al cuerpo, eso excita en el alma la pasión del terror, y en seguida la del valor, o bien la del miedo y del espanto según el diverso temperamento del cuerpo o la fuerza del alma, y según se esté anteriormente preparado para la defensa o para la huida contra las cosas perjudiciales con las que la impresión presente tiene relación; [...]¹⁵³

Los patrones de movimiento son la forma en que los huecos entre los filamentos cerebrales han sido abiertos, disponiendo de cierta manera la estructura del cerebro. Digamos que estos patrones forman una figura. Los espíritus animales pueden volver a fluir por este patrón sin presencia de algún objeto externo, dado que los órganos del cuerpo humano pueden disponerse como si estuviera el objeto externo presente, y al hacerlo, mueven la glándula pineal, haciendo sentir una pasión a la mente. Esto sucede porque la figura queda implantada como una huella en las concavidades del cerebro y la glándula pineal. Inclusive la mente puede sentir una pasión al evocar las figuras almacenadas en el cerebro.

¹⁵² Se lee lo siguiente: Pienso que cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como a continuación expondré, otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas en que estén abiertas las entradas de los poros situados en la superficie del cerebro. Descartes, R. *El Tratado del Hombre. Ibid.*, p, 46. Por otra parte, las sensaciones que afecta al alma pueden ser de tres clases: a) cualidades sensibles, como el color, el olor, etc.; b) sensaciones internas como el hambre, la sed, el dolor, etc.; y c) pasiones. El criterio para distinguir entre ellas, es que las pasiones perturban con más intensidad la mente que las dos primeras; en el artículo XXVIII escribe: [...]; pero aún se las puede llamar mejor emociones del alma, no solamente a causa de que este nombre puede ser atribuido a todos los cambios que suceden en ella, es decir a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente, porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay en ella otras que la agiten y quebranten tan fuerte como hacen estas pasiones. *Ibid.*, p, 126.

¹⁵³ *Ibid.*, art. XXXVI, p, 130.

En este párrafo, Descartes señala otro aspecto en la percepción de las pasiones, a saber, que la mente siente cuando una pasión es perjudicial o benéfica para el cuerpo. Esto nos plantea una pregunta: ¿cómo la mente puede percibir un patrón de movimiento como perjudicial o benéfico, si esta percepción es confusa? Parece que lo hace al detectar grados de intensidad de los movimientos de los espíritus animales. Dice Descartes en *El Tratado del Hombre*:

En primer lugar, por lo que respecta a los espíritus animales, éstos pueden, según ocasiones, ser más o menos abundantes; sus partes puede ser más o menos gruesas, más o menos iguales entre sí o encontrarse más o menos agitadas. Por medio de estas cuatro factores se logran explicar los diversos temperamentos o inclinaciones naturales que en nosotros se dan (al menos en tanto que no dependan de la constitución del cerebro ni de los efectos particulares del alma), y que se encuentran representados en esta máquina.¹⁵⁴

Aquí encontramos cuatro criterios con que la mente percibe el grado de intensidad de una pasión: a) la cantidad de espíritus que penetren los poros de las concavidades del cerebro y de la glándula pineal, b) el tamaño de las partes que forman los espíritus (una partícula puede estar formada por dos partes, otra puede formarse por tres partes, lo que implica que la primera contiene más partes gruesas que la segunda), c) por la similitud de las partes que forman los espíritus (una partícula puede estar formada por una parte más pequeña y dos partes más grandes, otra por dos partes más grandes y una pequeña), y d) por la velocidad de su agitación.

Estas características de los espíritus animales determina el nivel de intensidad con que moverán la glándula pineal, así como el patrón de movimiento que imprimirán en ésta y en las concavidades del cerebro. Cabe decir que la composición de los espíritus animales depende exclusivamente de la calidad de los nutrientes en la sangre y la función de los órganos, principalmente la del corazón, pues éste es quién separa los espíritus animales del resto de la sangre.

Ahora ¿cómo cierto grado de intensidad es percibido por la mente como perjudicial o benéfico? Para contestar esta pregunta hay que prestar atención a lo que Descartes dice entre paréntesis: la constitución del cerebro interviene en la percepción de una pasión. Creo que él se refiere al patrón de movimiento trazado por los espíritus animales ante la presencia de un objeto físico. Falta algo más. Una sensación es benéfica o dañina según sea valorada, o mejor dicho juzgada. Descartes escribe:

¹⁵⁴Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p, 70.

La misma impresión que la presencia de un objeto horrible hace en la glándula, y que causa el miedo en algunos hombres, puede excitar en otros el ánimo y el valor, cuya razón es que todos los cerebros no están dispuestos en la misma forma, y que el mismo movimiento de la glándula que en unos excita el miedo hace en otros que los espíritus entren en los poros del cerebro, que los conducen parte a los nervios que sirven para mover las manos y defenderse, y parte en los que agitan e impulsan la sangre hacia el corazón, de la manera que se requiere para producir espíritus propios a continuar esta defensa y retener en él la voluntad.¹⁵⁵

Al parecer, la mente juzga el comportamiento del cuerpo humano ante la presencia del objeto físico. Los grados de intensidad pueden indicar que una pasión es más fuerte que otra, pero no indica si es benéfica o no. Veamos. El factor que puede ser determinante para que la mente perciba que una pasión es benéfica o perjudicial parece depender más de la experiencia previa ante una situación. Descartes cree que la historia de las interacciones entre el cuerpo humano y el objeto físico es la clave para percibir cuando una pasión es perjudicial para el compuesto mente-cuerpo. Esto explica por qué ante la misma situación no todos los cuerpos humanos reaccionan de la misma forma, y por tanto, la afección de cada mente es distinta.

Si esto es así, Descartes parece enfrentar un problema. Las pasiones adquiridas al asociar movimientos corporales específicos y pensamientos particulares, parecen quebrantar el supuesto de la institución natural. Dios instituye que ciertos pensamientos estén asociados con ciertos movimientos de los espíritus animales, esta asociación es percibida como diversas sensaciones, entre ellas, las pasiones, como el resultado de la íntima unión entre mente y cuerpo. Por ejemplo, percibir un color no puede modificarse, aunque lo desee nunca podrá ver rojo lo que es azul, la sensación de color será la misma para cada cuerpo humano.¹⁵⁶

Con las pasiones no sucede lo mismo, según Descartes. Si las pasiones son sensaciones, también instituidas por Dios, ¿cómo explicar que no todos los cuerpos sienten lo mismas pasiones, incluso en situaciones similares, las mentes individuales percibirán pasiones opuestas? Para librarse de este problema Descartes necesita estar de acuerdo con que las pasiones, como sensaciones, están asociadas con el movimiento de los espíritus, pero que su percepción en la mente, no sólo es como sensaciones sino como contenidos mentales que depende de un hábito. Se puede leer en el artículo XLV de las *Pasiones*:

¹⁵⁵ Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*, art. XXXIX, p, 131.

¹⁵⁶ Se puede, pero no a causa de la mente, sino a un mal funcionamiento o estructura del órgano visual, como en el caso del espectro invertido.

Nuestras pasiones no pueden ser directamente excitadas ni siquiera por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que tienen costumbre de estar unidas con las pasiones que queremos tener, y que son contrarias a los que deseamos rechazar. Así, para excitar en sí el valor y gritar el miedo, no basta voluntad de ello, sino que es necesario aplicarse a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden que el peligro no es grande; que hay siempre más seguridad en la defensa que en la huida; que se tendrá la gloria y la alegría de haber vencido, en vez de que no se pueda esperar más que despecho y vergüenza de haber huido, y cosas semejantes.¹⁵⁷

Al encontrarse ante un objeto peligroso, Dios instituyó que el movimiento de los espíritus animales se asocie, en principio, con un contenido mental denominado miedo, pero si el cuerpo humano reacciona de tal manera, digamos enfrentando el objeto, sin verse lastimado, la mente asociará otro contenido mental al miedo, al juzgar el comportamiento del cuerpo humano como valentía. Así, tenemos en la escena pasional tres elementos. El primero es el movimiento de los espíritus animales, el segundo es una sensación instituida, y la tercera es una creencia valorativa.

Esta triada es un hábito en el compuesto mente-cuerpo. Primero, al moverse las fibras musculares de los órganos, son movidos los espíritus animales con cierta agitación—velocidad y cantidad—, este movimiento llega hasta el cerebro, comenzando a trazar un patrón de movimiento en el tejido cerebral, Descartes habla de impresión o huella. Segundo, los espíritus están agitándose por ambas cavidades del cerebro, al terminar de trazar la huella en su sustancia, el movimiento de los espíritus cambia, lo que provoca que los nervios se muevan, con ello, los espíritus en su interior también cambian su agitación, provocando que los músculos se contraigan y se distiendan. El movimiento de esta serie de contracciones y distensiones es el comportamiento del cuerpo humano ante el encuentro con el objeto externo. Todo este proceso es registrado por la mente. Ella valorará la situación y decidirá si la pasión y el comportamiento es benéfico o no.

En otras palabras, las pasiones no son benéficas o perjudiciales *per se*, siendo meros movimientos de los espíritus. Las pasiones adquieren un valor al ser juzgadas por la mente. La reacción del cuerpo sólo puede juzgarse benéfica para él, no porque la mente perciba el grado de agitación de los espíritus como una pasión agradable, sino porque la mente asocia la pasión con una creencia valorativa. La diferencia entre los hábitos de los hombres no está en los movimientos de los espíritus animales que causan las pasiones, ni siquiera en las reacciones diferentes según la disposición de las partes del cerebro. Un cuerpo humano no puede valorar. La diferencia entre los hábitos de los

¹⁵⁷ *Ibid.*, p, 133-134.

hombres está en los pensamientos asociados con las pasiones. Así, no es que las mentes individuales sientan diferentes pasiones ante los mismos objetos, sino que valoran distintamente las distintas reacciones de sus respectivos cuerpos humanos.

La formación de un hábito es importante para abrir las puertas al proyecto cartesiano de *Las Pasiones*. Si las pasiones son un hábito adquirido por medio de una asociación, es posible que la mente pueda intervenir, reprogramando las pautas de comportamiento al modificar las huellas en el cerebro al mover la glándula pineal. Esta es la calve: la mente puede cambiar la reacción del cuerpo humano ante un objeto, pero no puede cambiar la pasión. Seamos más claros. La mente es pasiva respecto de los movimientos de los espíritus, pero es activa al asociarle la idea de perjuicio o bienestar. La mente puede asociar otros pensamientos al movimiento de los espíritus, y moverlos, por medio de la glándula pineal, para que el cuerpo efectúe un comportamiento contrario. Si este comportamiento tiene éxito, la mente formará otro hábito, reprogramando el patrón trazado de la reacción, no de la pasión, sobre la superficie del cerebro.¹⁵⁸ Esta doble explicación de las pasiones es importante porque si Descartes no puede explicar ambos fenómenos bajo su modelo mecanicista, la posibilidad de que los espíritus animales pertenezcan a un alma sintiente se abre.

Veamos. El corazón es el órgano principal que distribuye los espíritus animales por todo el cuerpo, recuérdese que sutiles ramificaciones de arterias llegan hasta el cerebro. Es cierto, la composición de los espíritus depende de la calidad de los nutrientes que son digeridos por el estómago y el bazo, y el hígado es importante para convertir estos nutrientes en sangre. Sin embargo, la utilización de la sangre es función del corazón, aunque la sangre tenga buenos nutrientes, si el corazón no realiza bien su función, los espíritus animales no serán apartados del resto de la sangre, y no podrán llegar al cerebro en la misma cantidad y pureza acostumbrada. Ahora, si el corazón se moviese por virtud de una contracción innata y fluyese un principio vital (el calor natural), los espíritus animales serían vitalizados, y no meras partículas sutiles de materia en movimiento.

Si esto fuese así, el corazón sería el lugar donde se sentirían las pasiones, incluso, los órganos podrían asociarse con una pasión particular. Quizás Descartes podría estar de

¹⁵⁸ El modelo explicativo parece no dar cuenta del proceso psicossomático. Por ejemplo, algunas personas pueden sentirse alegres a pesar de un padecimiento de bulimia y anorexia. Sin duda el cuerpo está siendo dañado, y la mente percibe este daño. En este sentido, la mente forma un nuevo hábito, a pesar de estar percibiendo un daño asocia a este movimiento de los espíritus un pensamiento agradable.

acuerdo con la asociación de las pasiones con los órganos del cuerpo humano,¹⁵⁹ pero no con el lugar donde ellas son sentidas. Dado que la mente no habita en el cuerpo, sino que ejerce sus funciones en la glándula pineal, no podemos decir ni siquiera con esto, que la glándula pineal es el lugar donde son sentidas las pasiones, ésta sólo es el puente que conecta mente y cuerpo, las pasiones son sentidas en la mente. En otros términos, la reducción de las pasiones a meros movimientos de los espíritus animales, también reduce las pasiones a meros contenidos mentales. Las pasiones son causadas por el movimiento de los espíritus, pero son sentidas por la mente, con esto la emoción pierde valor explicativo para dar cuenta de la elaboración de un proceso psicossomático.

El proceso psicossomático: una propuesta explicativa desde el dualismo mente-cuerpo cartesiano

En esta sección me interesa discutir la privación de toda emoción al cuerpo humano y su relación con lo psicossomático. Discutiré tres artículos, el primero que defiende la postura cartesiana de la atribución de pasiones al cuerpo máquina, los últimos defienden la postura cartesiana frente el problema psicossomático.

Cottingham en su artículo titulado “A Brute to the Brutes? Descartes’s Treatment of Animals”, sostiene la atribución cartesiana de pasiones a los animales ante objeciones que declaran que éstos no pueden sentir. Cottingham argumenta que de la afirmación cartesiana que niega la posesión de una mente por los animales no se sigue la negación de su carencia de pasiones ni sensaciones. El argumento gira alrededor de los niveles explicativos de las pasiones. Como vimos en nuestra exposición de las pasiones en la sección anterior, las pasiones se explican en un nivel fisiológico y en un nivel mental, dice Descartes que las pasiones son causadas y mantenidas por el movimiento de los espíritus animales, pero que son sentidas por la mente. Cottingham dice que las pasiones son estados de conciencia porque ellas involucran un acto mental reflexivo, esto es, cuando la mente es consciente de que está pereciendo, cuando es auto-consciente.¹⁶⁰

Es oportuno decir que, cuando Descartes, en la segunda meditación, infiere su existencia únicamente del acto de pensar, lo hace porque no puede inferir su existencia del acto de ver, dado que puede que este acto sea una ilusión. Sin embargo, tomamos como punto de partida, no el acto de ver, sino el acto mental de ver, la inferencia es

¹⁵⁹ Cada órgano puede alterar el tamaño, la cantidad y las partes de los espíritus, y según el lugar dónde sea alterado, definirá una pasión a sentir por la mente.

¹⁶⁰ Cottingham, J. “A Brute to the Brutes? Descartes’s Treatment of Animals” en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*, p, 326.

válida, porque aunque sea falso el contenido, una quimera por ejemplo, es verdad que estoy pensando en ver una quimera, es decir, soy consciente de que estoy viendo una quimera, no que soy consciente de la quimera.

Cottingham parte de esta afirmación, pues sentir no sólo es un acto mental, sino un acto corporal. Visto como acto mental podemos negar la atribución de las pasiones a los cuerpos máquina (cuerpos animales y cuerpos humanos), pero visto como acto corporal podemos afirmar que los cuerpos máquina sí tienen pasiones. El autor cita pasajes de dos cartas dirigidas, una a More y otra a Newcastle:

[...] los sonidos hechos por los caballos, perros, etc., no son lenguaje genuino, sino que son maneras de comunicarnos... sus impulsos de ira, miedo, hambre y así.¹⁶¹
Si tú enseñas a un cotorro a decir buenos días a su dueña cuando la ve llegar, todo lo que posiblemente has hecho es que éste emita la expresión de sus sentimientos. Por ejemplo éste puede ser una expresión de esperar comida, si habitualmente le has dado una golosina cuando diga la palabra. Similarmente, todas las cosas las cuales los perros, los caballos y los monos hacen son hechas meramente para expresar sus miedos, sus esperanzas, o su alegría; y consecuentemente, ellos pueden hacer estas cosas sin ningún pensamiento.¹⁶²

Hay que hacer un matiz, una cosa es el mecanismo fisiológico de las pasiones que permite afirmar que los cuerpos máquina tienen sensaciones, y otra cosa son los pensamientos asociados a éstos, lo que permite decir a Descartes que las pasiones son sentidas por la mente y no por el corazón. Podemos reducir el argumento al absurdo, supongamos que un robot presente un mecanismo similar que aquel que sucede en nuestro cuerpo al causar una pasión, y esto es viable si asentimos con Descartes que no hay diferencia entre un cuerpo humano y una máquina. Entonces, parece no haber problema al adjudicarles pasiones al robot.

Descartes puede afirmar que los sonidos son expresiones de sus inclinaciones naturales, porque nuestro autor tiene una mente, el animal no la posee, éste sólo responde fisiológicamente y nada más. El asunto parece enredado, porque las pasiones son una clase de movimiento corporal, como tal no difiere en nada más que el grado de intensidad que afecta a la mente. Pero si el cuerpo animal y el cuerpo humano carecen de mente, ¿se les puede atribuir pasiones?, creo, podemos sólo decir que son movimientos, reacciones ante un objeto externo o reacciones causadas por las disposiciones de sus órganos internos, no pasiones.

¹⁶¹ AT V 278; K 244. Citado en Cottingham, J. "A Brute to the Brutes? Descartes's Treatment of Animals". *Ibid.* p, 327.

¹⁶² AT IV 574; K 207. *Ibid.*, p, 327.

El problema es que Descartes insiste en que una pasión pese a ser causadas por el movimiento de los espíritus animales, es sentida como tal por la mente. Un animal, a pesar de satisfacer todos los parámetros de la causación de las pasiones, no puede sentirlas, porque carece de mente. Las pasiones son creencias valorativas de una determinada reacción del cuerpo humano ante el encuentro de un objeto físico, la mente juzga si un movimiento es benéfico o perjudicial. Si las pasiones son reducidas a contenidos mentales un cuerpo-máquina no puede sentirlas.

Otra línea de argumentación corre con respecto a la naturaleza de las sensaciones. Las sensaciones, incluidas las pasiones, son el resultado de la unión íntima entre mente y cuerpo. Los cuerpos máquina de los animales no tienen una mente íntimamente unida, por tanto, ¿cómo pueden tener pasiones? Los cuerpos humanos considerados separados de la mente no tienen pasiones porque sólo podemos hablar de éstas por su unión íntima con mentes individuales.

Ahora, si seguimos insistiendo en atribuirles pasiones a los cuerpos máquinas, podemos correr el riesgo de comprometer el dualismo cartesiano. Cottingham dice que consideradas como actos mentales, las pasiones apelan a la autoconciencia, de esto, hay un paso demasiado corto para decir que las pasiones como actos corporales apelan a la consciencia. Si es así, el cuerpo máquina es consciente de su entorno, y la consciencia es un mecanismo corporal, entonces, podemos considerar la autoconciencia como involucrando un mecanismo semejante, aunque más complejo.

A modo de ejemplo podemos señalar las operaciones mentales requeridas en la percepción de la distancia. Descartes ha dicho que la mente posee una geometría natural que le capacita para ubicar espacialmente los objetos físicos. Los cuerpos máquina animales presentan comportamientos que parecen decirnos que ellos también pueden medir la distancia, imaginemos a un perro que cacha un hueso o una vara en el aire.¹⁶³ ¿Poseen los perros una mente? Quizás podemos decir que poseen consciencia de la ubicación espacial de los objetos, abriendo la posibilidad que en su desarrollo evolutivo puedan llegar a desarrollar autoconciencia.

Ahora bien, John Sutton y Dennis Des Chene defienden la postura cartesiana en relación al proceso psicósomático en dos sentidos. El primer autor sostiene que el comportamiento del cuerpo-máquina humano no está separado de la historia personal y social, y que la mente puede cambiar las tendencias de comportamiento adquirido por el

¹⁶³ Para el tema véase Celia Wolf-Devine “Descartes’ theory of visual spatial perception” en *Descartes’ Natural Philosophy*, pp, 506-524.

cuerpo humano, al cambiar las asociaciones entre el repertorio conductual y los pensamientos, mediante la reprogramación del cuerpo humano, por medio de hábitos. El segundo autor sostiene que se ha puesto atención en un solo modelo explicativo del cuerpo humano, el biomecánico, y que la propuesta cartesiana está más comprometida con el modelo psicosomático.¹⁶⁴

Sutton comienza por introducir una noción holista de la interacción de la materia, diciendo que cada parte de materia se encuentra inmersa en un constante flujo de movimiento; el movimiento de la materia es circular, y cada parte de materia siempre se encuentra alrededor de otras partes, unas y otras están moviéndose entre sí. Entonces, para estudiar el movimiento de una determinada parte o conjunto de partes de materia, se debe estudiar el contexto de interacción que se encuentra alrededor de dicha parte o conjunto. Luego introduce una visión “orgánica” del cuerpo humano, esta organicidad es dada mediante el fluir constante de los espíritus animales a través del tejido sanguíneo y el cerebro. Aquí tenemos la clave. Los espíritus animales son el puente entre los procesos internos del cuerpo humano y aquellas variables contextuales externas que influyen en el comportamiento del cuerpo-máquina.

Por ejemplo, una deficiente calidad en los alimentos ingeridos trae una alteración en el flujo de los espíritus animales en el tejido sanguíneo y en el cerebro; en el primer caso, la cantidad, digamos, de espíritus que fluyen en una parte del cuerpo que se necesita mover, puede verse disminuida de tal manera que no pueda efectuarse el movimiento requerido; en el segundo caso, provoca que las huellas en el cerebro no sean plasmadas con fuerza, y por tanto, no se retengan, presentado problemas de memoria. Aunque la ingestión de buenos alimentos no es el único factor en el movimiento de los espíritus animales, hay que agregar las condiciones climáticas, entre otros.

Sutton habla de que el cuerpo humano va adquiriendo *hábitos*, esto es, asociaciones entre tendencias o disposiciones de comportamiento, que se van plasmando en la memoria a través de los espíritus animales y pensamientos de la mente. Veamos. El cuerpo humano se moverá de una determinada manera en presencia de ciertas condiciones, entre éstas pueden encontrarse determinados estímulos que interactúan con determinadas partes del cuerpo, estas partes, a su vez, cambiarán el flujo de los espíritus animales de manera particular. Este movimiento particular llega hasta el cerebro,

¹⁶⁴ Ver los siguientes artículos: John Sutton “The body and the brain” y Dennis Des Chene “Life and health in Cartesian natural philosophy” en *Descartes’ Natural Philosophy*.

moviendo sus tejidos y la glándula pineal, ésta transmitirá el movimiento hacia la mente, y ella asociará este movimiento con un determinado pensamiento, mientras que el movimiento de los espíritus animales que nos describe el comportamiento particular del cuerpo ante dicha situación, alterará los huecos situados entre la “red” del cerebro, imprimiendo una imagen.

Así, podemos decir que, ante una situación similar, el cuerpo se comportará de la misma manera, entonces, podemos hablar, por un lado, que un cuerpo humano particular puede tener una historia personal, esto es, un repertorio de comportamiento situado en la memoria, y por el otro, que puede tener una historia social, este repertorio de comportamiento en la memoria está asociado con ciertos pensamientos. En este contexto entra en juego la moral cartesiana de *Las Pasiones del Alma*.¹⁶⁵

El repertorio de comportamiento puede ponerse en marcha mediante dos formas, una es que lo desencadene un mecanismo del cerebro, la memoria; la otra es que sea un acto intencional causado por la mente. Ahora, sólo hace falta introducir las pasiones en contexto. No surge problema alguno, pues las pasiones, al reducirse a meros movimientos, son causadas a partir del tamaño, la velocidad, la cantidad, y la posición de los espíritus animales, estas propiedades cambian su flujo e intensidad, teniendo un impacto en la mente. Ella responde de una manera activa y otra pasiva. Cuando padece se dice que la mente ha sentido una pasión. Aquí no termina. La mente, al verse afectada, percibe una idea, asociándola con la sensación oscura que ha padecido, y desencadena un repertorio de comportamiento particular. De esta manera, tenemos una triada que mueve el compuesto mente-cuerpo, a saber, la memoria, las creencias valorativas, y las pasiones.

La reprogramación del cuerpo humano, en la propuesta de Sutton, se hace al conocer los mecanismos que establecen su comportamiento, y mediante la mente, crear nuevas asociaciones entre ideas, pasiones y repertorios de comportamiento, lo que significa, separar los pensamientos que se encuentran unidos a las pasiones como mecanismos fisiológicos y repertorios de comportamiento. Un problema psicossomático, bajo estos términos, se entiende como un problema de asociación entre un determinado

¹⁶⁵ En este sentido, las *Meditaciones* no sólo son una empresa metafísica, las conclusiones derivadas de esta investigación tienen una consecuencia directa en el estudio del cuerpo humano, pues proponen una explicación mecanicista de la adquisición de repertorios conductuales, y una explicación mental en la creación hábitos. Así, la obra cartesiana es continua, pues una moral que controle las pasiones será el objetivo cartesiano en *Las Pasiones del Alma*.

pensamiento y un determinado movimiento del cuerpo, ya sea una pasión o un repertorio conductual impreso en el cerebro.¹⁶⁶

El holismo interaccionista al que apela Sutton enfrenta un problema, a saber, cómo introducir el papel causal de los pensamientos. El movimiento de una parte o conjunto de partes de materia se necesita entender bajo el contexto en que se encuentre(n), es decir, tenemos la posibilidad de determinar el comportamiento de un cuerpo humano si conocemos el clima, la dieta, y la historia conductual, pero los pensamientos no son propiedades de la materia, y aquí se cuele el problema de la interacción mente y cuerpo. Por otra parte, Sutton reduce el proceso psicossomático a un problema de asociación, y parece que un entrenamiento para establecer nuevas asociaciones entre ideas y movimientos del cuerpo es suficiente. Aquí, encontramos dos inconvenientes.

El primero es que no podemos conocer con certeza qué pensamiento esté asociado con una pasión y un comportamiento dado, lo único que percibimos es que uno se presenta después del otro, pero esto no significa que los pensamientos causen las pasiones, entonces, parece no haber garantía para que el entrenamiento establezca nuevas asociaciones entre mente y cuerpo. El segundo es la no conciencia de algunos mecanismos corporales en la adquisición del hábito. Sutton en la parte final de su texto, dice que puede haber algunas huellas implantadas en el cerebro de las cuales la mente no tenga conocimiento, y esto hace complicado la reprogramación de cuerpo humano por la mente.¹⁶⁷ Esto significa que en el cuerpo humano se encuentran ciertos mecanismos inconscientes establecidos por su propia naturaleza, y que no pueden cambiarse.

Por ejemplo, supongamos que un sujeto tiene un miedo excesivo a las alturas, claro está que no podemos dejar de sentir miedo ante una situación de peligro, éste es el resultado de un mecanismo corporal inconsciente. Podemos asociar esta pasión a un pensamiento “positivo”, digamos podríamos entrenar al sujeto para que cada vez que se encuentre en lo alto él se diga a sí mismo “el miedo me hace más fuerte”. Pero si la pasión se encuentra en exceso en el cuerpo, creo que ésta no podría controlarse y se exaltaría, desencadenando una respuesta corporal inconsciente, ésta se presentaría, por generalización, con la misma intensidad ante cualquier tipo de situación, aunque pueda

¹⁶⁶ Este modelo explicativo es aplicable a las propuestas cognitivas en psicología.

¹⁶⁷ Sutton escribe: “En este contexto tales aversiones pueden ser imprimidas sobre o dentro de la sustancia del cerebro en edades tempranas de su vida, sin que el sujeto sea consciente de ello. El reconocimiento claro de esta clase de opacidad permanente de la operación de asociación marca el límite de la posible deprogramación y reprogramación del cuerpo-máquina por el alma. Sutton, J. “The body and the brain”, *ibid.*, p, 714. La traducción es mía.

pensarse que “el miedo me hace más fuerte”; así, no podría dejar de sentirse el miedo tal y como se está sintiendo. Entonces, el repertorio conductual no se basa demasiado en su asociación con pensamientos, y una reprogramación de los hábitos del cuerpo humano sería poco exitosa, si además le sumamos que una emoción puede alterar la estructura y función de un órgano, y no sólo tiene agencia en un historial de hábitos aprendidos.

Hay una cosa interesante que podemos rescatar si sacamos fuera de contexto esta propuesta, a saber, que se necesita trabajar con el cuerpo humano y no con la mente. En nuestro cuerpo encontramos ciertas condicionalidades que alteran el movimiento de sus órganos, tanto, que puede llevarlos a un desgaste estructural y funcional. Podemos decir que se crea otra memoria en el cuerpo humano, pero cambiarla es más complejo que una reprogramación de hábitos como lo veremos en la segunda parte de esta tesis.¹⁶⁸

Hay otra línea argumentativa que nos invita a reflexi3n en otra direcci3n. Para este asunto cabe mencionar la propuesta de Dennis Des Chene. El autor comienza caracterizando dos interpretaciones del cuerpo humano: el cuerpo biomecánico y la uni3n cuerpo-mente. El cuerpo en la primera interpretaci3n es un mero instrumento que realiza funciones específcas, de donde se sigue que sus funciones son determinadas por la estructura de los 3rganos del cuerpo humano. En este contexto, Des Chene cita la explicaci3n del funcionamiento del ojo en *La Di3ptrica*, diciendo que el ojo humano funciona de manera an3loga a un telescopio, y en el caso de que alguna parte de este instrumento, el ojo humano realizara inadecuadamente su funci3n; la soluci3n que permite el modelo biomecánico es cambiar la parte descompuesta y reemplazarla por otra. Esta interpretaci3n cartesiana, seg3n el autor, es la que ha predominado y que articula las explicaciones en fisiología y medicina.¹⁶⁹

Despu3s Des Chene menciona la segunda interpretaci3n cartesiana, donde lo psicossomático es caracterizado como la conservaci3n de la uni3n sustancial entre mente y cuerpo. El compuesto mente-cuerpo, en este sentido, tiene fines, y la obtenci3n de estos fines es guiada por medio de las sensaciones internas, en este caso, los fines son el

¹⁶⁸ Podemos entrenar a los sujetos para que presente determinadas conductas si las asociamos con ciertos pensamientos, por ejemplo, ante un caso de depresi3n, puede que corriamos algunas conductas autodestructivas (arrancarse el cabello o no asearse) al encontrar los pensamientos que est3n asociados a tales conductas (soy feo o para que me aseo si no valgo nada). Hay casos en la pr3ctica clínicade donde los sujetos dejan de autodestruirse y pensar negativamente (peinarse y pensar que no se es feo), sin embargo, el sentimiento y la emoci3n no cambia, siguen estando tristes; y no sólo eso, el sentimiento y la emoci3n han causado un padecimiento cr3nico-degenerativo en alg3n 3rgano que acaba paulatinamente con el cuerpo humano.

¹⁶⁹ Bajo esta perspectiva, tienen sentido las extracciones quirúrgicas a las que es sometido el cuerpo humano, y su tratamiento mediante fármacos, pues el objetivo es reestablecer su óptimo funcionamiento.

bienestar o salud de la unión sustancial, y los medios son las pasiones y las sensaciones de dolor y placer. Una pasión o una sensación interna alerta a la mente de que el cuerpo está siendo afectado por algo que es desventajoso, no sólo para el cuerpo tomado por sí solo, sino también para la mente.

Por ejemplo, cuando acercamos una mano al fuego, sentimos dolor, y este dolor le indica a la mente que el cuerpo está siendo lastimado, y de continuar así, puede perderse esta parte, lo que puede interrumpir ciertas operaciones corporales. Pongamos un caso más serio, la pérdida de la visión puede impedir un desarrollo óptimo de ciertas partes del cerebro, que de alguna manera, impiden que la mente opere adecuadamente, o en ocasiones, digamos accidentes en la corteza cerebral, impidan más directamente el actuar de la mente.

Des Chene introduce, una noción de salud como producto de la mente, pues al pensar y actuar correctamente en el cuerpo, está garantizado el bienestar del compuesto sustancial; además, el autor parece sugerir una correspondencia entre pensamientos y movimientos del cuerpo. En esta perspectiva, puede decirse que la mente influye en el desarrollo del cuerpo, garantizando su funcionamiento adecuado, de tal manera que en el cuerpo humano se creen nuevos mecanismos que realicen cada vez mejor las operaciones que se necesiten para cumplir con la causa final del compuesto mente-cuerpo, a saber, la propia conservación de la salud.

Hay una objeción que puede hacerse a la propuesta de Des Chene, y ésta tiene que ver con el desarrollo y funcionamiento del cuerpo humano. Este autor afirma que la postura correcta que Descartes defiende es la psicósomática, entendida ésta como la preservación del compuesto mente-cuerpo. Las pasiones son movimientos naturales que pueden beneficiar o perjudicar al cuerpo humano, si éste es perjudicado la mente no podrá realizar correctamente sus operaciones, por eso tiene que cuidar su morada.¹⁷⁰ “Pasiones y sensaciones son guías de acción benéfica para la unión. Aunque ellas no son infalibles, ellas son nuestras mejores guías.”¹⁷¹

En este sentido, la mente sólo debe cuidarse (al cuidar al cuerpo) de las pasiones, mejor dicho, de comportamientos perjudiciales. Por ejemplo, el que un hombre padezca

¹⁷⁰ Descartes escribe en el *Tratado del Hombre*: “Así, en primer lugar, si los filamentos que componen la médula de estos nervios sufren una tensión con fuerza tal que llegan a romperse, separándose de la parte del cuerpo a la que estuvieran unidos y de forma que toda la estructura de la máquina se viera en cierto modo deteriorada, entonces el movimiento que causarían en el cerebro dará ocasión para que esa alma, interesada en que se vea conservado el lugar de su morada, sienta *dolor*”. Descartes, R. *El Tratado del Hombre*, p, 46.

¹⁷¹ Dennis Des Chene “Life and health in Cartesian natural philosophy” en *Descartes’ Natural Philosophy*, p, 731.

depresión, significa que el cuerpo de dicho hombre realiza comportamientos que dañan el cuerpo, por ejemplo, no comer, ni asearse, o incluso cortarse las venas. Ante estos comportamientos la mente tiene que actuar, moviendo la glándula pineal, evitándolos. Si como dijimos, el compuesto mente-cuerpo no deja de sentir pasiones sino que sólo cambia las reacciones corporales que éstas desencadenan, parece que la mente se encarga de modificar los síntomas, no de remediar el padecimiento.

En otros términos, la mente puede reprogramar patrones de comportamiento, pero no puede cambiar las sensaciones subjetivas de las emociones y los sentimientos, y éstas justamente son las que mantienen los patrones de comportamiento. Esto tiene graves consecuencias para el tratamiento de los padecimientos psicósomáticos: las pasiones (por ejemplo, en el cuadro depresivo) no se curan al evitar cadenas de conducta perjudiciales ni al reestructurar las creencias racionales de los sujetos.

Hay otro aspecto que omite el autor. Los espíritus animales mueven el cuerpo al impactar los nervios y los músculos, nada pueden causar en la estructura de los órganos. Las estructuras orgánicas del cuerpo humano están determinadas desde la formación del feto, aún más, la determinación de nuestro diseño corporal radica en los diferentes movimientos de las pequeñas partes de materia de los tres elementos, la mente sólo podría tener agencia causal al cambiar el flujo de los espíritus animales, o lo que es lo mismo, sólo en el comportamiento. En el caso de la depresión, los hombres que la padecen presentan infecciones constantes de gripe, incluso crisis asmáticas. Cuantas veces no hemos escuchado que el médico nos diga “son sus nervios, no tiene nada”, o más grave “no hemos podido detectar causa orgánica alguna en su sintomatología”. Entonces, una pasión puede causar una alteración orgánica, incluso puede iniciar una degeneración del órgano, que en algunos casos es irreversible.¹⁷²

En el modelo psicósomático que defiende Deniss Des Chene no podemos encontrar respuesta a este tipo de padecimientos sin explicación médica. Las propuestas terapéuticas cognitivas, fenomenológicas y psicoanalíticas enfrentan también este problema porque trabajan bajo el mismo modelo. Si cambiamos los pensamientos asociados con las pasiones, si reestructuramos su self, o si desciframos lo simbólico de

¹⁷² Hay que hacer un matiz. Afirmamos que las emociones pueden iniciar un proceso degenerativo en un órgano. Aunque no es lo único. Otras causas que intervienen en la degeneración de un órgano, son la geografía y la época donde el cuerpo humano habita. También es pertinente mencionar que, aunque las emociones son una causa importante para iniciar un proceso degenerativo orgánico, uno esperaría detener el proceso degenerativo tratando la emoción, pero no sabemos hasta donde esto es viable, lo que si sabemos es que no se puede detener y revertir si el proceso esta demasiado avanzado.

un padecimiento, podemos cambiar los comportamientos del paciente, pero no estamos trabajando su proceso emocional.

Aún más, la simple modificación de cadenas conductuales y creencias racionales, un cambio en el marco de referencia vivencial, y la resolución del conflicto psíquico no curan las consecuencias orgánicas de las emociones porque se trata de correlaciones explicativas y de intervención. Podemos curar síntomas, pero pasado el tratamiento, el paciente sufre una recaída, y nuevamente es necesario implementar nuevos comportamientos en el paciente. Mientras esto sucede, los órganos del cuerpo humano están sufriendo un padecimiento crónico-degenerativo, que el médico no puede curar, simplemente aplica paliativos. Además se le suma otro problema, si la medicación es excesiva, en lugar de ayudar al problema, lo agudiza.

El proceso psicósomático demanda nuevos modelos de investigación y tratamiento, no estamos diciendo que los avances en salud no son importantes, lo que proponemos es una nueva manera de entender lo corporal, la carencia y desprestigio de opciones alternativas en salud es el problema. Hoy día la acupuntura parece ser una alternativa para el tratamiento de algunos problemas de orden orgánico, y creemos que su propuesta explicativa puede ayudarnos a responder algunas preguntas para el proceso psicósomático. En este sentido, la acupuntura es valiosa para nosotros en dos sentidos, el primero es su noción de cuerpo humano como microcosmos, el segundo es el valor explicativo de las emociones. Lo que sigue es una propuesta a desarrollar. En palabras de un querido maestro: el camino es el inicio, aún hace falta andarlo.

SEGUNDA PARTE

EL CUERPO HUMANO Y LA ACUPUNTURA:
UNA OPCIÓN AL PROCESO PSICOSOMÁTICO

TEORÍA DEL YIN-YANG Y TEORÍA DE LOS CINCO AGENTES

En años recientes la acupuntura¹ ha ganado terreno en la atención clínica, su éxito obtenido en el tratamiento de aquellos padecimientos considerados de orden orgánico no esta puesto en duda, aunque su incursión en el tratamiento de aquellos padecimientos considerados de orden emocional y psicológico no es mencionada con la misma convicción.² Sigue presente una fragmentación, aunque no de la acupuntura, sino del terapeuta. En este auge de la acupuntura, algunos trabajadores de la salud pueden equivocarse al reducirla a meras técnicas de tratamiento. El planteamiento filosófico y epistémico de la acupuntura es inadvertido por el acupuntor que explica el éxito de su trabajo afirmando que los puntos de inserción de aguja y aplicación de moxa coinciden con conexiones nerviosas, esto significa que el acupuntor la emplea dentro de su modelo teórico, tratando de encontrar una explicación anatómica y neurofisiológica de la acupuntura, olvidando que ésta no habla en los mismos términos teóricos.

Digámoslo de otra manera. Un acupuntor del S. X a.c. en China no ve el mismo cuerpo humano que un acupuntor del S. XXI en Occidente. Por dos razones. La primera, *no se trata del mismo cuerpo humano* porque para el acupuntor chino del S. X el qi, que refiere al soplo, aliento o energía, articula la unidad órgano-emoción, mientras que el acupuntor de nuestro siglo sólo observa reacciones neuroquímicas y neurofisiológicas que mantienen el funcionamiento de nuestra maquinaria orgánica.³ La segunda, para el acupuntor chino del S. X a.c. *el cuerpo humano está regulado por el cambio*, es un

¹ Claro que la acupuntura no es la única manera de tratar el cuerpo humano, la medicina tradicional china también hace uso de moxa para calentar los puntos de los meridianos, la colocación de agujas en oreja, el consumo de infusiones de hierbas y/o raíces, el cuidado en la alimentación, el masaje terapéutico y la meditación. Así, al leerse el término acupuntura debe entenderse que estamos hablando de la manera de aproximarse y curar el cuerpo humano desde la medicina tradicional china.

² La psicología clínica considera la acupuntura para uso médico, y recurre a ejercicios de relajación como complemento del trabajo terapéutico, tal es el caso del yoga, tai chi chuan, y meditación.

³ En el *Manual de Acupuntura* de Pao-Cheng editado en 1979 se lee: “La segunda, la visión científica, busca una explicación anatomofisiológica y postula que:

- 1) La estimulación acupuntural se transmite por vía nerviosa, porque la mayoría de los puntos están situados sobre o cerca de los nervios periféricos, ya que la anestesia deseada no se obtiene por acupuntura si se inyecta previamente novocaína en la zona del punto correspondiente; tampoco si éste se encuentra en miembros paralizados o afectados por polineuritis. El efecto de la acupuntura se obtiene por vía refleja cutáneo-visceral o víscera-cutánea.
- 2) La estimulación acupuntural posiblemente también se transmite por vía humoral: experimentalmente se logró analgesia en los dos animales con circulación cruzada al aplicarse Acupuntura a uno de ellos.
- 3) El estímulo acupuntural bloquea los impulsos nocivos transmitidos por fibras finas a nivel de la sustancia gelatinosa en el cuerpo dorsal de la médula espinal, lo que explica a nivel metamérico, efecto frecuentemente observado en la práctica...
- 4) Parece existir inhibición también en el tálamo a través del lemnisco medial o del haz neoespinalámico.

espacio que cultiva el qi, éste se bifurca al moverse, justo como una raíz que se despliega por la tierra, elaborando redes internas que se conjugan con la geografía, la comida, los ritos y costumbres sociales.⁴ Es importante notar otra diferencia; leamos el siguiente texto:

“Pero a mi juicio la aportación más importante de los chinos es la concepción del universo que tenían, más cerca de la teoría ondulatoria que de la corpuscular (predominante en occidente hasta el siglo XX) y que actualmente, como reconoce la nueva física, presenta sorprendentes similitudes con la concepción de los modernos físicos cuánticos”⁵.

Hay que precisar esta afirmación. Es cierto que pueden verse semejanzas entre la explicación cosmológica china y la física cuántica, pero la diferencia es enorme si partimos de la propuesta epistémica, a saber, la física cuántica sigue partiendo desde una postura epistémica dualista: una mente separada del cosmos. En la acupuntura no es así, pues se parte de la experiencia vívida en y por el cuerpo humano: una epistemología corporal. No hay fragmentación en el conocimiento. El cuerpo humano no es una máquina-aparato que mide y registra datos, ni que corrobora hipótesis explicativas, sino el espacio donde acaece la trama de la vida,⁶ en él encontramos el proceso de cambio que regula el cosmos y la naturaleza. La realidad no está más allá, se encuentra en nuestro cuerpo, o en palabras de los taoístas: “El tao no está lejos, está en mi cuerpo”.⁷

Si la forma de aproximarse al cuerpo humano no comparte un planteamiento epistemológico común, las propuestas explicativas para dar cuenta de sus procesos nos

⁴ Las divergencia en estas dos maneras de apropiarse y entender el cuerpo humano no pueden perderse en un simple problema de interpretación, nuestra vida está en juego. Nuestro cuerpo como un espacio donde se articula el qi define una manera de entender la vida y vivirla, es un lugar sagrado que debe respetarse y valorarse, cuidarse y alimentarse con emociones, agua y comida; aún más, es un espacio para cultivar el espíritu, entender los procesos de nacimiento, crecimiento, desarrollo, almacenamiento y cosecha de una vida se elaboran en relación con las estaciones y el cuerpo social; él nos expresa la trama de una vida que se abre y alcanza un nivel de desarrollo que logra encontrar sitio en el flujo perpetuo de la vida. La otra mirada, el cuerpo-máquina, no respeta ni venera la vida, la usa, la lastima y la degrada, busca el control por medio de leyes causales que lo manipulan como un objeto, y le hace lo que quiere, no logra ver su responsabilidad para su cuidado. Esta mirada se engaña al suponer que hay una sustancia que permanece, una esencia que perdura sin vínculo con el planeta y el cosmos; el cuerpo no se cuida porque es su destino corromperse, lo que se debe nutrir es la mente. Eso es sólo una ilusión. El cuerpo regulado por el cambio, nos expresa la esencia de la vida: el vacío. No hay nada detrás de las apariencias que se mantiene constante, porque todo cambia, muta, se crea y recrea, la esencia es el vacío, la nada, donde todo surge, el cuerpo está abierto.

⁵ Véase el estudio introductorio del *Su Wen* de la edición que empleo, p, 26.

⁶ Hago alusión al texto de Fritjof Capra titulado *La trama de la vida*.

⁷ Schipper, K. *El cuerpo taoísta*, p, 19. Es preciso decir que la analogía macrocosmos-microcosmos se encuentra en occidente durante el Renacimiento, pero creo hay una diferencia crucial, el cosmos y el cuerpo humano eran la creación de un agente externo a ellos, en ambos se expresaba el obrar de la divinidad. La analogía macrocosmos- microcosmos en la acupuntura encuentra que todo ser viviente es venerable, y está regulada por la acción del Tao, el proceso de cambio que no necesita de agente externo.

presentan interpretaciones divergentes que se concretan en distintas maneras de sentir, vivir, pensar y curar nuestro cuerpo.⁸ En este sentido, para entender la propuesta epistemológica de la acupuntura es necesario discutir la teoría del yin-yang y la teoría de los cinco elementos⁹. En la acupuntura el cosmos es considerado como el espacio donde se despliega el qi, energía vital común a todo lo vivo que adquiere dos movimientos, el yin y el yang, estos se conjugan y crean cinco movimientos, madera, fuego, tierra, metal y agua, que regulan los procesos en nuestro planeta.

Comenzaremos con discutir la teoría del yin-yang, ésta nos va permitir defender que la realidad se presenta articulada, en elaboración permanente, donde los diversos procesos se entretejen, se comunican y son interdependientes, nada queda aislado, ni se rige por una causalidad unilineal. Después discutiremos la teoría de los cinco elementos, ésta nos sirve para demostrar que las respuestas para entender cualquier espacio de confluencia del qi se encuentran en su interior. Para nosotros, esto quiere decir que para explicar los procesos en nuestro planeta, debemos apelar a las relaciones que se establecen entre el yin-yang, por un lado, y encontrar las relaciones singulares que se elaboran en nuestro planeta, por el otro.

En la primera sección hablaremos del yin-yang como agente y manifestación del cambio de la multiplicidad de cosas y fenómenos del cosmos. En la segunda sección mencionaremos la relación yin y yang que explica el equilibrio y movimiento de los diversos niveles de elaboración del cosmos. En la tercera sección discutimos la continuidad del cambio, esto es, la transformación del yin-yang a los cinco elementos, y demostrar que la propuesta epistémica de la acupuntura demanda una contextualización explicativa, es decir, podemos afirmar que hay un principio de cambio, pero éste adquiere niveles que necesitan la observación de las relaciones que se elaboran en cada nivel, y por tanto, no son factibles de explicaciones reduccionistas ni deterministas. Por último, en la cuarta sección nos concentramos en las relaciones de generación, dominancia y contradominancia que se establecen entre los cinco elementos y nos permiten entender que el movimiento interior es una concatenación de actividades

⁸ Así, decir que al insertar una aguja o calentar con moxa en el(os) punto(s), se desata reacciones neurofisiológicas y químicas carece de sentido desde el punto de vista de la acupuntura. Del que nosotros observemos estos tipos de reacciones, no se sigue que el cuerpo humano es reducible a su condición orgánica. Hay otras condiciones que articulan la complejidad de lo corporal. Seamos claros. Los avances de la medicina modernos son útiles, sus técnicas de esterilización y cirugías que han salvado vidas poseen merito, pero su punto de partida en el tratamiento es una opción que remedia más que prevenir un padecimiento: el modelo de restaurar la máquina está presente.

⁹ En adelante, y para evitar confusiones en términos conceptuales, los elementos se presentan en el texto como agentes.

internas. En este capítulo recurriremos a pasajes del texto clásico médico chino titulado *Su Wen*. Dado que la alternancia de yin-yang designa el proceso de cambio, citaremos fragmentos del texto titulado *Embracing Change*, donde se interpreta el contenido del texto clásico *I ching*. Por último, haremos referencia al texto titulado *El Cuerpo Taoísta*, para entender que yin-yang no son categorías abstractas que regulan la realidad desde ningún lugar, ni son el velo que encubre una realidad más allá: yin-yang son aspectos concretos del cambio.

El valor explicativo de la noción de cambio: la teoría del yin-yang

El *Su Wen* es el texto de medicina más antiguo, es un libro clásico que expresa la unidad de una manera de vivir, pues éste contiene los fundamentos filosóficos, epistemológicos y de intervención de la acupuntura. El texto fluye a manera de una conversación entre dos personajes, principalmente, el Emperador Amarillo y un sabio llamado Chi-Po. El Emperador Amarillo es instruido por Chi-Po sobre la nosología, la epidemiología, el diagnóstico y el tratamiento de los padecimientos del cuerpo humano; la instrucción es dada en dos planos: la teoría y la práctica. Aunque entender al *Su Wen* solamente como un texto de medicina es menospreciarlo. El *Su Wen* contiene una noción de cuerpo humano, naturaleza y cosmos diferente al pensamiento mecanicista prevaleciente en occidente. En el *Su Wen*, cosmos, naturaleza y cuerpo humano son una unidad, su diferencia está en la complejidad, orden y concreción de sus procesos particulares que expresan diversos niveles de elaboración del qi.

En el *Su Wen* encontramos una propuesta epistémica que compromete maneras de sentir y pensar con nuestro cuerpo. Las categorías conceptuales en la acupuntura hacen referencias a sensaciones sutilmente distintas, esto es, la distinción conceptual no se da por una mente y sus ideas que deduce hipótesis explicativas que son verificadas o contrastadas con datos empíricos, sino que necesitamos un entrenamiento en maneras de tocar, oler, mirar, escuchar, saborear e intuir: un trabajo corporal.

Entendemos por trabajo corporal, una práctica que revela la unidad al interior del cuerpo humano, por ejemplo, en la meditación zazen, se mira la vida interior, se ordenan los pensamientos, las emociones y las necesidades orgánicas para despertar el espíritu, el encuentro con el verdadero yo, esto permite abrir otras maneras de conocer y encontrarnos con la realidad en una vivencia concreta. Esta vivencia conjuga diversas sensaciones que nos permiten lograr un nivel de conciencia corporal, punto de

encuentro entre lo interno y nuestro alrededor, que nos presenta una perspectiva distinta que define una manera de pensar y vivir la realidad.

En este sentido, la manera de apropiarnos de nuestro cuerpo adquiere sentido epistémico. Si nuestro cuerpo es apropiado como una máquina unida con una mente gracias al poder divino, el universo necesita un creador cuyo poder regule y legisle toda cosa. Al contrario, si nuestro cuerpo es apropiado como un microcosmos, necesitamos encontrar qué es aquello que permite su unidad, lo que exige sentir y dirigir la mirada hacia su interior. No verlo como una entidad que es animada, sino como un espacio que se forma y transforma porque se mueve.¹⁰

El cambio como proceso regulador del cosmos, la naturaleza y el cuerpo humano nos permite entender la realidad como un proceso, cuyo conocimiento se obtiene al observar los distintos movimientos del qi. Al comienzo del capítulo 3 del *Su Wen* se lee:

El Emperador Amarillo dijo: Desde los tiempos antiguos, los orígenes de la vida están en correspondencia con el Cielo, y dichos orígenes son el Yin y el Yang. Todo lo que existe entre el Cielo y la Tierra y en las seis direcciones está en correspondencia con la energía del Cielo, del mismo modo que las nueve divisiones de China lo están con las nueve aberturas del cuerpo, los cinco sonidos están en correspondencia con las cinco vísceras, los doce momentos climáticos en correspondencia con doce meridianos. La vida está basada en las energías de los Cinco Elementos y las tres energías originales (o sea, energía del Cielo, energía de la Tierra y transacción de energía de acuerdo con la ley de los Cinco Elementos); si las energías perversas invaden a menudo las energías vitales, causarán daño al hombre. Por ello, el Yin y el Yang son los orígenes de la vida.¹¹

La postura epistémica en el *Su Wen* se dirige al encuentro de las relaciones entretejidas en la trama de la vida, el qi se despliega, se bifurca, en cada brote se abre un espacio que permite la elaboración de diversas conexiones internas, la explicación, entonces, es contextual. Hablamos de un proceso y no un estado fijo, la respuesta debe encontrarse en su movimiento interno, éste se expresa por medio de la alternancia entre yin-yang, expresiones de cambio que permiten establecer niveles de desarrollo; siendo un proceso, en sus propiedades y patrones de elaboración observamos una memoria que nos refiere a un tiempo y espacio específico, lo que nos permite reconstruir su historia.

La esencia de las cosas no consiste en ideas y el pensamiento no es capaz de comprenderlo; más el espíritu entero vive acaso en otras formas de su actividad y

¹⁰ “Cada cosa no es más que un aspecto del *yuanyi* (soplo primordial), y en un estado de mayor o menor condensación”. Cheng, A. *Historia del pensamiento chino*, p, 219. El paréntesis es mío.

¹¹ *Su Wen*. Primera parte. *Ibid.*, p, 41. “Sólo si el hombre puede sumergirse en el Tao como un pez en el agua”, dicen los taoístas.

de su emotividad el sentido esencial de todo ser y obrar; el pensamiento le sirve como medio de poner lo vivido en aquel orden que exige su naturaleza y de vivirlo más intensamente en la medida que se hace dueño de este orden. Son errores muy antiguos los que se oponen a esta concepción [...]. La sombra de la antigüedad, su nefasta sobrevaloración del logos, se extiende aún vastamente sobre nosotros y no nos deja ver, ni en lo real, ni en lo ideal, aquello por lo que ambos son algo más que toda razón.¹²

El encuentro con la realidad es vivencial, la emotividad nos despierta de la ilusiones para sumergirnos en la corriente del cambio y aprehender el camino que no puede nombrarse, porque sólo puede vivirse en la acción concreta que se ejecuta en el espacio personal, nuestro cuerpo; la diferencia en el acceso de la realidad no se da en el pensamiento, sino en el encuentro interior, y el uso de todas las formas de conocimiento que despliega el cuerpo humano, y no sólo en un sentido o en la razón. De ahí, que el encuentro con la realidad sólo tenga sentido si la unidad se preserva en nuestro interior.

La teoría del yin-yang es la acción manifiesta y un modelo para ordenar el cambio, propuesta de conocimiento fruto de una práctica corporal que cultiva una relación de interdependencia entre nuestras sensaciones y nuestros conceptos, esto es, nos presenta una unidad en la manera de conocer. Un aspecto son nuestras ideas que permiten ordenar la realidad, por medio de categorías conceptuales que clasifican lo que estamos sintiendo, otro aspecto son acciones concretas del cambio que encuentran su expresión en sutiles sensaciones que nos permiten aprehender y vivir el encuentro con el proceso del cambio.¹³

Comúnmente se nos presenta la teoría del yin-yang como distinguiendo las cosas en dos categorías, cuyas propiedades son contrarias las unas de las otras, aunque

¹² Lotze. Citado en Hessen, J. *Teoría del conocimiento*, p. 169.

¹³ Shigehisa Kuriyama en su texto reflexiona sobre el conocimiento divergente del cuerpo humano entre la medicina antigua china y la medicina griega: “Las preconcepciones teóricas moldearon y fueron moldeadas inmediatamente por los contornos de la sensación háptica. Ésta es la lección primordial que pretendo destacar: cuando estudiamos las concepciones del cuerpo, no sólo examinamos construcciones en la mente, sino también en los sentidos. Los médicos griegos y chinos aprehendieron el cuerpo de manera distinta, tanto en sentido literal como figurado. La asombrosa alteridad de las tradiciones médicas implica desde luego estilos alternativos de percibir”. Shigehisa Kuriyama. *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, p. 66. Podemos decir que en Occidente, y en especial en la modernidad, la preocupación de los filósofos de la naturaleza versaba en la relación de precedencia entre nuestras preconcepciones teóricas y nuestras sensaciones. En el pensamiento chino antiguo no había esta preocupación, dado que lo importante era encontrar su relación de interdependencia, porque conocer se hace con el cuerpo humano. En este sentido, yin-yang no es una categoría abstracta, cuyo estudio está en el ámbito de una investigación filosófica que se deshace de toda huella corporal, perdida ya sea en la búsqueda de la condición de posibilidad de toda experiencia, o bien en la búsqueda de un principio que evada y de certeza a la entrega de los sentidos. La realidad no puede encontrarse si partimos de una ruptura con el único espacio que nos permite cultivar la vida. Como puede apreciarse, tenemos en mente la empresa epistemológica kantiana y cartesiana, respectivamente.

contrariedad no implica contradicción ni fragmentación, sino interdependencia. El yang designa las propiedades de calor, dureza, actividad, etc., mientras que el yin designa las propiedades de frío, suavidad, pasividad, etc.¹⁴ Así pues, podemos entender el yin-yang como dos aspectos opuestos que alcanzan el qi, aunque esto no significa pensarlos como una dualidad; el qi se mueve de uno a otro en ciclos continuos, no hay precedencia de uno de ellos porque ambos se mueven conjuntamente, lo que se puede observar es una prevalencia de yin o yang, esto es, el qi presenta un aspecto yin o yang que lo define.

El día da paso a la noche y la noche al día, el calor se extingue y el frío nos abraza, la alegría nos agita con el nacimiento de un ser querido y la tristeza nos pesa por su pérdida. El yin-yang nos muestra lo frágil e instantánea que es la vida, no hay una sustancia detrás de las apariencias; lo que permanece es el vacío, de ahí todo fluye, creándose y recreándose, es inútil y una ilusión pensar en lo perdurable, nada no puede no cambiar porque la vida es un movimiento; la quietud, lo acabado, impide el cambio.¹⁵ Leamos la siguiente cita del *Cuerpo Taoísta*:

Es un principio (*se refiere al Tao*) del universo trascendente e inmanente a la vez, innombrable, inefable y, sin embargo, presente en todas las cosas. Es bastante más que un «principio»: el sentido original del signo tao es el de camino, dato subyacente a la mutación y transformación de los seres, proceso espontáneo que rige el ciclo natural del universo...

El Tao es flujo, transformación, proceso y vía de alternancia, principio de tiempo cíclico: «sin nombre es el origen del Cielo y la Tierra; con nombre es la madre de los diez mil seres» (*Daodejing*, cap. 1).¹⁶

Cada cosa debe fluir y completar un ciclo cósmico, el movimiento designa la propiedad definitoria de la vida y establece un patrón común para todo lo vivo. El cambio es un movimiento espontáneo que se cultiva a través del tiempo, y cada espacio es responsable de cómo lo mueve, esto es, el qi al bifurcarse abre espacios, en el interior de cada uno de éstos el movimiento se hace singular, lo que permite establecer su identidad. Cada espacio cultiva el qi de manera única siguiendo un curso normal, es decir, aunque haya un camino la manera de caminarlo es diferente. Leamos lo siguiente:

Los conceptos cosmológicos y teológicos comunes ponen al principio «del Cielo y de la Tierra» el Caos primordial, denominado *hundun*: esfera, matriz, que contiene en su seno todo el universo en estado difuso, potencial e indiferenciado. En él se

¹⁴ Pasividad no necesariamente significa cese total de movimiento, sino una disminución en éste; no hay pues a una noción estática e inmóvil dentro del esquema explicativo de la cosmovisión china.

¹⁵ Cada cosa es única e irrepitable, encuentra su sentido y existencia en sus relaciones estudio, ahí están las respuestas, no en lo dado.

¹⁶ Schipper, K. *El cuerpo taoísta*, p. 18. El paréntesis y la cursiva son mías.

encuentran los alientos *qi* (pronunciado chi), las materioenergías aún no desgajadas de la confusión, de la mezcla oscura. Esta matriz original y eterna está sometida, sin embargo, a la influencia del Tao. Bajo la acción de este principio de tiempo cíclico, la matriz alcanza su madurez y se desgarrá, liberando los alientos (energías) en ella contenidos que se escapan y se separan.¹⁷

En la matriz cósmica está indiferenciado el *qi*, la acción del cambio provoca su diversificación. La matriz es un espacio vacío, un lugar sin forma que permite la elaboración de toda la diversidad de seres que expresan la vida; al contraerse por la acción del cambio, la matriz se abre al no poder contener el *qi*, porque éste al cambiar adquiere distintos niveles de complejidad que se concretan según su orden, abriendo espacios singulares, esto nos da la multiplicidad de cosas. Siendo la gestación el modelo para explicar el desarrollo del cosmos, se sigue que toda cosa, desde una estrella hasta un grano de arena, es un ser vivo.

En este sentido, el nacimiento de un ser humano es la prolongación del proceso de gestación del cosmos con una diferencia cualitativa. La matriz de la mujer es un espacio de confluencia del *qi*: espermatozoides y óvulo. Al unirse, espermatozoides y óvulo van articulando sus esencias vitales, abriendo un espacio dentro de la matriz: el cuerpo humano. Al continuar con su proceso, los alientos vitales se articulan, logrando niveles de concreción más densos; el espacio abierto al interior de la matriz se vuelve inadecuado, ésta se rompe. Las esencias vitales articuladas continúan con la abertura de su espacio, ahora en la naturaleza. El proceso de gestación no se detiene, el cuerpo humano sigue desarrollándose, hasta cerrar su ciclo.

De ahí que el modelo explicativo sea contextual pues las explicaciones adquieren nuevos elementos según el nivel de desarrollo logrado por el *qi*, esto permite ordenar las relaciones que se elaboran en el interior de los diversos procesos, encontrando su sentido¹⁸ peculiar. Esto nos da diversas maneras de organización y actividad en cada proceso, dependiendo de su movimiento interior que elabora rutas de enlaces y rupturas, expresadas en la alternancia entre yin-yang. El *qi* al desplegarse, oscila y se contrae en dos aspectos contrarios, en palabras de Anne Cheng, el yin-yang es “el ritmo fundamental del principio vital: el *qi* se mueve, se abre y se extiende es Yang; cuando vuelve a la quietud y se repliega es Yin”.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, p, 56.

¹⁸ El sentido lo entendemos como la dirección del proceso y su significado.

¹⁹ Cheng, A. *Historia del pensamiento chino*. *Ibid.*, p, 216. En la acupuntura no tiene sentido hablar de lo estático, por tanto, la quietud es un cambio sutil, tranquilo, en silencio.

Recurramos a la metáfora del agua. Imaginemos un río, el agua corre, la corriente manifiesta una ruta; la ruta es visible debido a los cambios que adquiere la corriente: la ruta es trazada por el movimiento del agua, pues el agua actúa sobre el terreno. Podemos describir la ruta de acuerdo con el tipo de movimiento de la corriente, algunas veces el agua se moverá rápidamente, otras se mantendrá quieta, a veces se ensanchará, otras se angostará. El primer aspecto es yang, el segundo es yin. Ambos son aspectos de la ruta que sigue la corriente de agua, y también su acción. El agua corre rápido o lento porque su movimiento es activo o pasivo.²⁰ Aún más, la ruta que toma la corriente de agua está en relación con las propiedades del suelo por dónde corre, la altitud y el clima.

En estos términos, el qi no puede entenderse como algo ajeno a la acción del cambio, ni viceversa, el cambio no es algo ajeno al qi. El qi se diversifica en niveles de complejidad porque actúa, se mueve,²¹ el cambio es la acción creativa que elabora y abre espacios, y permite que las cosas sean lo que son y no puedan ser de otra manera, definiendo las rutas de los procesos, su organización y sus niveles de concreción. Leamos el siguiente pasaje:

La energía del Yang seguirá ascendiendo hacia el Cielo, y la energía Yin seguirá descendiendo hacia la Tierra. El Yin es tranquilo y el Yang agitado; el Yang está encargado del crecimiento (como la primavera) y el Yin está encargado de la nutrición (como el verano); el Yang está encargado de la destrucción (como el otoño), y el Yin de la creación de reservas (como el invierno); el Yang está encargado de la energía de la transformación, y el Yin está encargado de la elaboración de la forma.²²

La energía yang se condensa, asciende y crea el Cielo, la energía yin se condensa, desciende y crea la Tierra. Una vez diferenciadas, estas energías no se aíslan ni se separan, sino que están presentes mutuamente; la energía yin al alcanzar su plenitud asciende, da surgimiento a la energía yang, mientras la energía yang logrado su punto crucial desciende, y engendra la energía yin: yin está en yang, yang en yin. Yin-yang en alternancia mutua constituyen los siete elementos celestes y los cinco elementos terrestres, que a su vez, constituyen la diversidad de las cosas que se encuentran entre el Cielo y la Tierra.

²⁰ De nuevo, lo pasivo no refiere a lo estático.

²¹ No hablamos de la posición de un objeto que se ocupa, resultado de la interacción entre objetos dados, ubicándolo con distinta velocidad y dirección, antes bien, nuestro movimiento es la acción del cambio.

²² *Su Wen*. Primera parte. *Ibid.*, p. 53. En la parte final de este pasaje, entendamos forma como el nivel de concreción que logra el qi, lo visible, contrapuesto a lo no visible, lo que sigue cambiando.

La alternancia entre yin-yang es un proceso de cambio cíclico, aunque irrepitible, es decir, cada ciclo de alternancia no es el mismo, es distinto al anterior y al posterior, aunque no dejan de ser su prolongación, por eso decimos que los movimientos del cambio se conjugan y entrelazan. Debemos entender cómo el qi se mueve en cada ciclo, al encontrar las rutas de elaboración que se entretajan al interior y exterior de cada proceso, por ejemplo, la primavera es caliente, el verano es cálido, el otoño es seco, y el invierno es frío, en cada estación encontramos un patrón de movimiento que regula a cada ser vivo que habita este planeta. La Leamos lo siguiente:

Las cuatro estaciones y el Yin y el Yang son fundamentales para todo, y por esta razón, los sabios alimentan el Yang en primavera y en verano, y alimentan el Yin en otoño y en invierno, a fin de actuar sobre los orígenes (las raíces). Por eso, los sabios pueden vivir en armonía con todo lo que les rodea. Vivir de forma contraria a los orígenes significa privarse de la fuente de vida y destruir su propia energía auténtica.²³

La energía yang se cultiva en primavera y verano, mientras que la energía yin se cultiva en otoño e invierno, esto establecen actividades específicas a través del tiempo, cada actividad producirá ciertas propiedades, son signos de cambio que nos permiten observar un orden. Veamos. Cada espacio de confluencia de qi establece actividades propias fruto del movimiento de las energías yin-yang, en su alternancia producen propiedades que se entretajan formando redes de cooperación y definiendo una ruta de elaboración, de ahí la importancia para identificar cómo se están moviendo las energías yin y yang, pues esto permitirá estar en equilibrio interna y externamente.²⁴

El movimiento interno está en armonía con el movimiento externo. Internamente, el espacio conjuga sus actividades, produciendo las propiedades necesarias para preservar su organización, esta respuesta satisface una alteración interna; externamente, la

²³ *Ibid.*, p, 40.

²⁴ La analogía macrocosmos y microcosmos nos permite entender que las relaciones que se elaboran en la naturaleza están en mi cuerpo y en el cosmos, por eso para conocer lo lejano, hay que conocer lo cercano, esto es, las relaciones que observamos en el cosmos están en la naturaleza, y las relaciones que observamos en la naturaleza están en nuestro cuerpo, claro, en un nivel de complejidad, orden y concreción distinta, aunque no por eso separadas y sin influencia y confluencia mutua. Aquí podemos observar la brecha entre las posturas epistémicas en el *Su Wen* y en la ciencia mecanicista. El conocimiento no es la búsqueda de la realidad que se extiende más allá de nuestras sensaciones; el conocimiento es la aprehensión de las relaciones que se establecen entre los diversos procesos durante sus rutas de cambio. Es válido aprehender los procesos del macrocosmos en los procesos del microcosmos. Si lo que nos interesa son relaciones entre yin-yang, y si cada cosa posee yin-yang, los conceptos particulares que designan las propiedades yin y yang en el microcosmos tendrán análogas propiedades y procesos en el macrocosmos, la diferencia se da en su nivel de concreción y complejidad, y también su orden. Siendo así, la relación causa-efecto unidireccional se encuentra en la punta de una gama de relaciones contextuales, que se entrelazan unos con otras, lo que sólo nos permite predecir un momento en la ruta de elaboración para cambiarlo o mantenerlo

geografía inmediata puede perturbar el espacio, estableciendo una condicionalidad que altera su actividad, esto demanda una reorganización para restablecer la actividad y producción de propiedades normales, esta respuesta satisface una alteración externa.²⁵

Este movimiento de transformación (se refiere a la alternancia entre yin-yang) se realiza sin cesar, espontáneamente, a través de fases que, como los fenómenos, se comprenden en ciclos cada vez elaborados.²⁶

[...] el mundo se considera aquí como un conjunto en que todo está relacionado, sin rupturas, en que nada es absoluto, independiente, separado, en que lo invisible, lejos de tener existencia distinta, se encuentra presente en lo visible en forma de signos.²⁷

El cosmos está entretelado. El qi se despliega, adquiere distintos niveles de complejidad, orden y concreción, que traza distintas rutas de elaboración, pero su relación no se rompe. Lo que permite su continuidad son las relaciones yin-yang mantenidas a través de cada ciclo. El cambio es cíclico, la relación yin-yang es constante, no para, se elabora desde lo más sutil hasta lo más tosco, presenta un orden que tiende a establecer una unidad. En cada ciclo de alternancia, la actividad yin-yang es única, produciendo propiedades distintas, pero no altera sus procesos regulares. Los procesos son un continuo que puede observarse.²⁸

Las relaciones están ahí, en el pasado inmediato, en la memoria del cosmos, la naturaleza y el cuerpo humano, es su historia que se prolonga en su presente, aunque no lo determina; no hay causalidad inmediata, sino un suceso significativo que establece una condicionalidad que reelabora nuevas conexiones.²⁹ La explicación es contextual, no hay un principio en la cadena causal, los diversos procesos se conjugan unos con

²⁵ El concepto de autopoiesis propuesto por Maturana y Varela se refiere al equilibrio interno; el concepto de estructuras disipativas propuesta por Prigogine, lo hace al equilibrio externo. Ver para los siguientes textos: Maturana, H. y Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo.* Prigogine, I., Stengers, I. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia.*

²⁶ Schipper, K. *El cuerpo taoísta*, p. 57.

²⁷ Cheng, A. *Historia del pensamiento chino*, p. 246. La cursiva es mía.

²⁸ Si esto es así, podemos afirmar lo siguiente: no hay cabos sueltos, no hay realidades ontológicas independientes. Al hablar del problema cuerpo-mente, no hay tal, el cuerpo produce entre otras cosas, pensamientos; si buscamos algo parecido a una dualidad, es esta: cuerpo-espíritu. No obstante, cuando hablemos de la teoría de los cinco elementos veremos que no podemos distinguir cuerpo y espíritu.

²⁹ Al respecto, salta una objeción, a saber, si para explicar un proceso necesitamos contemplarlo en su contextualidad, ¿cómo establecemos los procesos que no son relevantes, además, cómo podemos conocer todos los procesos involucrados? Claro, para motivos de una explicación ordenada, necesitamos tomar una parte, incluso del proceso, aunque esto no sugiere que debemos fragmentar el proceso en estados que interactúan. El estudio de un proceso particular demanda escudriñar las relaciones que se entremezclan con los procesos inmediatos, no tenemos otra opción, el conocimiento sería imposible si no lo hiciésemos así. Apelar a los procesos próximos es semejante a apelar a las causas próximas. La diferencia es esta: el alcance explicativo es más amplio, puesto que no nos quedamos en un objeto acabado que interactúa; la observación de un proceso particular nos permite ampliar la explicación al introducir lo que no puede verse (o se evita ver) debido a nuestra estrecha manera de conocer.

otros, estableciendo patrones de movimiento que elaboran redes al interior del espacio, preservando su unidad. La unidad se logra manteniendo y alejándose del equilibrio, esto es, si el espacio mantiene su equilibrio puede concatenar sus propiedades y actividades, delimitando su identidad; si se aleja del equilibrio, el espacio puede elaborar nuevas redes en su interior, logrando un nivel de desarrollo distinto. Puede ser el mismo pero diferente.

Chi-Po contestó: El nacimiento de todas las cosas procede de la transformación de la energía, y la madurez de las cosas se debe a la mutación; el éxito y el fracaso están determinados por el proceso de mutación.

Chi-Po contestó: El éxito y el fracaso se deben a una mezcla de factores ocultos derivados de los movimientos, y si los movimientos se vuelven excesivos, se produce una mutación anormal (conducente a la enfermedad).³⁰

Hay dos procesos de cambio: transformación y mutación. La transmutación nos explica el nacimiento de las cosas, mientras la mutación explica su desarrollo. Veamos. Al moverse, el qi se diversifica, algunas energías confluyen en un tiempo, abriendo un espacio, en su interior las energías siguen moviéndose, creando y recreando un patrón de movimiento, este patrón se hace espontáneo, estableciendo una unidad e identidad. El qi se ha transformado. El qi se sigue moviendo, las energías necesitan cooperar entre sí para mantener su espacio abierto y hacerlo crecer, elaborando nuevas redes y consolidando actividades, esta organización puede modificarse según cómo se cultive y alimente el qi, llevándolo a lograr distintos niveles de desarrollo. El qi ha mutado.

Lo anterior puede considerarse el curso normal de los acontecimientos, pero el cosmos, la naturaleza y el cuerpo humano puede mutar en sentido contrario, si las energías son perturbadas, pueden alterar sus redes de cooperación interna, entonces, los procesos se enganchan en una condicionalidad que reelabora nuevas rutas de conexión para prolongar su vida. Esto nos permite entender, por ejemplo, un desastre natural o un padecimiento, como la última opción de la naturaleza y del cuerpo humano para mantener la vida, reajustando sus procesos de cambio. Incluso, podemos afirmar que ambos procesos utilizan este último recurso para mantener la alternancia de las energías yin-yang, aunque en ambas soluciones sufran un deterioro irremediable que, caso contrario, les ponen fin.

Es importante reconstruir los procesos que acaecen en los espacios de confluencia del qi mediante la observación de los signos que expresan la acción del cambio. Esto no

³⁰ *Su Wen*. Segunda parte, p, 427.

sugiere dejar de observar los puntos de concreción en los procesos, esto es, la forma física nos dice los estados que han alcanzado los procesos en un momento dado, de ahí podemos partir hacia atrás y hacia delante, nuestra atención debe dirigirse hacia los aspectos sutiles que aún no han adquirido forma física, o si ya la han adquirido entender cómo se llegó a eso, es decir, el conocimiento de la realidad se encuentra en lo que aún no se ha concretado, en lo sutil e imperceptible aprehendido por nuestras sensaciones, y no en lo tosco y dado solamente. Encontramos varios señalamientos que apunta hacia esta dirección en el *Su Wen*, empecemos por citar el siguiente:

Los sabores originan la forma física, la forma física origina la energía auténtica, la energía auténtica origina la energía pura, la energía pura da lugar a las actividades vitales; la energía pura anhela la energía auténtica, la forma física anhela los sabores, las actividades vitales originan energía pura, la energía auténtica da origen a la forma física.³¹

La diferencia entre las cosas es cualitativa, ésta es dada por el nivel de sutileza y concreción que alcanza el qi al diversificarse. Recordemos, el qi se encuentra contenido en la matriz cósmica, es sutil, imperceptible o sin forma física. Al desplegarse, se coagula y rebasa el umbral de lo sin forma, para adquirir forma física. Esto no quiere decir que se llegue a una separación entre el qi y su forma física, son una y la misma energía, la diferencia es que ahora la podemos ver, es dado a nuestros sentidos y a nuestra mente. Este paso de lo sutil a lo concreto es un vaivén que se repite sin cesar, digamos una renovación que va desde lo más sutil hasta lo más concreto, y de lo más concreto hasta lo más sutil. Es la alternancia del yin-yang.

Lo sutil es un movimiento que alimenta la forma física, ésta es un momento donde el movimiento se concreta, haciéndose visible, que no su fin. Al moverse, el qi se expresa en puntos de concreción que contienen su historia, digamos que la forma física es una memoria que puede leerse. Cada espacio de confluencia del qi muestra su historia en un punto de concreción, lo que permite reconstruir³² cómo han sido y son llevados los diversos procesos en su interior, en donde encontramos las rutas y las conexiones que están condicionándolo aquí y ahora. Esta memoria no es un pasado remoto o inmediato, no es un tiempo cronológico, antes bien es una temporalidad que está más cercana y próxima, es íntima y significativa, se encuentra presente porque de alguna manera

³¹ *Su Wen*. Primera parte, p. 54.

³² Reconstruir los procesos en una cosa demanda escrudiar las relaciones que se elaboran y elaboraron en su interior, y que le permiten presentar un nivel de complejidad, orden y concreción en un punto actual.

trastocó los procesos internos del espacio. Recordemos que estamos hablando de condicionalidad, y no de causalidad. Un hecho en el pasado no causa una alteración en el presente, un hecho es significativo para el presente porque establece una condicionalidad, lo predispone para continuar por una ruta.

Digámoslo de otra manera. Nosotros podemos estudiar una cosa de dos maneras, una observa la estructura, es decir, cuando la cosa nos es dada, la otra observa su memoria inmediata, esto es, las redes de cooperación que se distribuyeron en el espacio son trastocadas por un suceso significativo, creando en su interior otras conexiones, y su movimiento adquiere otro ritmo. En otras palabras, concentrarse en los elementos que estructuran un espacio nos lleva a entender el mundo como una colección de objetos que interactúan formando una cadena causal de hechos, donde cada relación causal determina la siguiente; mientras observar los procesos nos dan la oportunidad de rastrear la trama de la vida y modificar su memoria, rompiendo las conexiones que condicionan una ruta anormal. La única manera de hacerlo es tomando al yin-yang como signos. El capítulo 26 del *Su Wen* dice:

Ver lo que es invisible significa que la energía, la energía nutritiva y la energía defensiva no tienen forma física externa, pero un médico competente las conoce, porque puede administrar el tratamiento en base a amplias observaciones sobre los días fríos y calientes, la luna creciente y llena, las energías flotantes y sumergidas de las cuatro estaciones, que le hacen capaz de ver algo sin forma física externa; eso es lo que significa ver lo invisible...y eso es lo que hace que un médico sea competente, porque puede ver algo que se mantiene invisible a ojos de médicos que pertenecen a una categoría más baja. La razón por la que llamamos a algo invisible o irreal es que no tiene forma física ni sabor.³³

Este pasaje muestra la actitud epistemológica de la acupuntura. La discusión de si los sentidos nos engañan o no, no es tocada en el *Su Wen*. Ni mucho menos lo es la cuestión de si la realidad se esconde más allá de los sentidos. El problema con la veracidad de nuestras sensaciones radica en lo que deseamos sentir. Los sentidos no nos muestran la realidad si les demandamos aprehender una cosa inmutable: en la experiencia diaria no hay nada parecido. Ahora, si intentamos aprehender la acción del cambio necesitamos saber usar de manera correcta nuestros sentidos.

Los sentidos se pierden y confunden si buscan un contenido mental, pues nuestras sensaciones no se distinguen por medio de categorías conceptuales, la diferencia entre una sensación y otra es demasiado sutil, tiene que vivirse para después pensarse. En

³³ *Ibid.*, p, 198-199.

otras palabras, el error reside en la manera de usar nuestros sentidos. La mente sólo puede trabajar si puede construir una representación conceptual, esta representación media y dirige nuestras maneras de sentir: sentimos lo que queremos sentir. Los sentidos deben entrenarse para poder sentir lo que no es sentido desde una idea, las sensaciones nos aproximan a la realidad sólo si podemos hacer una correlación entre lo superficial y lo profundo.

Veamos. Cuando un médico acupuntor diagnóstica por medio del pulso, la expresión del rostro, el olor del paciente, el tono de voz y el color de la piel, no está tomando estas sensaciones como diferentes de los procesos que se encuentran en el interior del cuerpo humano; el color de la piel nos expresa cómo se están moviendo las energías al establecer una correlación con el gesto del semblante, el olor emanado, la voz fuerte o titubeante. Imaginemos que el qi es un río, lo superficial refiere lo que es visible, la claridad del agua, el ritmo de la corriente, mientras que lo profundo muestra lo no visible, la oscuridad del río. Ambos aspectos del cambio establecen una interdependencia, un cambio en lo profundo emerge en lo superficial, un cambio en lo superficial designa lo profundo.

Sólo así, podemos entender al yin-yang como signos que nos comunican la acción del cambio, su alternancia nos permite observar cómo se está moviendo el qi en dos niveles interdependientes que unidos nos dan el curso normal y los estados relativos que adquiere una cosa. Leamos la siguiente cita:

..., un buen médico tratará primero la piel y el pelo, y después tratará la carne y los músculos, y después tratará los tendones y los meridianos, y después tratará las seis entrañas, y finalmente tratará las cinco vísceras (paso a paso conforme progresa la enfermedad)...

Un buen diagnosticador observará el aspecto del paciente, le tomará el pulso, y dará el primer paso de determinar si se trata de una enfermedad Yin o de una enfermedad Yang; examinará la tez del paciente para ver si es clara u oscura (incluyendo los cinco colores, a saber, verde, rojo, amarillo, blanco, negro) a fin de localizar el órgano interno afectado; observará el jadeo y la respiración del paciente, oír su voz, a fin de identificar la dolencia del paciente; tomará el pulso concentrándose en los pulsos de las cuatro estaciones, a saber, pulso decadente en invierno, pulso ligero y flotante para el otoño, pulso regular para la primavera, pulso potente para el verano, a fin de determinar que órgano interno es afectado (sabiendo que el pulso regular de la primavera afecta al hígado, etc.); tomará el pulso en la muñeca para ver si se trata de un pulso superficial, o de un pulso profundo, o de un pulso móvil, o un pulso retardado a fin de averiguar la índole de la enfermedad y tratarla de forma adecuada; y si el diagnóstico no es erróneo, el tratamiento no dejará de surtir efecto.³⁴

³⁴ *Ibid.*, p, 63-64.

El tratamiento del acupuntor necesita comenzar por lo que aún no ha tomado forma física. La energía perversa ataca primero la piel, si no es detenida avanzará hacia la carne, si no es detenida seguirá penetrando hasta alcanzar las vísceras, donde el daño es irremediable. Lo sutil se vuelve concreto, en esta última condición, percibimos un punto sin retorno que alcanza el proceso; se abren dos opciones, la reelaboración de la unidad o su disolución. El paso de lo sutil a lo concreto que se manifiesta a través de signos y síntomas nos indican cómo se está moviendo las energías que confluyen en un espacio. Al seguir las rutas de enlace podemos detectar los nudos que obstruyen y redirigen las redes internas, decantando la forma física del espacio, esto permite observar la condicionalidad, y en un momento posterior, deshacerse de ella, al restablecer la trama normal de las energías.

La demanda epistemológica hacia el acupuntor reside en detectar el nivel de coagulación que ha alcanzado la enfermedad mediante los signos superficiales-profundos expresados en el rostro y pulso del paciente. El tono de voz, la parte coloreada del rostro, y el pulso, nos comunican dos cosas, por un lado, el comienzo de la enfermedad sin presentar la sintomatología específica, por el otro, la condición de las energías de los órganos internos. Al igual que los colores y el pulso, el yin-yang nos indica la ruta que sigue un proceso, yin-yang es el aspecto más sutil de la coagulación del qi, la superficialidad que va adquiriendo profundidad.³⁵

³⁵ Hay una cita en el texto de Shigehisa Kuriyama que vale la pena escribir: Bian Que pasaba por el país de Qi. El duque de Qi le propuso ser su huésped. Pero cuando fue recibido por el duque, Bian Que le advirtió: «Mi señor tiene una enfermedad que reside en los poros de la piel. Si no es tratada, se agravará aún más».

El duque Huan replicó: «No estoy enfermo».

Bian Que salió de la sala y el duque Huan comentó a sus encargados: «Los médicos son codiciosos. Quieren ganar crédito curando a gente que no está enferma».

Cinco días después, Bian Que fue recibido de nuevo en audiencia. Y, una vez más, advirtió al duque: «Mi señor tiene una enfermedad que reside en los vasos sanguíneos. Si no es tratada, me temo que se agravará aún más».

El duque contestó: «No estoy enfermo».

Bian Que abandonó la sala. El duque estaba disgustado. Cinco días después, Bian Que fue recibido de nuevo. Instó al duque: «Mi señor tiene una enfermedad que reside en el estómago y los intestinos. Si no es tratada, se agravará aún más».

El duque Huan no respondió.

Bian Que dejó la sala. El duque estaba disgustado. Cinco días más tarde, Bian Que fue recibido de nuevo. Al observar al duque a la distancia, reculó y salió apresuradamente. El duque envió a uno de sus hombres para que se informara acerca de las razones de semejante comportamiento. Bian Que explicó: «Cuando la enfermedad reside en los poros, puede ser tratada mediante cataplasmas. Cuando reside en los vasos sanguíneos, puede ser tratada con agujas. Cuando reside en el estómago y los intestinos, puede ser tratada con medicinas. Pero cuando la enfermedad reside en la médula espinal, ni siquiera el Dios de la Vida puede hacer algo para remediarlo. La enfermedad del duque reside ahora en la médula espinal y, por ese motivo, yo ya no tengo más consejos que dar».

Cinco días más tarde, el duque se sintió indispuesto. Alguien fue enviado para convocar a Bian Que, pero éste ya había huido. El duque Huan murió después.

Relaciones yin-yang: el proceso de cambio

Las relaciones que se establecen entre yin-yang son de cuatro clases, a saber, oposición, interdependencia, decremento-incremento, e intertransformación. Cabe decir que en el *Su Wen* las relaciones se presentan de manera extensa, nos resulta difícil precisar los fragmentos, por lo que creo conveniente recurrir a fuentes indirectas donde se presenta de manera sintética.³⁶ En *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China* las relaciones entre yin-yang se enuncian de la siguiente manera:

La oposición entre yin y yang generaliza la contradicción y lucha entre dos fuerzas opuestas dentro de una cosa o de un fenómeno para mantener el equilibrio de éste [...]

Ya que la naturaleza de una cosa existe sólo por comparación de su naturaleza yin-yang y además esa cosa puede dividirse infinitamente, de ningún modo es absoluta, sino relativa. Bajo ciertas circunstancias las dos fuerzas opuestas de una cosa pueden cambiar, de modo que la naturaleza yin-yang de una cosa también cambia. Así pues existen estados en que yin está dentro de yin, yang dentro de yang, yin dentro de yang y yang dentro de yin.³⁷

La primera relación entre yin-yang es la de oposición. La oposición entre yin y yang mantiene el equilibrio de energías durante el proceso del cambio. La oposición no es una competencia por establecer el dominio de una u otra energía, al contrario, es una relación de cooperación para mantener estable el espacio abierto por el qi. La energía yin no puede permitir que la energía yang se exalte, ni la energía yang puede dejar que la energía yin lo haga; la exaltación de cualquiera de las dos energías altera el curso normal de alternancia, y en consecuencia, el espacio puede colapsarse. En este sentido, es importante identificar aquellas propiedades cualitativas referidas a la energía yin y a la energía yang, porque éstas son los signos que permiten conocer si el proceso de las cosas sigue con normalidad, y si no es así, redirigirla antes de que rebase el umbral sin retorno.

La habilidad para observar la relación de oposición entre yin-yang durante el proceso del cambio reside en entender que en algunas circunstancias se presentan propiedades yang, mientras que en otras, se presentan propiedades yin, de acuerdo con sus respectivos ciclos de ascenso y descenso. Por ejemplo, en primavera yang se manifiesta, hay nacimiento, calor, vitalidad, mientras que en invierno yin se manifiesta, hay muerte, frío, apatía. Cabe decir que mientras uno de los dos polos del cambio se hace presente,

³⁶ Lo mismo se hace para las relaciones entre los cinco elementos.

³⁷ *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China*. Versión castellana de Zhang Jun y Zheng Jing, p, 3-4.

ninguno de los dos domina ni desaparece, yin contiene yang, y yang contiene yin. La relación es normal si y sólo si tras el ascenso del yang llega su descenso, lo que implica el descenso y ascenso del yin, respectivamente. Siguiendo con el ejemplo, el calor, a pesar de presentarse en primavera no puede continuar en el planeta, no habría posibilidad de vida, así, yin está actuando para mantener en control a yang; lo mismo se aplica en caso contrario, el frío está en su apogeo en invierno, pero debe pasar, yang se mueve para frenarlo, sino lo hiciese el planeta se enfriará por completo, y en estas condiciones no puede darse la vida.

La oposición de las propiedades yin-yang es un indicador norma de alternancia entre las energías yin-yang, si podemos apreciar el sentido de la relación de oposición, que no puede ser una competencia entre ambas energías, sino una cooperación mutua, se nos abre el camino para comprender cómo se cultiva el qi en un espacio determinado. Teniendo las rutas de enlace, podemos establecer los patrones de movimiento, estos patrones nos permiten predecir cómo se cultivará el qi en un momento posterior.

Recordemos que el proceso da cuenta de cómo confluyen las distintas energías en su interior vinculadas con su alrededor, en movimiento constante, teniendo una gama de opciones para cultivarse. Así, la relación de oposición entre yin-yang nos permite detectar el punto donde el equilibrio se rompe, para proceder a su restablecimiento y mantener abierto el espacio, o para disminuir las consecuencias de una bifurcación, impidiendo que se establezca otro equilibrio, y un nuevo orden, que caso contrario, colapsarían al espacio. Sigamos con el segundo tipo de relación entre yin-yang:

La relación de interdependencia entre yin-yang significa que cada uno de los dos aspectos es una condición para la existencia del otro y que ninguno de ellos puede existir aisladamente [...] La existencia del uno depende de la del otro, y al mismo tiempo se opone el uno al otro en una entidad única. El cambio y movimiento de una cosa se debe no solamente a la oposición y el conflicto entre yin y yang sino también su relación de interdependencia (coexistencia) y apoyo mutuo.³⁸

La realidad está entretejida, nada es independiente ni existir solo, no hay sitio para la fragmentación. Los espacios de confluencia de qi se elaboran con relación al contexto, el análisis reduccionista, apelando a lo simple, se deshace y deja procesos que influyen en él, la dificultad se presenta cuando los resultados de su investigación tienen que adecuarse con la realidad. La relación de interdependencia entre yin-yang nos demanda considerar nuestros compromisos epistémicos, la búsqueda de propiedades esenciales

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

que definan un objeto no necesariamente acaba con una separación de realidades. Yin no puede presentarse sólo, ni yang tiene existencia ajena, tener atributos distintos no es una premisa necesaria ni suficiente para concluir clases ontológicas distintas. La distinción entre propiedades solo sirve para afirmar su unidad, interdependencia y complementariedad.

Las propuestas de conocimiento en occidente que han cargado el peso de la balanza hacia lo mental enfrentan problemas a la hora de anclar sus modelos teóricos, la experiencia es renuente de moverse por una normatividad impuesta desde una mente que trata de deshacerse de su unidad. Por otro lado, las propuestas ingenuas de un realismo sensorial se pierden ante las ilusiones de los sentidos que operan aisladamente. La salida, a nuestro parecer es encontrar el equilibrio. Recordemos: la posibilidad de yin reside en la existencia de yang, la posibilidad de yang reside en la existencia de yin; lo invisible, lo que no tiene forma física engendra lo visible; lo visible, la concreción del qi origina lo invisible.

En el nivel de la explicación debemos detectar cómo y para qué se establece la alternancia de interdependencia ente yin-yang. En la elaboración de un espacio, las distintas propiedades observadas en éste se encuentran relacionadas de una manera peculiar, esto significa que nuestra explicación debe considerar la interdependencia de aquellas propiedades que lo constituyen, sin excluir ninguna, aunque sea contraria y opuesta.³⁹

La relación de interdependencia entre yin-yang nos permite evitar el planteamiento del problema mente-cuerpo, pues carece de sentido, siendo el cuerpo humano un microcosmos, lo mental y lo orgánico son actividades distintas que confluyen dentro de nuestro espacio para cultivar la vida. En el interior del cuerpo humano se elaboran relaciones complejas que van de lo concreto hasta lo sutil, sin huecos, el cerebro piensa y la mente encarna, ambas actividades corporales no pueden existir la una sin la otra,

³⁹ Por ejemplo, las discusiones del problema mente-cuerpo se derivan de plantear que, si las propiedades de los sucesos mentales son distintas a las propiedades de los sucesos corporales, parece que tenemos un hueco explicativo difícil de puentear. Se han elegido dos rutas, por un lado, la reducción de los procesos mentales a meros epifenómenos que no tienen existencia en la realidad, sino que son exclusivos de la vida subjetiva, por el otro, el establecimiento de los procesos mentales como procesos reales, que tienen una base cerebral, y que sin embargo, son de naturaleza distinta. La primera ruta hace alusión a las propuestas de corte eliminativista y reduccionista, los primeros argumentan que nuestros conceptos psicológicos son pseudos conceptos, estos es, son conceptos de lenguaje popular, sin validez científica: folk psychology. Sólo somos procesos neurofisiológicos. La segunda hace alusión a los psicólogos cognitivos que, empleando el modelo computacional, argumentan que los procesos mentales son procesos de inferencia, el sujeto tiene creencias, se comporta a partir de éstas, para ellos los estados mentales emergen del cerebro.

aún más, su relación influye y confluye en la preservación de la unidad de nuestro cuerpo. La relación de interdependencia entre yin-yang nos saca del problema de la precedencia y exclusión de actividades, dirigiendo nuestra atención al movimiento de crecimiento y decrecimiento entre yin-yang. Leamos el siguiente fragmento:

Decrecer implica perder o debilitar y crecer implica ganar o reforzar. Estos dos aspectos del yin y yang dentro de una cosa no son estáticos sino dinámicos permanentes. El decrecimiento o crecimiento del yin o yang afecta inevitablemente el cambio del yang o yin por la relación de interposición e interdependencia de ambos...

En el proceso de crecimiento y decrecimiento mutuos, cuando hay una manifestación de pérdida del balance relativo entre yin y yang y además existe una incapacidad para corregir dicho desequilibrio, surgirá predominio del yin o del yang⁴⁰.

Los dos aspectos yin-yang son un único movimiento. Dado que yin-yang están en interdependencia, y se mantiene entre ambos una alternancia, es normal que yin aumente mientras yang decrece, y viceversa, que yang aumente mientras yin decrece, permitiendo observar distintas propiedades en el proceso de cambio. Distinguir el movimiento de crecimiento y decremento nos permite observar el curso normal de elaboración de un espacio; las propiedades se entrelazan, estableciendo conexiones singulares en un momento identificable durante el proceso, son sus rutas de enlace.

En el interior del espacio, las conexiones pueden adquirir propiedades yang o yin dependiendo de las condiciones externas en las que se encuentre, por ejemplo, en un clima cálido, condición caracterizada por aspectos yang, el espacio necesita regular su actividad para disminuir su temperatura, caso contrario, puede haber exaltación de energía yang y disminución de energía yin, esto lo hace al establecer conexiones que produzcan propiedades yin. El problema se presenta cuando el equilibrio no puede restituirse. El espacio seguirá tratando de establecer conexiones, no puede detener su movimiento, aunque en el proceso se gesten conexiones que aceleren su cese.

Podemos observar dos maneras en que el crecimiento y decrecimiento pueden presentarse. La primera tiene que ver con el exceso de yin o yang. Imaginemos dos cantidades iguales de yin y yang, hablamos de exceso de yin cuando la cantidad de yang permanece y la cantidad de yin aumenta, hablamos de exceso de yang cuando la cantidad de yin permanece y la cantidad de yang aumenta. Claro, si esta condición se

⁴⁰ *Ibid.*, p, 5-6.

mantiene, la cantidad de yin o yang que permanece disminuirá, el exceso de yang o yin consumirá el yin o el yang, según el caso.

La segunda tiene que ver con la carencia de yin o yang. De nuevo, imaginemos dos cantidades iguales de yin y yang, hablamos de carencia de yin cuando la cantidad de yang permanece y la cantidad de yin disminuye, hablamos de carencia de yang cuando la cantidad de yin permanece y la cantidad de yang disminuye. La desarmonía se establece porque yin o yang disminuye, en esta condición, la contraparte, es decir, la cantidad normal de yang o yin no es el problema, el dominio de estos aspectos son el resultado de una deficiencia en la capacidad del espacio para mantener y/o establecer conexiones yin o yang.

La alternancia entre yin-yang es un flujo de crecimiento y decremento constante, ambos avanzan y retroceden, lo que nos permite encontrar el curso normal de elaboración de cualquier espacio, y la predicción del rango de opciones de elaboración. Al establecer este patrón de movimiento, podemos identificar los cambios significativos que condicionan su elaboración, y ubicar el punto donde el equilibrio se rompió, si es el caso, por exceso o deficiencia, redefiniendo nuevas rutas en su proceso de cambio. La carencia y el exceso de propiedades yin-yang van a condicionar la producción de nuevas redes de cooperación en el interior del espacio, cuyos matices característicos se definen por el nivel del decremento-crecimiento de ambas propiedades. La relevancia de esta tercera relación está en la posibilidad de restablecer el curso normal, al mantener las rutas de enlace de las energías yin-yang.

Claro, el restablecimiento de las rutas normales de confluencia de qi no es dada desde lo externo, aunque condicionada, se regula en el interior, por ejemplo, sus propiedades yang se exaltan debido al exceso de las condiciones yang externas, pero en el interior las energías alteran su movimiento para restablecer el equilibrio y preservar su unidad, poniendo en juego un proceso autoregulator. En otras palabras, cuando el movimiento interno de las energías yin-yang se altera, su restablecimiento no es causado por un agente ajeno, su alrededor sólo puede establecer una condicionalidad, no una cadena causal, así, los procesos ajenos sólo perturban la confluencia del qi, las energías yin-yang se encargan de alterar sus rutas de enlace, pues elaboran y reelaboran sus relaciones como una respuesta ante tales perturbaciones.

Ahora, siguiendo con el ejemplo, si en esta condición externa de exceso de yang, en el espacio se elabora conexiones para restablecer su equilibrio, podemos sospechar de cómo lo hace, en términos de cantidad, esto es, si el espacio contiene partes iguales yin

y yang. No obstante, la manera de actuar de las energías no puede aprehenderse por propiedades cuantitativas porque en él se da un salto cualitativo. En este sentido, esta posibilidad explicativa viene dada por el cuarto tipo de relación entre yin-yang, a saber, la relación de intertransformación.

La intertransformación del yin y yang significa que bajo ciertas circunstancias cada uno de los dos aspectos yin y yang dentro de una cosa se transforma por sí mismo en su opuesto, por ejemplo, yin puede transformarse en yang, y yang en yin. El que la transformación se pueda llevar a cabo depende principalmente de que exista la posibilidad de cambio en la cosa misma, y además, son indispensables las cosas externas.

La intertransformación del yin y yang es la ley universal que gobierna el desarrollo y el cambio de las cosas.⁴¹

El cambio es lo que permite lograr un nivel cualitativo distinto en la elaboración del espacio, yin debe cambiar a yang y yang a yin. Las primeras tres relaciones yin-yang contemplan la mutua complementariedad de ambas energías en el proceso de cambio, pero esta última relación tiene un valor importante, a saber, muestra la esencia del cambio. Hasta aquí, podemos recurrir a la analogía de la balanza para entender que yin-yang son polos opuestos, sin embargo, la analogía es incapaz de aprehender el salto cualitativo que acaece en el paso de yang a yin y de yin a yang. El movimiento yin-yang no puede reducirse como una alternancia entre propiedades y categorías que, a pesar de regular su equilibrio, permanecen diferenciadas. Debemos evitar las confusiones con pretensiones dualistas.

Nos encontramos con una noción de cambio que no es reducible a propiedades cuantitativas. Si el cambio es lo que regula la actividad del qi, yin-yang no son la excepción a la regla: yin se transforma en yang, yang se transforma en yin. La relación de intertransformación es fundamental para que un espacio se cultive, si yin no cambia en yang ni yang cambia en yin, el espacio se diluye, no hay continuidad en sus procesos, uno tiene que transformarse en el otro. Si yang no cambia a yang, y viceversa, la unidad del espacio está en riesgo, su movimiento pierde su espontaneidad, esto no quiere decir que el espacio quede fijo en alguna fase del proceso, al contrario, el proceso se invierte. Es una paradoja, en el intento de preservar su unidad, el espacio redirige sus rutas de enlace para desengancharse de la condicionalidad que lo domina, reelaborando sus redes de cooperación; pero al defender su unidad gasta sus energías, el espacio se separa y diluye, podemos decir que se gesta un proceso degenerativo.

⁴¹ *Ibid.*, p, 6-8.

La relación de intertransformación nos permite entender que lo interno y lo externo son un solo movimiento, esto es, el movimiento interno es una expresión de nuestro alrededor, y viceversa, el movimiento externo se prolonga en el interior. De ahí la importancia de observar si el espacio se encuentra en condiciones externas necesarias para el cultivo interior, si no lo está, le será difícil preservar su unidad. Aunque a pesar de encontrarse ante condiciones hostiles, el espacio puede mantener su armonía al elaborar nuevas conexiones internas, claro, el espacio economizará sus energías, logrando mantenerse estable el mayor tiempo posible, pero si las condiciones no cambian, el objeto no resistirá más y se desarticulará. En este caso, debemos conocer si este proceso puede revertirse al establecer las condiciones externas necesarias para ello, pero si el proceso degenerativo ha llegado a un punto de no retorno, aunque estén dadas las condiciones externas, el proceso seguirá hasta colapsar el espacio.

En este sentido, la relación de intertransformación regula todo proceso del cosmos, necesariamente yin y yang tiene que cambiar en su opuesto, pues el cambio es lo que permite la elaboración y reelaboración del cosmos, así como también su cese. Expliquemos. El problema con el modelo mecanicista parece centrarse en su límite explicativo, al enfrentarse a situaciones donde el cambio cualitativo de las propiedades del objeto es más que la suma y combinación de sus propiedades cuantitativas.⁴²

Un buen ejemplo es el pulso. La diversidad en las sensaciones del pulso, no puede explicarse apelando al cambio de estado en la presión de los vasos sanguíneos, es decir, la sensación de un pulso superficial o profundo, fuerte o débil, no esta dada por la sístole y diástole de los vasos sanguíneos, a lo mucho, puede aplicarse a la última diferenciación, fuerte o débil, pero no puede captar las sutilezas dentro de ésta, por mencionar alguna, la sístole y la diástole de los vasos sanguíneos no puede aprehender la sensación de un pulso débil y resbaladizo. Las distinciones cualitativas del pulso nos revelan la intertransformación irreductible del movimiento de las energías a predicados cuantitativos, las propiedades cuantitativas son importantes, pero no son las únicas e importantes, además, parece que aquello que permite el cultivo de un espacio se

⁴² La relación de intertransformación entre yin-yang puede ayudarnos a resolver los huecos explicativos del problema cuerpo-mente, grosso modo, no resulta ajeno a su mirada que un cuerpo pueda pensar ni que un pensamiento puede encarnar. Siendo la distinción de propiedades una distinción de complejidad, aunque las actividades orgánicas parezcan menos compleja que las actividades mentales, ambas son ejecutadas por el cuerpo humano. En otras palabras, un pensamiento puede encarnar en algún órgano, y viceversa, un órgano puede alimentar ideas, no en términos de un paralelismo entre actividades mentales con zonas del cerebro, sino como la prolongación de una actividad corporal que, al complejizarse, adquiere distintos niveles de desarrollo.

encuentra en el cambio cualitativo de su actividad interna, no en su localización, tamaño ni velocidad.

Para terminar, la teoría del yin-yang sólo es la parte yang del modelo explicativo de la acupuntura, aún falta discutir la parte yin. La teoría yin-yang es la expresión del cambio permanente en el cosmos, pero dado que el conocimiento demanda contextualización, las particularidades del proceso de cambio de las cosas en nuestro planeta se explican por la teoría de las cinco agentes, y ésta es asunto de las siguientes secciones.

Contextualización explicativa: la teoría de los cinco elementos

El universo, la naturaleza y el cuerpo humano no son procesos desligados ni independientes, comparten similitudes al regularse por la alternancia del yin-yang, no obstante, la similitud de procesos no compromete su singularidad, ésta es establecida por la complejidad, orden y concreción de cada espacio de confluencia de qi, hablamos de niveles de desarrollo. Decimos que una espacio ha alcanzado un nivel de desarrollo porque tiene trabajo, esto es, su movimiento elaborar redes de cooperación según su actividad interna y con su alrededor.

El qi al moverse presenta propiedades distintas, sin por ello fragmentarse, esto es posible dada la relación de intertransformación entre yin-yang que permite pasar de lo invisible a lo visible, y viceversa, de lo visible a lo invisible, dependiendo del nivel de desarrollo logrado. En este sentido, los cinco agentes o fases de cambio no son entidades ajenas al yin-yang, antes bien, son el cambio que se ha complejizado, ordenado y concretado en otro nivel; son cinco movimientos que regula los procesos en el interior de nuestro planeta. Encontramos en *Embracing Change* lo siguiente:

El patrón básico del cambio se confina en sí mismo dentro de dos polos de yin y yang. Yin cambia a yang, y yang cambio a yin. Cuando yin alcanza su cumbre, éste comienza a cambiar a yang. Cuando yang está en su cumbre, éste cambia a yin otra vez. Cuando yin está en su cumbre, es llamado el viejo yin (= =), cuando cambia a joven yang (= =). Joven yang sigue creciendo y expandiéndose hacia su cumbre. Cuando el está totalmente expandido y logra su cumbre, éste llega a ser viejo yang (==), el cual cambia a joven yin (= =) otra vez.⁴³

Podemos encontrar cuatro procesos de cambio en nuestro planeta, cada uno se crea a partir de la contracción y expansión del yin-yang. Veamos. Podemos observar dos momentos en la expansión de yin. El primero acaece cuando yin está completamente

⁴³ Jung Young Lee. *Embracing Change*, p, 59.

expandido, mientras yang está completamente contraído; el segundo momento acaece cuando yin comienza a contraerse, mientras yang comienza a expandirse. Al igual, podemos observar dos momentos en la expansión de yang. El primero acaece cuando yang está completamente expandido, mientras que yin está completamente contraído; el segundo momento acaece cuando yang comienza a contraerse, mientras yin comienza a expandirse.

Nótese que hay dos momentos opuestos y dos momentos intermedios de expansión y contracción entre yin-yang, estos procesos de cambio hacen referencia a sus relaciones de oposición e interdependencia. Así, tenemos que los dos momentos de expansión se relacionan con la oposición mutua, mientras que los dos momentos intermedios se relacionan con la interdependencia mutua, esto es, el crecimiento de uno implica el decremento del otro, la plenitud de uno implica el ocaso del otro. Dado esto, nos hace falta un momento importante.

Recordemos que hay una tercera relación entre yin-yang, y que ésta permite la elaboración de todas las cosas en el cosmos, a saber, la relación de intertransformación. Siguiendo esta lógica, además de los cuatro procesos de cambio mencionados, tenemos un quinto proceso que hace referencia al momento donde yin-yang están equilibrados y se transforman en su opuesto: el centro. La importancia de esta quinta fase de cambio radica en que ella es el punto donde se concreta la unidad yin-yang:

El patrón de cambio en términos de expansión y contracción también presupone la importancia del centro o el medio del proceso de cambio. La posición más favorable en la situación del cambio es conocida como el centro, el medio entre los dos extremos... El centro significa el medio entre el máximo grado de expansión y el máximo grado de contracción.⁴⁴

Si sólo nos quedamos con los cuatro momentos de alternancia entre yin-yang, nos queda velada el momento de su unión. El centro es la quinta expresión del cambio porque en este momento los movimientos contrarios se hacen interdependientes, es decir, la unidad muestra su diversidad. El viejo yin y el viejo yang son opuestos, y como tales uno está en exceso y el otro en carencia; el joven yin y el joven yang se encuentran en la inversión de los opuestos, cuando una va el otro viene. No hay un encuentro. Si esto es así, el centro es el punto de encuentro que permite el equilibrio, no hay un exceso ni deficiencia de ninguno de los dos; aún más, el centro denota el momento en que yin-yang confluyen en igualdad y presenta su plenitud, esto es, el qi puede alcanzar

⁴⁴ *Ibid.*, p, 64.

un punto de perfección, si se alcanza no es el fin del espacio, antes bien, es su paso a otro nivel de existencia o desarrollo.

Siguiendo esta línea de reflexión, los cinco movimientos frutos de la alternancia entre yin-yang pueden entenderse como cinco agentes que actúan distintamente según se encuentren en el Cielo o en la Tierra. La distinción entre estas actividades tiene que ver con su naturaleza yin o yang, si nos interesa resaltar su naturaleza yin, haremos referencia de su actividad terrestre, por el contrario, si lo que nos interesa es concentrarnos en su naturaleza yang nos referiremos a su actividad celestes. No obstante, de que podamos hacer esta distinción no se sigue que las propiedades celestes o yang y terrestres o yin se presentan solas, recuérdese que están interrelacionadas. Para entender esto es conveniente referirnos al siguiente fragmento del *Su Wen*:

Dada su naturaleza lo divino se llama viento en el cielo o madera en la tierra; se llama calor en el cielo y fuego en la tierra; se llama humedad en el cielo y tierra en la tierra; se llama sequedad en el cielo y metal en la tierra; se llama frío en el cielo y agua en la tierra. Por consiguiente, lo divino se convierte en energía en el cielo y en forma física en la tierra; la interacción de la forma física y la energía se transforma para generar todas las cosas.⁴⁵

Lo divino es el qi cósmico, lo que implica que ningún proceso natural es ajeno a la influencia del yin-yang, pero las regularidades de nuestro planeta no puede explicarse, solamente, por las relaciones yin-yang, éstas necesitan complementarse con las relaciones específicas que influyen los procesos naturales, a saber, los agentes celestes y terrestres. De esto, no podemos reducir las relaciones de los cinco agentes a las relaciones yin-yang, aunque de éstas se deriven las primeras, porque los cinco agentes poseen diferentes actividades que expresan diversas propiedades, y por tanto, su influencia es distinta de aquella que establece la alternancia entre yin-yang.

La postura epistémica de la acupuntura es coherente. La elaboración de todo proceso cósmico es explicada por el yin-yang, éste es su carácter yang, no obstante, la elaboración de cada proceso cósmico particular necesita contextualizar su explicación, éste es su carácter yin. En nuestro caso, los procesos naturales se elaboran y se explican articulando el yin-yang y los cinco agentes,⁴⁶ éstos presentan distintos movimientos que influyen de manera peculiar en los procesos naturales. Si conocemos la singularidad de

⁴⁵ *Su Wen*. Segunda parte, p, 403.

⁴⁶ Las pretensiones de conocimiento en la acupuntura se limitan a encontrar las relaciones que se elaboran dentro de los diversos procesos naturales, nos interesa responder el cómo y para qué, es decir, nuestra atención se dirige hacia las conexiones en el interior de los espacios de confluencia de qi.

estos movimientos, podemos aprehender las rutas de elaboración de los diversos procesos al interior de nuestro planeta, incluyendo, claro está, nuestro cuerpo.

Antes que nada es conveniente especificar cómo se están entendiendo los cinco agentes desde la acupuntura, porque suele decirse que éstos son una perspectiva materialista de la naturaleza, y según nuestro entender, esta apreciación es una confusión. A decir de Anne Cheng:

La traducción convencional de *wuxing* como «Cinco Elementos» presenta en primer lugar el inconveniente de no expresar el aspecto dinámico de la palabra *xing* («andar», «ir», «actuar»). Además, no hay en ellos nada en común con los cuatro elementos o raíces (rhizomata) constitutivos del universo —fuego, agua, tierra y aire— que distinguió Empédocles en el siglo V a. n. e.: los «Cinco Elementos» no son resultado de un análisis, sino que parecen haber sido considerados inicialmente desde una perspectiva esencialmente funcional, más que como procesos que como sustancias.⁴⁷

Es importante no confundir que la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua son los elementos estructurales del mundo, como últimos sustratos reales de las cosas, puesto que se puede argumentar que dichas elementos sensibles son estados de materia causados por partículas diminutas que difieren de tamaño, cantidad, velocidad y cohesión, lo que implica que las propiedades que atribuimos a los cinco agentes son ilusiones, y factibles de reducción a cualidades cuantitativas. Seamos explícitos. Los cinco agentes nos refieren el proceso de cambio, su valor explicativo no reside en denotar una sustancialidad de las cosas, sino en observar el movimiento del qi. Se lee en el Su Wen:

Chi-Po contestó: El Este genera viento, el viento genera madera, su virtud es propagar energía armoniosa, su transformación es alimentar todas las cosas, su papel administrativo es desarrollar las cosas, su orden es el viento, su mutación es soplar, su desastre es la caída y el marchitamiento.

El Sur genera calor, el calor genera fuego, su virtud es expandirse, su transformación es hacer florecer todas las cosas, su papel administrador es dar brillo a las cosas, su orden es el calor, su mutación es quemar, y su desastre es prorrumpir en llamas.

El Centro genera humedad, la humedad genera tierra, su virtud es humedecer y generar vapor, su transformación es volver las cosas plenas y completas, su papel administrativo es mantenerse pacífico y tranquilo, su orden es la humedad, su mutación es fluir, y su desastre es la lluvia prolongada y perjudicial.

El Oeste genera sequedad, la sequedad genera metal, su virtud es la limpieza, su transformación es apretar y constreñir, su papel administrativo es volver las cosas duras y prietas, su orden es la sequedad, su mutación es matar, su desastre es que las cosas se vuelvan grises y marchitas.

⁴⁷ Anne Cheng. *Historia del pensamiento chino*, p, 222.

El Norte genera frío, el frío genera agua, su virtud es la frialdad solitaria, su transformación es la quietud, su papel administrativo es helar, su desastre es hielo, nieve, escarcha y granizo.⁴⁸

El valor explicativo de los cinco agentes está en la identificación y diferenciación de las cualidades en cada acción de cambio. Veamos. Esta cita del *Su Wen* nos marca una diferenciación de cualidades, a saber, virtud, transformación, papel administrativo, orden, mutación y desastre. No entendamos estas seis cualidades como propiedades sustanciales, más bien tratemos de entenderlas como sentidos del cambio. Durante su proceso, podemos observar en nuestro planeta diversas fases de elaboración, esto es, podemos identificar y diferenciar ciertos momentos que nos indican cómo el espacio se está organizando y concretando.

En el primer agente, la condición se refiere al cambio caracterizado por las cualidades del viento y de la madera. El viento sopla, es firme, se propaga en todas direcciones; la madera brota desde la tierra, se despliega, ramificándose, provee alimento y oxigenación. En este momento el espacio se ramifica, elabora redes al interior, la energía vital se propaga, la actividad es firme, la vida brota sin duda ni indecisión. La advertencia, si la actividad del espacio se propaga con demasiada firmeza se vuelve agresivo y arrasa con la vida, el espacio puede desgarrarse, sus conexiones se rompen, no hay redes de cooperación que preserven la vida.

En el segundo agente, la condición se refiere al cambio caracterizado por las cualidades del calor y el fuego. El calor es cálido, es el florecer de la vida expresado en un brillo alegre; el fuego se expande, arde con vitalidad, haciendo relucir la belleza de las cosas. En este momento el espacio florece, sus redes al interior se consolidan, la energía vital es intensa y cálida, la actividad se encuentra en su fase de vitalidad, la vida nos enseña su belleza y alegría sin opacidad. La advertencia, si la actividad del espacio adquiere más vitalidad que la normal, puede extinguirse, justo como una llamarada que se expande y se consume rápidamente.

En el tercer agente, la condición se refiere al cambio caracterizado por la humedad y la tierra. La humedad es templada, no hay exceso ni deficiencia de calor ni de frío; la tierra es el asentamiento de la vida, el soporte que mantiene los cosas centradas y tranquilas, lo que impide que la vida se vuelva angosta y/o dispersa. En este momento el espacio se temple, está centrado y tranquilo, la actividad está plena, alcanza su punto de

⁴⁸ *Su Wen*. Segunda parte, p, 439-440.

equilibrio, aún más, las redes de cooperación se templan, el centro es lo que permite la unidad, la vida nos da una lección: cuando no sabemos dónde estamos parados, la vida es frágil. La advertencia, si la actividad pierde su temple, el espacio se angosta, se hace inestable y sin carácter, se deja arrastrar por el flujo incesante de la vida.

En el cuarto agente, la condición se refiere al cambio caracterizado por la sequedad y el metal. La sequedad limpia, constriñe la vida, le obliga a deshacerse de lo que no sirve, de aquello que ha dejado de tener brillo; el metal es duro y gris, es el preámbulo del ocaso, el preludio de muerte y renovación de la vida. En este momento la actividad se constriñe, las redes de cooperación se ajustan, el espacio se limpia, se renueva, desprendiéndose de lo que ya no sirve para vivir, la vida se marchita, hay una sensación de tristeza por la pérdida, aunque es tiempo de valorar lo que se ha hecho y se tiene. La advertencia, si la actividad se constriñe demasiado, habrá un ocaso prematuro del espacio, la sensación de desesperanza y pesar se exalta, perdiéndose el brillo y la esperanza, se desenamora de la vida.

En el quinto agente, la condición se refiere al cambio caracterizado por el frío y el agua. El frío hiela, la vida disminuye su actividad, se mantiene en aparente quietud, reservando su vitalidad; el agua puede saciar la sed o ahogar, sin agua no hay vida, aunque puede arrasarla si el agua se desborda. En este momento, la actividad crea reservas de energía, la elaboración de las redes de cooperación está en quietud, no hay cese de movimiento, sino letargo, se está en alerta, la conservación de la vida está en juego. La advertencia, si no hay reserva de energía, la actividad consume su vitalidad, su calor se extingue por completo, sin oportunidad para renacer, además si se está en alerta con exceso, se paraliza totalmente la actividad, de la quietud se pasará al cese de movimiento, el espacio se diluye al colapsar.⁴⁹

La actividad y propiedades de los cinco agentes sólo la podemos observar mediante un encuentro emotivo y vivencial, por ejemplo, para distinguir la coloración y expresión en el semblante de un cuerpo humano, los ojos deben entrenarse para encontrar la diferencia, no deben buscar en el cambio una secuencia causal de sucesión de estados, sino encontrar la correlación del movimiento en lo profundo y lo superficial. Por esta

⁴⁹ Puede hacerse una objeción a la propuesta epistemológica del *Su Wen*. No hay claridad en sus términos teóricos, a qué se refiere cuando se afirma que el proceso de cambio está floreciendo o está en quietud. Cuáles son los criterios que se emplean para justificar que una afirmación es verdadera. La respuesta es la siguiente: la acupuntura no comparte la ansiedad ni la preocupación de nuestra ciencia y pensamiento filosófico por la precisión del lenguaje empleados en la construcción de teorías. En otras palabras, en la acupuntura se exige una precisión del lenguaje, aunque ésta no se construye a través de categorías mentales, antes bien, es un trabajo corporal: un uso adecuado de nuestros sentidos.

razón hablamos de condicionalidad y no de causalidad. Nosotros intentamos observar aquello que fija un movimiento, y por tanto, altera las rutas de enlace y redes de cooperación en el interior del espacio.

En otras palabras, el discurso explicativo en la acupuntura evita las cadenas causales y el determinismo. Por ejemplo, si consideramos que el comportamiento y las creencias de un sujeto lo están llevando a una muerte segura, digamos que fumar le puede provocar una enfisema pulmonar, el sujeto no puede hacer nada al respecto, fumar se convierte en un hábito, incluso puede llegar a justificarse diciendo que él no puede cambiar, que es así porque su padre fumaba y sabe que todo aquel que fuma aumenta el riesgo de morir por enfisema pulmonar. El sujeto no puede cambiar porque su cuerpo está programado, en este caso, hay una programación genética que explica y determina su actividad corporal. El binomio causalidad-determinismo hace que el desarrollo personal y social de una enfermedad no sea advertida, y por tanto, la enfermedad se vive como algo ajeno a nosotros, se dice que es un estado natural del cuerpo humano. El cuerpo es un sistema orgánico que está siendo ocupado por un agente patógeno externo que desajusta la funcionalidad de sus partes, o bien, el desajuste tiene su origen en un mal diseño.

Para nosotros, identificar y diferenciar el sentido del cambio permite una lectura de los diversos procesos naturales y corporales que nos ayuda a prevenir un curso anormal, el qi puede ir contracorriente y alcanzar un punto de concreción que sea irreversible. Una cosa es cierta, las sensaciones no son signos de una realidad oculta detrás de las apariencias. El trabajo corporal no sólo nos pone en contacto con nuestro cuerpo y su proceso de cambio, también nos guían para encontrar las relaciones que se elaboran en la naturaleza, relaciones de las que somos parte. Leemos en el *Su Wen*:

Chi-Po contestó: El color y el pulso son apreciados por Dios, y fueron enseñados por los maestros de los primeros tiempos. En los tiempos antiguos, a un maestro llamado Chiu Tai Chi le fue encomendada la tarea de sistematizar los colores y los pulsos y de investigar los secretos del Ser Divino (la naturaleza); entonces descubrió los cinco elementos, que comprenden el metal, la madera, el agua, el fuego y la tierra, y las cuatro estaciones, los ocho vientos, y las seis direcciones que siguen un esquema regular y a los que corresponden los colores y los pulsos. Observando la transformación y el movimiento, se puede descubrir los secretos de la naturaleza a fin de conocer los aspectos esenciales de la diagnosis (que son el Yin y el Yang), pero para conocer los aspectos esenciales de la diagnosis, se debe empezar por los colores y los pulsos.⁵⁰

⁵⁰ Su Wen. Primera parte, p, 101.

Por lo tanto, se puede considerar el movimiento desde el punto de vista de su virtud, transformación, papel administrativo, orden, mutación y desastre; del cual proceden todas las cosas y ante el cual debe responder el hombre.⁵¹

Los cinco agentes regulan los procesos de la naturaleza, estableciendo un patrón de cambio, esto sugiere que nuestro planeta es un espacio que cultiva la vida, porque los cinco agentes son expresiones vitales del cambio en interior. De ahí que los cinco agentes no sean elementos que animan la vida en la naturaleza, sino unidades vitales terrestres que nos permiten observar las rutas de enlace por donde se mueve el qi. Así, la diversidad de seres vivos se desarrollan según el agente que regula en un momento dado el proceso de cambio en nuestro planeta, podemos decir que los procesos se conjugan.

De ahí la importancia de diferenciar los tiempos, porque puede que un agente regule el cambio antes o después del momento que le corresponde, lo que alterara la rutas de los diversos procesos naturales. Digámoslo de otra manera. Los procesos de nuestro planeta están regulados por el equilibrio de los cinco agentes, éstos tienen que presentarse en el momento apropiado, de lo contrario, se altera el movimiento interno del planeta, creándose una condicionalidad que influye en cada ser vivo que lo habita.

Dice el *Su Wen*:

Los tres meses de primavera son el periodo en que las cosas empiezan a crecer y expandirse. El Cielo empieza a generar energía cálida y la Tierra empieza a desarrollarse, de modo que todo florece...

Los tres meses de verano son el periodo en que las cosas se vuelven floridas y bellas. La energía del Cielo y la de la Tierra empiezan a interactuar entre ellas de tal modo que todo florece y se carga de frutos...

Los tres meses de otoño son el periodo en que se constituyen las formas de todas las cosas. La energía del Cielo empieza a fluir rápidamente, la energía de la Tierra empieza a cambiar de color...

Los tres meses del invierno son el periodo en que todo está cerrado y guardado. El agua se hiela y la Tierra se agrieta, de modo que el Yang permanece aletargado para no ser molestado.⁵²

El movimiento interior de nuestro planeta sigue cuatro fases, fruto de su desplazamiento alrededor del Sol. En primavera hay nacimiento y/o renovación, en verano hay crecimiento y/o desarrollo, en otoño hay cosecha, y en invierno hay acumulación. Cada energía debe presentarse en a tiempo, por ejemplo, si la energía de la madera se retrasa, puede provocar un nacimiento y/o renovación infructuosa en primavera, las flores no abren y no brotan hojas en los árboles. Podemos hablar de la

⁵¹ *Su Wen*. Segunda parte, p, 440.

⁵² *Su Wen*. Primera parte, pp. 37-38.

condición contraria, a saber, la llegada precipitada de la energía de la madera en invierno; una flor que está reservando su energía, no puede brotar al sentir la llegada de la energía de la madera, si lo hace puede marchitarse demasiado pronto, digamos, por la carencia de agua, que en invierno está congelada. Así, es necesario que los cinco agentes se armonicen con las cuatro estaciones, esto es, que las cinco energías se muevan según las distintas fases que nuestro planeta adquiere desplazándose alrededor del Sol.

Si como dijimos el cosmos está entretrejido, en nuestro planeta ningún proceso natural está aislado, aunque haya diversos seres vivos en su interior. Veamos. Al moverse alrededor del Sol, nuestro planeta cambia su ruta, se aproxima y se aleja, nosotros lo observamos como un cambio de clima o cuatro estaciones que se crean a partir de los distintos tiempos entre la Tierra y el Sol. No obstante, nuestro planeta como un espacio singular de confluencia de qi, a pesar de presentar regularidades condicionadas por su relación con el Sol, elabora redes de cooperación en su interior que mantienen su unidad; por ejemplo, al alejarse del Sol, nuestro planeta reduce sus actividades para ahorrar energía, la elaboración de redes se detiene, en espera de la energía del Sol.

En otras palabras, yin-yang son necesarias, pero no suficientes, en nuestro planeta debemos encontrar las relaciones que se establecen entre los cinco agentes para entender los procesos naturales y los seres vivos, en nuestro caso, para explicar el proceso de cambio en nuestro cuerpo, y romper con las condicionalidades geográficas que pueden alterarlo, claro, sin poner en riesgo al planeta. Aquí, romper condicionalidades no debe entender como una separación en términos de fragmentación, romper condicionalidades tiene que ver con la capacidad de los espacios particulares de armonizarse al interior y hacia su alrededor, recuperando su curso normal de elaboración.

El problema con las condicionalidades surge cuando hay una ruptura en el equilibrio del yin-yang, de las cuatro estaciones y de los cinco agentes. Por ejemplo, la oposición dominante de yin decreta la energía yang, al llegar la primavera, la energía cálida no puede prosperar, por tanto, no hay nacimiento. Entonces decimos que nuestro planeta está condicionado por la oposición dominante de yin. Aunque esta condicionalidad no programa el desgaste de la energía de la Tierra, nuestro planeta tiene la opción de romperla, elaborando una respuesta interna o nuevas redes de cooperación interna para contrarrestar la condicionalidad.

Aunque hay un límite. En su interior, los seres vivos elaboran respuesta ante las condiciones climáticas, dichas respuesta deben armonizar con la respuesta interna de

nuestro planeta, sino es así, la Tierra puede presentar cambios en su patrón de movimiento que pueden rebasar el umbral de su resistencia, debido a un desgaste producido por los seres vivos, en cuyo caso la condicionalidad no puede romperse. Supongamos que es primavera, en esta estación el agente madera regula el proceso de cambio en nuestro planeta, pero debido a la tala desmesurada de bosques, la madera esta retrocediendo, su qi se desvanece, esto provoca un aumento en la temperatura y sequedad, no hay agua, el agente tierra avanza, su qi se fortalece, lo que pone en riesgo a nuestro planeta y a la diversidad de seres vivos en su interior. Se lee en el *Su Wen*:

El frío extremo dará origen al calor, y el calor extremo dará origen al frío. La energía fría dará origen a algo oscuro, y la energía caliente dará origen a algo claro...

Por lo tanto, el claro yang es el Cielo y el oscuro Yin es la Tierra; la energía de la Tierra asciende para convertirse en nubes y la energía del Cielo descende para convertirse en lluvia; la lluvia es generada por la energía de la Tierra y las nubes por la energía del Cielo.⁵³

Podemos entender que el calor y el frío son la manifestación genuina del yang y del yin, respectivamente. El calor es claridad, el frío es opacidad, por tanto, es oscuridad. Lo claro es el Cielo, lo oscuro es la Tierra. Al ascender el yin oscuro, lo que quiere decir que yin se transforma en yang, lo oscuro se transforma en claro o nubes, mientras que al descender el yang claro, lo que quiere decir que yang se transforma en yin, lo claro se transforma en oscuro o lluvia. Lo importante aquí, es entender como la alternancia entre yin-yang se transforma en el primer elemento, a saber, el agua. Hay otra cosa que decir al respecto, la unión y transformación del yin-yang acaece en el centro, así, el centro es significativo pues éste es el punto que permite la unidad de la vida, es decir, la transformación de la madera, el fuego, el metal y el agua se mantiene unida por la tierra, por tanto, sin tierra no hay estabilidad y la vida se diluye.

En este sentido, tenemos que los agentes no puede existir independientemente los unos de los otros, por supuesto que hay distinción, el agua es el agente que permite la vida, lo que implica que la alteración y/o ausencia de este agente tendrá graves daños a todo ser vivo, y a nuestro planeta. El agente tierra permite el enraizamiento de la vida. La madera propaga la vida con decisión, sin madera no hay coraje para vivir, y una vida así no sirve para desarrollarse. El metal nos hace ver lo que se ha hecho con la vida,

⁵³ *Su Wen*. Primera parte, p, 53.

desapegarse de las cosas, cosechar lo que se ha vivido. El fuego permite que el calor de la vida siga ardiendo, una vida sin brillo no tiene sentido.

Los agentes de cambio expresan un nivel de alternancia entre yin-yang, pero con otro matiz vital, lo que implica que los ciclos de cambio deben completarse, es decir, la transformación sigue su curso normal, y en su recorrido encontramos otras expresiones del cambio que logran un nivel de desarrollo distinto. Leamos el siguiente párrafo del *Cuerpo Taoísta*:

Este movimiento de transformación se realiza sin cesar, espontáneamente, a través de fases que, como los fenómenos, se comprenden en ciclos cada vez más elaborados. Entre el agua y el fuego, dos elementos que representan el yin y el yang en su apogeo, dos fases intermedias vienen dadas por la madera y el metal. Una quinta fase, que obra la unión de las cuatro precedentes, está representada por la tierra, y así tenemos las cinco fases o, como se dice vulgarmente, los cinco elementos: metal, madera, agua, fuego y tierra.⁵⁴

El texto nos dice que el agua refiere el apogeo del yin, mientras el fuego hace lo propio con el apogeo del yang. Seamos claros, esto no significa que el yin sea agua y el yang se fuego; el agua y el fuego son la transformación del yin- yang la energía terrestre de nuestro planeta, de esto, el agua y el fuego no son yin y yang por separado, más bien, son otro nivel de desarrollo del yin-yang. Recordemos que la teoría del yin-yang es contextual, esto sugiere que tenemos que encontrar las relaciones que se elaboran en cada espacio singular. En otras palabras, aunque el agua y el fuego son los aspectos opuestos del yin-yang en nuestro planeta, no son los únicos, la alternancia entre yin-yang pasa por tres momentos antes de alcanzar dicha contrariedad, a saber, metal, madera y tierra. Cada una de estos cinco momentos de cambio se interrelacionan de tal manera que una antecede y precede a la otra, no en términos mecanicistas, es decir, unicasales, sino que entre los agentes hay generación, dominancia y contradominancia.

En estos términos, la teoría de los cinco agentes puede entenderse como una visión ecologista. Nuestro planeta está entretejido, es un todo relacionado, los seres vivos en su interior se interrelacionan los unos con los otros, y también con el movimiento interno de nuestro planeta. Cada uno coopera para preservar la vida, el Sol calienta la Tierra, ésta da alimento para cada ser vivo, entre las plantas, los árboles, el agua, la tierra, el viento, los animales, y el hombre se establece una actividad y tarea en sus respectivas geografías. Así, la vida se cultiva de acuerdo con el espacio geográfico donde se vive, la

⁵⁴ Schipper, K. *El cuerpo taoísta*, p. 57.

más ligera variación en este espacio provocará desastres para todos. Leamos el siguiente fragmento:

La razón por la que la madera origina el fuego es que la naturaleza de la madera es suave, y el calor se oculta dentro de ella, así, cuando la rama se ejercita crea calor, que va al exterior. Por lo tanto ella origina el fuego. La razón por la que el fuego origina la tierra es que el fuego es caliente, y así es capaz de hacer arder la madera. Cuando la madera está ardiendo ella se convierte en cenizas, y esas cenizas son la tierra. Por lo tanto el fuego origina la tierra. La razón por la que la tierra origina el metal es que el metal se encuentra en las piedras las cuales descansan en las montañas, siendo un producto de su fructificación. Las montañas se forman por la acumulación de la tierra, y tales montañas siempre producen piedras. Por lo tanto la tierra origina el metal. La razón por la que el metal origina el agua es que el éter del yin menor se humedece y fructifica. Y el metal fundido es líquido; así cuando las montañas producen nubes, (ellas dan su humedad a aquellas nubes y) la precipitación sigue. Por lo tanto el metal origina el agua. La razón por la que el agua origina la madera es que el agua es húmeda y es capaz de dar vida (hace crecer a las plantas). Por lo tanto el agua origina la madera (la cual constituye toda la vida de la planta).⁵⁵

Hay una continuidad entre los agentes: la madera arde, el fuego se hace cenizas, la tierra esconde metales, el metal se funde y libera vapor, y el agua cae al suelo y nutre la vegetación. Como podemos observar el cambio es un movimiento circular perpetuo, una transmutación del yin-yang. La transmutación adquiere un orden, el patrón no puede romperse o revertirse, la madera no puede hacerse tierra, sin antes arder, por ejemplo. Esto permite que la relación se mantenga ininterrumpida, si bien la madera no puede reducirse a cenizas sin la intervención del fuego, sin madera no hay tierra. Hay un patrón normal que es necesario, y que asegura la continuidad del cambio. Otro ejemplo. El agua no puede hacer arder al fuego, pero sin la madera que se alimenta del agua, no puede haber fuego. Sin agua, no hay madera, y por tanto, no hay fuego. Podemos encontrar la relación entre la madera y el agua. La madera no puede destilar agua, pero no por eso tenemos que afirmar que no hay relación entre ambos agentes, para llegar hasta la transformación en agua, la madera se convierte en fuego, después en tierra, luego en metal, y por último, en agua.

La teoría de los cinco agentes nos dice que cualquier ser vivo debe entenderse como un todo interrelacionado, donde hay patrones de cambio que trazan rutas de enlace normal, así, el estudio de los seres vivos no puede reducirse a la suma de las partes para rearmar el todo, justo porque se pierde las conexiones que se elaboran en su proceso. En

⁵⁵ Hsiao Chi. *Wu-hsing Ta-yi*. (El Gran Significado de los Cinco Elementos). Citado en Fung, Yu-lan. *A history of chinese philosophy*, p, 23.

otras palabras, la naturaleza no es una combinación de pedazos de materia que interactúa, desplazándose de lugar, ya sea rápido o lento; la naturaleza nos muestra un proceso concatenado que presenta regularidades, esto es, hay momentos de cambio diferenciados que confluyen en la manera en que los distintos seres vivos elaboran redes de cooperación en su interior. Nuestro planeta está vivo y tiene un espíritu.

En lo que sigue discutiremos las tres relaciones que se establecen entre la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua, ya vislumbramos la primera, pero es hora de mencionar la propuesta explicativa que nos proporciona la teoría de los cinco agentes para el estudio de la naturaleza y del cuerpo humano.

Relaciones entre los cinco agentes y el proceso de cambio

Los cinco agentes de cambio nos permiten romper con la ilusión de una única relación causal entre los sucesos, claro, hay regularidades, pero no encontramos hechos aislados que interactúan en una secuencia lineal, lo que observamos son conjugaciones entre los agentes, relaciones interdependientes. Esto sugiere que el movimiento interno de un ser vivo es contextual, esto es, para estudiar cómo un ser vivo es lo que es, debemos observar las relaciones que se elaboran en su interior, por un lado, y las relaciones que se elaboran con la geografía a su alrededor, por el otro.

Cabe decir, que nuestra intención no es encontrar leyes generales de los sucesos, cómo dijimos al discutir la teoría del yin-yang, el modelo explicativo es aplicable a todo el cosmos, pero no la explicación, ésta es distinta según los niveles de desarrollo, lo que implica el rechazo del hecho autoconfirmable y la aceptación de lo probable. En otras palabras, la teoría de los cinco agentes nos explica cómo y para qué se concatena un ser vivo, sin enunciar leyes explicativas generales deterministas; es cierto, nada puede salirse de las regularidades que plantea la teoría de los cinco agentes, sin embargo, cada ser vivo puede tener la opción de cultivar su qi y alcanzar otros niveles de desarrollo, no tenemos un objeto acabado o dado, sino su proceso.

Hay tres tipos de relaciones que se observan entre los cinco agentes, a saber, intergeneración, interdominancia y contradominancia. Las tres relaciones mencionadas regulan la producción de redes de cooperación interna en los seres vivos, así, el cuerpo humano, quiéralo o no, tiene que responder a éstas relaciones. Veamos cada una de las tres relaciones, y como lo hicimos en las relaciones del yin-yang, emplearemos fragmentos del texto titulado *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión China*.

Leamos en este texto lo que se dice de la primera relación, a saber, la relación de intergeneración:

La intergeneración implica promover el crecimiento. El orden de la generación es: la madera genera el fuego, el fuego genera la tierra, la tierra genera el metal, el metal genera el agua y el agua genera la madera, estableciendo un círculo que continúa repitiéndose en forma indefinida; bajo estas circunstancias cada elemento es siempre generado (hijo) y generador (madre); esto es conocido como la relación “madre-hijo” de los cinco elementos.⁵⁶

En la última parte de la sección anterior habíamos hablado un poco de la relación de intergeneración,⁵⁷ ésta expresa el flujo del cambio: las distintas y continuas fases del proceso. Si decimos que los agentes son momentos de cambio, se hace necesario que haya orden en la intergeneración, la continuidad del cambio no puede romperse, el agua no puede generar al fuego directamente, entre ambos elementos es indispensable la madera. Esto significa que la relación de intergeneración establece un movimiento continuo del cambio, hay un orden entre los agentes: madera → fuego, fuego → tierra, tierra → metal, metal → agua, y agua → madera.

Si observamos detenidamente, el cambio no se sucede de manera unicausal, no hay relación causa-efecto, lo que deja fuera la interpretación de un primer principio causal no causado. Por ejemplo, puede pensarse que la madera es causa del fuego, pero si afirmamos esto, tenemos problemas con el poder causal de la madera, pues necesitamos especificar que la madera es causa del fuego sólo en este momento de la intergeneración, y no podemos extender el poder causal de la madera hacia la tierra, ni mucho menos hacia el metal o el agua.

Incluso, en un momento anterior la madera es “hija” o efecto del agua, lo que nos llevaría a decir que es causa y efecto en dos momentos. Para evitar confusiones explicativas, siguiendo con el ejemplo, la madera es generadora y generada, esta actividad es contextual, esto es, según como se le observe en un momento dado. La actividad de la madera no está aislada del metal, ni de la tierra, lo que sugiere que las consecuencias de esta actividad no es un hecho autoconfirmable, sino sólo una conjugación abierta a opciones y cerrada según un umbral.

⁵⁶ *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China*, p. 9.

⁵⁷ Hemos dicho que los agentes son momentos de cambio no pueden pensarse para designar entidades sustantivas, pues esto es entenderlos como elementos que son las últimas estructuras de la realidad, cuya mezcla es la base que hace posible la diversidad de los seres. Al contrario, agua, madera, fuego, tierra y metal son agentes de cambio que designan un movimiento distinto en el interior de nuestro planeta.

Hay otro problema si tratamos de entender la teoría de los cinco agentes bajo la lógica de la causalidad. La relación unicausal sólo tiene una dirección que va de la causa al efecto. Las relaciones entre los elementos no son tan simples. Si sólo nos concentramos en la relación “madre-hijo” entre los cinco elementos, podemos confundirnos. Tenemos, pues, que evitar esta confusión. Un proceso natural no sólo se mueve en una sola dirección, que la madera genera al fuego no quiere decir que el fuego no pueda influir en la madera, esto es, el fuego puede consumir a la madera, extinguiéndose ambos. En otras palabras, el fuego puede consumir a la madera, invirtiendo el movimiento de intergeneración, lo que genera la abundancia de otro agente, a saber, la tierra. Así, la relación no es unilateral, la generación de un agente no tiene nada parecido a una única causa, sino una interdependencia. Además la relación de intergeneración no es la única entre los agentes de cambio, estos establecen una relación de interdominancia:

La interdominancia implica control mutuo e inhibición mutua. La interdominancia significa que cada elemento puede ser a la vez dominante y dominado siguiendo el mismo orden de la intergeneración, por ejemplo, la madera domina la tierra, la tierra domina el agua, el agua domina el fuego, el fuego domina el metal y el metal domina la madera, estableciendo el círculo repetitivo anteriormente mencionado.⁵⁸

El espacio donde vivimos, me refiero a nuestro planeta, se encuentra en constante interrelación que preserva la unidad, y para preservarla cada uno de los agentes coopera sin dominar a otro en exceso. Veamos el caso de la madera y el fuego. En la relación de intergeneración entre la madera y el fuego parece que ésta ejerce control sobre aquel, por decirlo de alguna manera, la llama del fuego depende de la cualidad de la madera, si esta última guarda humedad, el fuego no arderá con plenitud y el calor perecerá ante el frío. No obstante, puede presentarse el caso contrario, esto es, que el fuego domine en exceso, y queme la madera, hasta extinguirla. En el primer caso, el dominio de la madera necesita regularse, si no fuese así, habría demasiada madera, la Tierra se volvería humedad, y después fría.

Lo que sigue rompe con la idea de la causalidad lineal. La regulación de la madera es ejercida por el elemento metal. Recuérdese que el metal está relacionado con la sequedad, así, podemos decir que el metal seca la madera, permitiendo que el fuego arda, entonces, la madera deja de dominar en exceso, y se reestablece la armonía entre los agentes. En el segundo caso. El fuego puede extinguir la madera, quemándola sin

⁵⁸ *Ibid.*, p, 11.

cesar, para reestablecer la armonía, necesitamos dominar al fuego. El sentido común nos dice que el agua apaga el fuego, el agua es fría, y por tanto, extingue el calor, en dos sentidos, por un lado, podemos regular el fuego directamente con el agua, por el otro, podemos vitalizar la madera para resista el ataque del fuego, haciéndola más húmeda.

Un agente no es sólo generador y generado, también domina y es dominado. La madera es generada por el agua, es generadora del fuego, y es dominada por el metal. Aunque si estamos diciendo que la relación no es lineal, la madera puede persistir y revertir las relaciones antes mencionadas. La madera puede atacar al agua, controlar al fuego, y contradominar al metal. Falta algo. La madera no esta sólo afectando al fuego y al agua en la relación madre-hijo, ni es dominada por el metal, sino que domina al agente tierra. La tierra puede desaparecer si la madera domina con exceso, o bien, la tierra puede borrar del suelo cualquier vegetación. Como vemos, el exceso de un agente influye en todos los demás, la relación de los agentes es compleja, no hay una unidireccionalidad, la conjugación compromete a todo ser vivo, y su explicación necesita identificar y diferenciar qué relación es la que está condicionando la transformación normal del qi.

La relación de interdominancia nos permite conocer las rutas de enlace por donde viaje el qi, entretejiendo actividades y produciendo propiedades, de modo que una alteración en el proceso no es local, sino contextual, redefiniendo otras rutas de viaje que aceleran o retrasan los tiempos de actividad y producción de propiedades, entonces decimos que se ha establecido una condicionalidad. Cabe decir, que esta alteración es una respuesta interna para reestablecer el orden, de alguna manera, al haber una ruptura o bloque en las rutas de enlace, el espacio deberá reelaborar o crear otras redes de cooperación internas que puedan reestablecer las rutas normales del proceso, pero si la ruptura no se une o desbloquea, el espacio emprenderá un proceso irreversible. Esto nos lleva a la última relación que se establece entre los cinco agentes. Dijimos que el metal seca la madera, pero dada la interdependencia, la madera puede resistir la sequedad, y contradominar al metal. Leamos el siguiente fragmento:

El exceso de dominancia es como el lanzamiento de un ataque cuando la contraparte está débil. Clínicamente se domina a este fenómeno interdominancia. Por ejemplo, se puede decir “exceso en dominancia de la madera sobre la tierra” o “la dominancia de la madera sobre la tierra”. El orden del exceso en dominancia es el mismo de la interdominancia. Pero es una interdominancia normal sino un daño

que ocurre bajo ciertas condiciones. Contra-dominancia implica atropello. El orden es justamente opuesto al de la interdominancia.⁵⁹

La relación de contradominancia es irregular porque es la última opción que tiene el espacio para continuar con su proceso de elaboración que preserva la unidad. En la condición de contradominancia, la relación se invierte, caso que lleva a un proceso degenerativo: el espacio se colapsa, diluyéndose. Veamos. Como dice el fragmento citado, contradominancia significa una alteración del orden, esto es, la dominancia se invierte: la madera contradomina al metal, el metal contradomina al fuego, el fuego contradomina al agua, el agua contradomina a la tierra, y la tierra contradomina a la madera. Los patrones de cambio son anormales y las rutas de enlace por donde viaja el qi se rompen, el espacio no sigue abriendo, sino que se cierra.

Supongamos que la madera contradomina al metal. La dominación en exceso de la madera no sólo es capaz de resistir la regulación del metal sobre ella, sino que influye en las relaciones anteriores, es decir, la madera domina en exceso a la tierra y al fuego, pero su influencia compromete también al agua. Por ejemplo, la energía del otoño no puede secar la vegetación, no hay cosecha, el fruto queda verde, no madura. La energía de la primavera no llega a tiempo, el calor no calienta, quema, reduciendo todo a cenizas. Si esto sigue, la vegetación no alimentará la tierra, no habrá fertilidad, debido a la falta de nutrientes, la tierra será estéril. Si la madera sigue sin regularse, el último elemento atacado será el agua. La madera consumirá toda el agua disponible, lo que provocará su escasez, y sin agua no hay vida. No obstante, la ruta degenerativa no es tan simple. Por ejemplo, puede que la madera ataque al agua primeramente, si ésta está en condición débil, entonces, el agua no podrá regular al fuego, y el fuego atacará a la madera, extinguiéndola, la imagen es desértica. El fuego arrasará con el metal, lo que significa que no habrá cosecha, los frutos y flores no abrirán o lo harán rápidamente, muriéndose prematuramente, justo como una llama antes de extinguirse.

La ruta degenerativa en la tercera relación compromete la calidad de cada agente, esto es, un agente se mueve, por un lado, internamente según su calidad y cantidad de qi, por el otro, externamente con relación a cada uno de los agentes. Si tomamos en consideración el primer caso, el agente en cuestión, por ejemplo la madera, puede desgastarse para mantener su actividad, pero si los otros agentes no regulan su

⁵⁹ *Ibid.*, p, 11.

actividad, la madera desarrolla un proceso degenerativo que termina gastando por completo su qi.

Las tres relaciones que se establecen entre los cinco agentes nos proponen entender que nada en nuestro planeta está aislado, que los procesos de cambio en el interior de la Tierra son interdependientes, se mueven como un sólo cuerpo. Nuestro planeta no es un conjunto de hechos aislados que interactúan causalmente, antes bien es un cuerpo que elabora redes de cooperación en su interior; todo suceso en nuestro planeta no es azaroso o casual, tiene un sentido, entender, por ejemplo, por qué en la capa de ozono hay un agujero nos se explica sólo diciendo que su causa es la contaminación del ambiente y la explotación irracional de los recursos naturales.

Para entender por qué se creó un hoyo en la capa de ozono, debemos encontrar el sentido de este problema. Si bien es cierto, el abuso y mal uso de los recursos naturales tienen relación con las condiciones climáticas y atmosféricas de nuestro planeta, considerar este problema causalmente oscurece su entendimiento; el agujero en la capa de ozono y el cambio brusco del clima nos habla de un serio problema en el corazón de nuestro planeta. No sólo es una metáfora, el despojo de recursos naturales expresa una actitud ante la vida: nuestro planeta sufre un problema espiritual.⁶⁰

Veamos. Un agente no sólo es materia bruta, es un espíritu. Es importante no interpretar este espíritu como alma inmaterial. Decir que los agentes son espirituales debe entenderse en relación con el qi. Toda cosa en el cosmos es qi en un nivel de complejidad, orden y concreción distinto. Además, el qi y el cambio no son dos entidades distintas, el qi cambia porque existe, cambio y qi son un solo movimiento. En este sentido, el qi tiene maneras de expresarse y de ser, tiene un espíritu.

La madera es fuerte y firme, el viento se propaga con decisión, la madera es uno con el viento, no le opone resistencia pero tampoco se deja arrastrar. El fuego es cálido, brilla, florece alegre, quién no ha sentido la belleza de la vida al presenciar la abertura de una flor. La tierra es el punto de equilibrio, la templanza y el soporte de todas las cosas vivas, cuando se pisa la tierra uno sabe donde está parado, y se entiende la fragilidad de la vida si no se tiene los pies en la tierra. El metal es mutable, a veces es duro, a veces es líquido, lo que sugiere el desapego, hay que desprenderse de las cosas, y eso es triste. El agua puede permanecer quieta y mantener la vida, pero también puede

⁶⁰ Sergio López Ramos entiende los problemas de nuestro planeta son una expresión de una crisis espiritual, porque hemos puesto en riesgo la vida del único hogar que habitamos: la Tierra. De ahí sus diversas reacciones de ira expresada en huracanes, por ejemplo.

arrasar todo lo que encuentre a su paso, su frialdad extingue la llama de la vida, pero puede refrescar la voluntad que nos permite entender la importancia de respetar la vida.

En este sentido, la alteración de los procesos naturales nos indica que los agentes han perdido sus espíritus, y nuestro planeta está sufriendo no sólo la pérdida de algunos de los agentes, sino por su unidad espiritual. Un ejemplo, la carencia de vegetación provoca que nuestro planeta no pueda transformar el bióxido de carbono en oxígeno; metafórica y concretamente: nuestro planeta está quedándose sin pulmones. Y no sólo eso, si los diversos ecosistemas están alterándose, los seres vivos que los habitan se alteran también, podemos decir que están perdiendo contacto con la naturaleza, lo que modifica los procesos en el interior de su cuerpo.

En nuestro caso, el cambio de la geografía en que vivimos altera las actividades de nuestros órganos, aunque también de nuestro espíritu. Entonces tenemos que, nuestro planeta se está volviendo agresivo y hostil para con la vida, una tempestad y un huracán expresan más que un problema ecológico, el espíritu conjuga el qi y su cambio, una actitud ante la vida; nuestro planeta está sufriendo espiritualmente, su qi se está consumiendo, expresándonos que el valor de la vida se ha perdido.

La teoría de los cinco agentes nos presenta la interrelación de la realidad vital, sus términos explicativos son más que metáforas o epifenómenos, decir que la madera tiene decisión porque tiene sus raíces firmemente en la tierra, nos habla de una realidad que se vive y se siente, por eso pensar la vida debe ser posterior. En este sentido, las ideas que elaboramos son el fruto de una manera de hacer y sentir con nuestro cuerpo, la diferencia se entreteje en sus respectivos procesos de significación de la realidad que se construye con relación a la época y geografía específica.

La acupuntura se empeña en entender el cosmos y la naturaleza desde y con el cuerpo humano, el mecanicismo tiene la empresa de buscar el último cimiento de la realidad desde y con la mente. Las opciones son éstas: la conciencia corporal o la dualidad cuerpo-mente. Nuestra intención no es decir que una es mejor que la otra, sino delinear hacia dónde nos pueden llevar para encontrar la respuesta ante un problema demasiado complejo: el proceso psicósomático. Es tiempo de entrar en el tema central de nuestra investigación: el cuerpo humano, nuestro espacio vital sentido y vivido desde la acupuntura.

EL CUERPO HUMANO EN LA ACUPUNTURA

La propuesta epistemológica de la acupuntura no sólo es una explicación que apela a la interrelación del cosmos, sino una manera de conocer, una epistemología corporal. El cuerpo humano como espacio que cultiva la vida es un proceso continuo de la naturaleza y del cosmos, puesto que comparte la misma raíz vital, a saber, el qi. Así, las relaciones que se elaboran en el cosmos y la naturaleza están en el cuerpo humano, si para los taoístas la realidad no está más allá, se encuentra en nuestro cuerpo, debemos regresar a casa. Cabe decir que el cuerpo humano es nuestra realidad y no la realidad, pero no podemos conocer la naturaleza y el cosmos si no conocemos nuestro cuerpo. Al conocerlo observamos el cambio en un nivel distinto de complejidad, orden y concreción.

En este sentido, sólo podemos conocer nuestro cuerpo al sentirlo y vivirlo, un trabajo corporal, de esto, conocer nuestro cuerpo no tiene nada que ver con inspeccionar cuerpos muertos mediante la disección, y/ o cuerpos moribundos mediante la vivisección. Necesitamos entender que el cuerpo humano como microcosmos es un espacio vital, como tal, la única manera de conocerlo está en la mirada interior: nuestros conceptos explicativos necesitan brotar desde nuestro movimiento interior.

La mirada interior nos permite entender que las sensaciones y vivencias son la entrada al “paisaje interior”, la conjugación del qi, los órganos, las emociones, los pensamientos y los espíritus que se cultivan en el cuerpo humano. Este paisaje sólo puede apreciarse si los sentidos se despiertan, logrando observar los colores y los matices de la vida que fluye por los meridianos, la sangre, los nervios, los pulmones, el corazón, los riñones, el cerebro, las ideas, las creencias, etc.

Para dar una aproximación explicativa del proceso psicosomático bajo la propuesta teórica y de intervención de la acupuntura, necesitamos entender cómo se entiende, siente y vive el cuerpo humano. Esta es la empresa del presente capítulo. En la primera sección tratamos la explicación del cuerpo humano según la teoría del yin-yang y la teoría de los cinco elementos. En la segunda sección discutimos la elaboración social del cuerpo humano, como veremos el planteamiento epistémológico de la acupuntura no se agota en los procesos orgánicos, emocionales y naturales de lo corporal, si hablamos de una continuidad, nosotros los humanos, hemos alterado nuestra condición humana, al elaborar eso que llamamos cultura, dando vida al “cuerpo social”. Para esto, emplearemos los textos mencionados en el capítulo anterior, y sólo incluiremos el

artículo intitulado “A Confucian Perspective on Embodiment” que se encuentra en *The Body in Medical Thought and Practice*, y discutiremos la propuesta explicativa de Sergio López Ramos presentada en *El cuerpo humano y sus vericuetos*, que entiende al proceso psicosomático como un padecimiento crónico y degenerativo fruto de una respuesta interna del cuerpo humano para defender su vida.

Espíritu y carne: la unidad órgano-emoción en la elaboración de lo corporal

Las explicaciones del cuerpo humano en medicina y psicología se derivan de la analogía cuerpo-máquina; la medicina estudia la fisiología y la anatomía de los órganos, mientras que la psicología estudia los procesos mentales sin hacer referencia al cuerpo, o si lo hace, traza un paralelismo o reduccionismo neurofisiológico y muscular.⁶¹ En la acupuntura el cuerpo humano es un espacio para cultivar la vida, un proceso regulado por el cambio, su movimiento interior es fruto de su armonía interna, por una lado, y por la armonía con su alrededor, por el otro. En estos términos, el cuerpo humano es otro proceso de cambio en el cosmos y la naturaleza, como tal comparte la misma raíz, el qi, siendo así, no puede haber ruptura entre él y los demás procesos, aunque hay diferenciación: el cuerpo humano tiene cierto nivel de complejidad, orden y concreción. Al respecto, leamos el siguiente texto:

La concepción Confuciana del cuerpo como una modalidad del qi es congruente con la experiencia vivida del cuerpo, más allá de ser una estructura estática, puede ser visualizada como una corriente que constantemente responden a las vicisitudes del ambiente cambiante.⁶²

Cabe hacer un matiz. El cuerpo humano como espacio vital no es una noción propia del confucianismo, antes bien, es una noción común al estilo de vida y discurso en la

⁶¹ Todo sistema psicológico enfrenta el problema mente-cuerpo. Grosso modo, el psicoanálisis freudiano habla de un aparato psíquico que contiene huellas mnémicas cargadas de libido, la gestalt habla de la conciencia y su existencia-en-el-mundo, la ciencia cognitiva se refiere a modelos mentales y procesamiento de información, el humanismo-existencialismo hace mención del self y la conciencia que dotan de sentido a las vivencias, y la psicología evolutiva-cognitiva entiende las estructuras mentales fruto de la interacción entre el organismo y su medio. En el caso del conductismo la psicología se reduce al estudio del comportamiento que se define en términos de movimientos musculo-esqueléticos. Por su parte, la biopsicología reduce el objeto de estudio de la psicología a la neurofisiología, es decir, los estados mentales son estados cerebrales. En este sentido, decimos que las explicaciones en psicología y medicina se derivan de la analogía cuerpo-máquina. Nosotros afirmamos en la primera parte de este trabajo que Descartes establece el modelo explicativo del cuerpo humano, aunque sus explicaciones pueden estar equivocadas, el planteamiento dual del cuerpo humano guía las investigaciones en lo mental y lo fisiológico en nuestra actualidad.

⁶² Tu-Wei-Ming. “A Confucian Perspective on Embodiment” en *The Body in Medical Thought and Practice*, p. 91. La traducción es mía.

china antigua. Por eso la encontramos en los discursos filosóficos y en los tratados médicos de la época. Ahora, debemos tener cuidado de cómo entendemos modalidad. Todo espacio es una confluencia de qi, pero cada uno de ellos es único, la diversidad de los espacios no es reducible al qi. Los espacios de confluencia de qi como modalidad no pueden entenderse como apariencias del qi, sino como espacios que se abren por el cambio y que logran distintos niveles de existencia en el cosmos, de ahí que la ontología de la acupuntura no es el qi y sus modos, sino la diversidad de los mil seres.

No debemos entender el qi como la suma de la diversidad de los seres, no son trozos de qi, el qi cambia, se diferencia, adquiere singularidad porque elabora distintas redes de cooperación interna y establece ciertas rutas de viaje de la energía. En otras palabras, cuando decimos que todo es qi no estamos diciendo que lo único que existe es una única “sustancia”, lo que tratamos de decir es que los espacios singulares confluencia de qi son únicos, alimentados por una misma raíz vital. Nuestro cuerpo es qi, pero no es reducible al qi, su proceso es único, éste necesita una explicación contextual.

Al igual que el qi cósmico, nuestro qi humano presenta dos aspectos, el yin y el yang, el yin hace referencia a la energía de la Tierra, el yang lo hace a la energía del Cielo, esto quiere decir que nuestro cuerpo tiene dos raíces: el cosmos y la naturaleza. En otras palabras, la relación yin-yang, en el cuerpo humano, sugiere dos distintas condiciones de nuestra humanidad, por un lado, lo que podemos llamar nuestra encarnación, por el otro, lo que algunos suelen llamar nuestro espíritu.

Lo espiritual en la acupuntura no tiene ninguna relación con alguna sustancia inmaterial, más bien, está relacionado con un vínculo estrecho con nuestra raíz vital,⁶³ si como dicen los sabios taoístas, el tao está en nuestro cuerpo, la espiritualidad se cultiva en el interior de cuerpo humano. Aquí se marca una diferencia importante entre ambas nociones de espiritualidad. En la noción de alma, el cuerpo material es una cadena que ata su desarrollo, para la acupuntura el desarrollo espiritual se trabaja con nuestro cuerpo, ahí se alimenta el verdadero yo.

Nuestro qi logra niveles de complejidad, orden y concreción, para entender nuestra espiritualidad es conveniente centrarnos en el nivel de concreción, además debemos hacer uso de la relación sutil-tosco. Veamos. Nuestro qi cambia de lo sutil a lo tosco, durante este proceso de concreción hay un aspecto del qi que se hace carne, logra

⁶³ El qi cósmico se encuentra indiferenciado en la matriz cósmica, ahí se encuentran los secretos de la vida, y ahí está nuestra raíz, lo que nos une y permite vivir el significado de la vida y lo que nos hace humanos.

presencia física, lo que podemos identificar con nuestra condición orgánica, no obstante, hay otro aspecto de nuestro qi que no se hace carne, y éste se identifica con nuestro espíritu:

El Emperador Amarillo preguntó: ¿A qué se llama espíritus?

Chi-Po contestó: Déje su Majestad que le explique lo relativo a los espíritus. Los espíritus se refieren a la llegada de la energía al nivel espiritual; el médico está en plena concentración como si aguzará el oído, con los ojos brillantes y la mente abierta y también con el deseo de avanzar intentando comprender algo, y de repente, visualiza una penetración de energía que no puede ser expresada con palabras; todos los médicos presentes la han visto, pero él es el único que la comprende plenamente; la llegada de energía es tan sutil que nadie más que él la comprende claramente; para él es como ver el sol después de que el viento barra las nubes. Los espíritus sólo se detectan tomando los pulsos en las tres regiones para el diagnóstico de los nueve síntomas que, si se comprenden plenamente, puede sustituir de forma segura el tratado de las nueve agujas (que sólo trata de la forma física).⁶⁴

Cuando un acupuntor hace llegar la energía a los espíritus del cuerpo humano, dicho acupuntor no está pensando en una sustancia inmaterial, lo que un acupuntor hace al tratar los espíritus de nuestro cuerpo es trabajar con el aspecto sutil del qi corporal, lo que aún no se ha hecho carne, por eso la acupuntura es preventiva. El aspecto sutil de nuestro qi es imperceptible para los sentidos acostumbrados para apreciar la forma concreta; la observación del qi requiere un trabajo con el cuerpo humano, alcanzar un nivel de unión de lo corporal, donde los sentidos se convierten en niveles de conciencia, que al unirse, abren otra manera de conocer, la intuición, ésta nos permite tener conciencia de lo que aún no es visible. En la medida en que nos hagamos conscientes de nuestro cuerpo, la comprensión de todo proceso puede lograrse, al menos desde nuestra humanidad. Pues si el qi corporal es una confluencia de la energía del Cielo y la energía de la Tierra, entonces nuestro cuerpo es la unión de espíritus, que se relaciona con la energía del Cielo, y nuestra carne, que se relaciona con la energía de la Tierra.

...el *shen*, citado anteriormente, constituye la más pura de las energías celestes. Se trata de un elemento regulador al que también puede dársele el nombre de *hun*, «alma nube». El alma que corresponde a los alientos terrestres es el *jing*, que hablando en términos fisiológicos designa la médula de los huesos, el esperma o la sangre menstrual. El *jing* reside en los riñones y el *shen* en el corazón (órgano del pensamiento).⁶⁵

⁶⁴ Su Wen. Primera parte, p, 200-201.

⁶⁵ Schipper, K. *El cuerpo taoísta*, p, 58.

Nuestro cuerpo es una confluencia de qi que va de lo celeste a lo terrestre. El shen es la energía celeste, sutil, sin forma física, invisible, mientras que el jing es la energía terrestre, menos sutil, con forma física, visible. El shen-jing son energías vitales distintas y complementarias que se unen en nuestra corporalidad, aún más, shen-jing nutren el cuerpo humano, su concreción y su actividad depende de cómo se cultiven internamente ambas energías. Esto es importante porque el shen, a pesar de residir en el corazón, se mueve a través de cada uno de los cinco órganos, y al moverse el shen se expresa de distinta manera en cada uno de ellos, siguiendo un ciclo vital.

Podemos entenderlo de otra manera. El shen-jing es nuestro yin-yang. Por una parte, el shen es la energía pura del cielo que nos permite expresar emociones y sentimientos, lo que alimenta nuestro espíritu, por la otra, la médula, el esperma y el óvulo es la energía de la tierra que constituye nuestra carne. En este sentido, nosotros nacemos con cierta cantidad de qi, el cuerpo humano como espacio que cultiva la vida está limitado, aunque no por eso está determinado; limitado porque posee cierto shen y jing, e indeterminado porque el shen y jing pueden nutrirse. Esta es la clave. La vida interior tiene opciones de desarrollo, un cuerpo humano se desarrolla según cómo nutra su shen-jing, ya que ambos son la energía vital que regula los procesos corporales. Esto es cierto. El shen-jing se nutre del qi adquirido, y se cuida con el qi defensivo. Al respecto, esto es lo que encontramos en *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión China*:

Al qi original se le llama qi de riñón o qi congénito debido a que es heredado por los padres y está en relación con la función reproductiva.

Al qi puro y al qi de los alimentos se les denomina también qi adquirido debido a que se obtienen de la atmósfera y de los alimentos respectivamente, después del nacimiento.

El qi esencial está formado por la unión del qi puro y el qi de los alimentos que se reúnen en el tórax. Su función es nutrir el corazón y los pulmones y promover sus funciones. El qi nutritivo y el qi defensivo provienen del qi de las sustancias nutritivas. El qi nutritivo circula en los vasos sanguíneos y se distribuye en los zang-fu y demás órganos con el fin de nutrirlos. Pero el qi defensivo circula fuera de los vasos sanguíneos y se distribuye por la piel y en los músculos para calentarlos y nutrirlos y regular el cierre y la apertura de los poros de la piel con el fin de proteger al cuerpo de la invasión de los factores patógenos exógenos. Por eso se llama qi defensivo.⁶⁶

El qi nutritivo procede de los alimentos, cada alimento tiene un sabor específico, lo que nos permite diferenciar los alimentos de acuerdo a su sabor, a saber, dulce, picante o acre, salado, agrio y amargo. El aire que nos rodea es qi, sin duda el oxígeno que, por

⁶⁶ *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión China*, p, 29-30.

supuesto se encuentra en el aire, es importante para la nutrición de nuestras células, no obstante, el qi del ambiente se respiraba con otro propósito. Los sabios taoístas almacenaban el qi, pero curiosamente el qi inhalado no se dirige hacia los pulmones, la inhalación era profunda, dirigiéndola hacia la región situada por debajo del ombligo, lo que ellos llaman tándem. El qi del ambiente no sólo nutría la carne ni la sangre, los taoístas buscaban alimentar el espíritu.⁶⁷

El qi defensivo no sólo está relacionado con el sistema inmune. Los alimentos nutren el tejido sanguíneo, una buena calidad en nuestra alimentación permite que la sangre contenga niveles adecuados de glóbulos rojos y glóbulos blancos, lo que nos protege contra agentes patógenos exógenos. Lo inusual es que, según el texto citado, el qi defensivo se encuentra en la superficie, en nuestra piel, protegiéndonos del ataque de los seis agentes exógenos, a saber, viento, sequedad, humedad, frío, calor y fuego.

El qi defensivo regula la apertura de los poros, éstos son la entrada al interior de nuestro cuerpo, podemos decir entonces, que la piel es nuestro primer sistema inmunológico. El qi defensivo, parece tener dos niveles de acción, el primero a nivel superficial, evitando que los agentes patógenos exógenos penetren al interior y afecten a los órganos, moviéndose en la piel; el segundo a nivel profundo, protegiendo los órganos del ataque de los agentes patógenos exógenos, una vez que éstos llegan hasta ellos, por eso se mueve fuera de la sangre, en la carne.

Hay algo interesante que mencionar acerca del qi congénito. El qi congénito produce la médula, ésta circula por la espina dorsal, ascendiendo hasta el cráneo, ahí forma el cerebro. El cerebro, entonces, es un mar de médulas, el sexto órgano producto del jing. Esto es importante. En algún sentido, el jing es una concreción de nuestro nivel de desarrollo humano, esto es, el jing no sólo es la herencia de nuestros progenitores, sino nuestra descendencia humana, el jing guarda la conciencia del proceso de cambio que hemos logrado nosotros lo humanos como espacio singular del qi, si esto es así, el cerebro es el sexto sentido, nuestra conciencia que puede volverse hacia nuestra propio proceso, y obtener conocimiento de éste.

El qi congénito, entonces, es la fuente de nuestra vitalidad, la calidad de nuestras vidas depende de cómo lo administremos, si lo cuidamos, podemos tener una vida longeva y sana, por el contrario, si lo desperdiciamos, nuestro cuerpo en una edad joven puede presentar un envejecimiento prematuro, desorganización orgánica y emocional,

⁶⁷ Al respecto puede consultarse a Maspero, H. *El taoísmo y las religiones chinas*.

en pocas palabras, si no cuidamos el jing, estamos consumiendo demasiado rápido nuestra vida.

Hemos dicho que cada cuerpo humano es único. Shen-jing se alternan produciendo una energía que se mueve con cierta singularidad, esta es nuestra esencia. Dado que el qi no deja de moverse, nuestra esencia es fruto de la calidad del qi congénito y del shen; el shen al moverse en cada uno de los cinco órganos, abre la opción de cultivar un espíritu dependiendo de qué órgano domine la vida interior. Veamos. Supongamos que el agente-órgano que domina es madera e hígado o agua y riñón, este dominio depende del momento en que se engendra y se nace, esto es, si fuimos engendrados a principios de primavera y se nació a principios de invierno, nuestras energías se cultivarán según el movimiento de la madera o agua, y la actividad del hígado o riñón.

La importancia de conocer cómo se cultiva el qi en nuestro interior reside en prevenir las alteraciones orgánicas y los cambios emocionales que pueden modificar nuestra corporalidad. Siguiendo con el ejemplo, un sujeto cuyo agente-órgano dominante es madera e hígado puede presentar un desequilibrio orgánico y emocional en primavera, digamos que puede ser más impulsivo y poco tolerante, lo que tiene consecuencias en la producción de bilis y su segregación, de esto, el hígado no limpia adecuadamente la sangre, y ésta puede contener toxinas, siendo sangre de mala calidad.

Podemos apreciar que el cuerpo humano en la acupuntura es más complejo de lo que parece, no es sólo el producto de una evolución mecanicista, donde todo ya está dado y determinado, siguiendo un bioprograma que puede tener fallas según las contingencias ambientales que se presenten en la vida. El cuerpo humano es una confluencia de qi que se expresan en órganos y emociones, siendo espacio que cultiva la vida no está acabado, por el contrario, se elabora continuamente en relación con los cinco agentes y el yin-yang, de ahí que sea considerado un microcosmos. No es simple analogía. Un cuerpo humano no sólo se nutre con qi para alimentar nuestra carne, también se nutre con emociones para alimentar nuestro espíritu. La mirada epistemológica, entonces, debe comprender lo corporal no solo apelando a los procesos fisiológicos de los órganos, también debemos dirigir nuestra atención hacia los procesos emocionales, que sin duda están alterando nuestros procesos corporales: las emociones son otra realidad en el cuerpo humano, el germen del proceso psicosomático.⁶⁸

⁶⁸ Esta es la tesis central de López Ramos en *El cuerpo y sus vericuetos*. Las emociones puede entenderse como una nueva epidemiología. Véase el artículo del mismo autor intitulado “Hacia una nueva epidemiología psicológica” en *Una mirada incluyente de los psicólogos de Iztacala*.

Chi-Po contestó: Todas ellas son originadas por las cinco vísceras. El corazón acumula el espíritu; los pulmones acumulan la energía; el hígado acumula la sangre, el bazo acumula la carne; los riñones acumulan la voluntad, y juntos constituyen la forma física. Las funciones de la forma física y las de las cinco vísceras sólo son posibles cuando la voluntad y el sentimiento se comunican y están conectados internamente con los huesos y la médula. Todos los pasos de las cinco vísceras tiene su origen en los canales de los meridianos para la transmisión de la sangre y la energía. Si la energía y la sangre no están en armonía, se produce un centenar de enfermedades, a resultas de dicho cambio; por consiguiente, los canales de los meridianos deben ser vigilados.⁶⁹

El cuerpo humano es un espacio donde confluyen espíritus, energías, sangre, carne, voluntad, emociones y sentimientos. Siendo un microcosmos, el cuerpo humano posee puntos vitales que unen, regulando todo proceso corporal, tanto orgánico como emocional. Para nosotros los puntos vitales son agentes de cambio en el interior del cuerpo humano, y salta a la vista de quienes estamos hablando, nos referimos a los cinco órganos zang, a saber, el corazón, los pulmones, el hígado, el bazo y los riñones.

Ejemplifiquemos con la siguiente relación. La acumulación y desintoxicación de sangre es función del hígado, sin embargo, la calidad del tejido sanguíneo está en relación con la asimilación de nutrientes, y ésta es una función del bazo. A su vez, la asimilación de nutrientes está en relación con las emociones, un coraje fuerte después de comer, por ejemplo, desemboca en diarrea con alimentos sin digerir, lo que sugiere que el bazo se altera y no puede asimilar los nutrientes necesarios. No obstante, si el espíritu y la voluntad son firmes, el coraje es asimilado, el cuerpo humano lo digiere sin problemas, y no se presenta malestar. Lo que tratamos de decir es que los órganos trabajan como una unidad, y según cómo se relacionen, establecerán un curso en el proceso de cambio del cuerpo humano.

A primera vista, no hay una diferencia en la propuesta explicativa de la acupuntura y la explicación mecanicista de lo corporal, pero esto es una confusión que debemos aclarar. Utilizar términos como órganos y funciones parece sostener que la noción de cuerpo humano en la acupuntura es una reducción de lo emocional y mental a lo orgánico, dado que hablamos de voluntad, espíritu y emociones. El texto dice, por ejemplo, que el espíritu y la voluntad es una actividad del corazón y de los riñones respectivamente, en el mismo sentido que la acumulación y desintoxicación de sangre es una actividad del hígado. Entendido de este modo, las investigaciones en biopsicología, por ejemplo, pueden apoyar la propuesta explicativa de la acupuntura,

⁶⁹ *Su Wen*. Segunda parte, p, 372-373.

claro, indicando el error de localizar el espíritu en el corazón, como una inmadurez en el pensamiento, pues el espíritu o mente, diría, es una función de estados y procesos en el cerebro.

Evitemos los malentendidos, recuérdese que hablamos de la unidad órgano-emoción. Cuando en acupuntura hablamos de órganos, éstos no hacen referencia a meras estructuras anatómicas con determinadas funciones. Para nosotros, los órganos son una unidad indisoluble con las emociones, esto es, cada órgano está relacionado con una emoción. No hablamos de una correlación entre dos sucesos. La emoción y el órgano son un mismo movimiento del qi, la energía puede presentarse como una respuesta fisiológica y/o como una respuesta emocional.

Podemos decir que durante el proceso de cambio, las diversas energías se hacen visibles, encarnan y se hacen órganos, pero éstos no pueden reducirse a su mera forma concreta, aún conservan energía invisible. Siendo así, el corazón, los pulmones, el hígado, el bazo, y los riñones poseen dos tipos de propiedades, aquellas que son concretas y aquellas que son sutiles. Este es el punto de desacuerdo con la biopsicología. La acupuntura está de acuerdo en que los órganos tienen una forma concreta, pero no acepta que tal forma sea la única propiedad que ellos posean. Leamos lo siguiente:

Las cinco vísceras del hombre son capaces de producir cinco energías que a su vez, son responsables de las cinco emociones, a saber, alegría, enojo, tristeza, aflicción y miedo.⁷⁰

Para entender cómo trabaja un órgano en el interior del cuerpo humano, es necesario considerar también su energía sutil, y esto se refiere a su emoción. Un órgano produce una emoción y una emoción produce un órgano, la relación es de intergeneración e interdependencia. De nuevo, no es que la emoción sea una función del órgano, el corazón no produce alegría, ni los riñones producen miedo, antes bien, podemos decir que el corazón se alegra y que los riñones temen. Emoción-órgano son dos aspectos de nuestro qi corporal.

Digámoslo de otra manera. Lo sutil se mueve en lo profundo, lo tosco en lo superficial. Lo sutil es un aspecto de lo tosco, y lo tosco es un aspecto de lo sutil, lo que aún no puede verse por carecer de forma puede concretizarse, y lo concreto, al tener forma, no deja de ser sutil. El paso de lo sutil a lo tosco es un solo movimiento del qi, lo

⁷⁰ *Su Wen*. Primera parte, p, 55.

que sugiere que lo sutil y lo tosco hacen referencia al qi en dos momentos y movimientos distintos que forman una unidad. En este sentido, si lo sutil y lo tosco se refieren a las emociones y a los órganos, respectivamente, tenemos que emoción y órgano son nuestras unidades vitales, es decir, dos procesos de cambio en el interior del cuerpo humano. Si esto es así, la relación órgano-emoción es la clave explicativa para entender las rutas de enlace y viaje del qi en nuestro interior.

La emoción es parte de un sistema de construcción celular que le dio otra posibilidad de existir a los organismos; la emoción no sólo es parte de una fisiología, también es un proceso que da la vida y la conserva, puede una emoción salvar el cuerpo y asimismo puede matarlo.⁷¹

La unidad órgano-emoción tienen expresión corporal, por ejemplo, una alegría segrega hormonas en el tejido sanguíneo y estimula al cerebro, lo contrario también sucede, la estimulación en el cerebro y la segregación de hormonas en el torrente sanguíneo nos hacen sentir emociones y sentimientos. La razón es simple, nuestro cuerpo se mueve, el qi cambia, y su cambio lo vivimos en dos aspectos: lo emocional y lo orgánico, lo carnal y lo espiritual. Esto sugiere que no puede ser factible la reducción de lo emocional a lo orgánico, ni lo orgánico a lo emocional; el desarrollo corporal no es independiente del desarrollo espiritual, ni el desarrollo espiritual puede prescindir del cuerpo humano. Así, es necesario encontrar la interdependencia entre emociones (y espíritus) y órganos. El cultivo de la vida en nuestro interior, por tanto, debe alimentar lo emocional y lo orgánico, optar por una u otra, altera las rutas normales de enlace y las redes de cooperación internas que se elaboran en el cuerpo humano.

Ahora pasemos a discutir cómo trabajan los órganos, cómo se relacionan entre ellos y con las llamadas vísceras zang, y después pasar a hablar de la sangre, los líquidos corporales, y la relación entre sangre y qi para apreciar que el término microcosmos es más que una analogía en la acupuntura, al contrario, es un camino que nos permite aprehender cómo se cultiva la vida interna en el cuerpo humano. También haremos mención a su relación con los cinco agentes y las seis energías, esto es, su relación hacia afuera. Para comenzar, es oportuno hablar de la relación entre los órganos zang-fu:

Los órganos *zang-fu* en la medicina tradicional china se refieren a las entidades anatómicas gruesas de los órganos internos que se pueden ver a simple vista, y a la vez, son una generalización de las funciones fisiológicas del cuerpo humano. El corazón, hígado, bazo, pulmón, riñón y el pericardio son conocidos como los seis

⁷¹ López Ramos, S. *El cuerpo humano y sus vericuetos*, p. 132.

órganos *zang*. Sus principales funciones fisiológicas son formar y almacenar las sustancias nutritivas fundamentales, en ellos, están incluidas las esencias vitales *qi* (energía vital), *xue* (sangre) y los líquidos corporales. El intestino delgado, vesícula biliar, estómago, intestino grueso, vejiga y *sanjio* son conocidos como los seis órganos *fu*. Sus funciones principales son recibir y digerir los alimentos, absorber las materias nutritivas, transformar y excretar los desechos. Además de los *zang-fu* existen otros órganos que se denominan “*fu* extraordinarios” entre ellos están el útero y el cerebro.⁷²

Los órganos *zang-fu* se diferencian relativamente en sus respectivas actividades. Los órganos *zang* son considerados órganos tesoro debido a que ellos producen la sangre y los líquidos corporales, además de cultivar el *qi* y la sangre. Los órganos *fu* son considerados órganos taller pues ellos reciben los alimentos, asimilan y separar los nutrientes, y eliminan de los desechos alimenticios y orgánicos. Cada órgano *zang* se comunica con un órgano *fu* a través de los meridianos, estableciéndose la siguiente relación: corazón-intestino delgado, bazo-estomago, pulmones-intestino grueso, riñones-vejiga, e hígado-vesícula biliar. Podemos decir que esta relación es yin-yang, para entenderla, es necesario mencionar las actividades de cada órgano.

El corazón tiene la función de promover la circulación de la sangre en los vasos sanguíneos para nutrir todo el cuerpo. Cuando la sangre es suficiente y la circulación es normal, el aspecto facial aparece sonrosado, brillante, lleno de ánimo, y todos los órganos y tejidos están bien nutridos y desempeñan normalmente sus funciones.

El corazón es considerado el órgano de mayor influencia sobre las actividades mentales y generaliza la función fisiológica del cerebro. Por eso el espíritu, la conciencia, la memoria, el pensamiento, el sueño están relacionados con la función del corazón de atesorar la mente.⁷³

Sus funciones principales (se refiere al intestino delgado) son digerir y absorber, o sea, recibir y almacenar temporalmente los alimentos digeridos en forma parcial por el estomago y acabar de digerirlos, absorber las sustancias esenciales y una parte de los líquidos, y transportar los restos alimenticios, con parte considerable de los líquidos hasta el intestino grueso.⁷⁴

El corazón es responsable de la circulación de la sangre, a través de los vasos sanguíneos, ríos de sangre por donde fluye la vida, alimenta órganos y tejidos; aún más, el corazón atesora el espíritu, esto es, las actividades mentales y las emociones son dominadas por el corazón y la circulación de la sangre. Claro, un cerebro no puede pensar adecuadamente ni tener buena memoria si el corazón y los vasos sanguíneos no le hacen llegar la sangre adecuada. Aunque esto no es todo. El corazón atesora el

⁷² *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China*, p, 15.

⁷³ *Ibid.*, p, 16.

⁷⁴ *Ibid.*, p, 21.

espíritu porque en el corazón reside el shen, así, no sola la sangre circula a través de los vasos, sino también el shen arde en nuestro cuerpo con calidez y brillo.

El intestino delgado, por su parte, asimila los nutrientes de los alimentos y algunos líquidos, y separa los desechos transportándolos al intestino grueso y vejiga. Podemos decir de esto que corazón e intestino delgado son responsables de alimentar el cuerpo humano, no sólo asimilando y transportando los nutrientes de los alimentos, sino asimilando y transportando las emociones y pensamientos, aprovechando y desechando aquellos que sirven para nutrir el espíritu. Esto es importante, si el corazón no realiza adecuadamente su función, el intestino delgado se verá afectado, y viceversa, si hay un desequilibrio en intestino delgado, el corazón alterará la circulación de la sangre y perturbará las actividades mentales. El corazón aunque es responsable de hacer circular la sangre, necesita que esta última sea de calidad y sea suficiente según las actividades del cuerpo, y esta actividad es responsabilidad del hígado:

Cuando la actividad del ser humano es ligera, una parte de la sangre es almacenada en el hígado, cuando la actividad es intensa, la sangre es expulsada del hígado para aumentar la cantidad en circulación manteniendo así las actividades normales.

La actividad funcional de drenaje y dispersión del hígado estimula el equilibrio de los órganos zang-fu, y la libre circulación de los canales y colaterales, sobre todo del bazo y estomago. Puede activar la función digestiva y de absorción de estos dos órganos.

La bilis es secretada por el hígado y almacenada en la vesícula biliar, y finalmente es excretada a la cavidad abdominal (tracto digestivo)

El hígado contrala el *jin*. *Jin* significa tendones y ligamentos. Esta función fisiológica es la de mantener la relajación y contracción normal haciendo que las articulaciones puedan moverse libremente. El *yin* y la sangre del hígado tienen la función de nutrir los *jin*. Si son suficientes el *yin* y la sangre, son fuertes y flexibles los *jin* y sus movimientos normales.⁷⁵

El hígado administra la producción de sangre, distribuyendo la cantidad adecuada de sangre para que el cuerpo pueda desarrollar sus actividades, su trabajo en la dispersión y drenaje de la sangre y el qi en los meridianos permite que lo órganos trabajen con vitalidad, al limpiarlos de toxinas ya sea provenientes de los alimentos, ya sea provenientes de las emociones. El hígado secreta bilis, líquido que interviene en la digestión de los alimentos, por eso puede alterar el funcionamiento normal del bazo, del estómago y los intestinos, dicho sea de paso que esta relación explica porque un coraje

⁷⁵ *Ibid.*, p, 16-17.

fuerte puede producir dolor de estómago y diarrea con alimentos sin digerir. El hígado domina los tendones y los ligamentos, cuando un sujeto tiene carácter fuerte, podemos observar que su cuerpo está demasiado rígido, lo que indica que dicho sujeto es inflexible e intolerante, tanto, que ni siquiera permite que sus tendones y sus ligamentos se muevan con facilidad.

La vesícula biliar almacena la bilis secretada por el hígado, su trabajo de excreción es importante para la digestión y asimilación de nutrientes y de emociones. En un coraje fuerte, el hígado secreta la cantidad de bilis inadecuada, y ésta no puede llegar al estómago; la vesícula, entonces, es la responsable de regular la cantidad adecuada de bilis al estómago y en los intestinos. Podemos decir que la vesícula biliar recibe la ira del hígado directamente, y su trabajo es dosificarla, un cuerpo humano con ira no sólo consume al hígado, primero termina con la vesícula biliar. Un hígado sano indica que está siendo bien alimentado, y esto es responsabilidad del bazo:

El transporte significa transmisión, y la transmisión implica digestión y absorción. El bazo tiene la función de digerir los alimentos, asimilar las sustancias nutritivas y parte del agua, y transportarlas a todo el cuerpo a través del corazón y los pulmones. Un buen funcionamiento normal del bazo es reflejado cuando se tiene buen apetito, digestión y absorción, buena nutrición y transformación normal de agua.

El bazo tiene la función de contralar la circulación de la sangre impidiendo la extravasación.

Sólo cuando los músculos⁷⁶ obtienen agua y nutrición suficiente, bajo la función normal de transporte y transformación del bazo, pueden mantenerse fuertes y resistentes.

Además el bazo tiene la función de elevar el *qi* manteniendo así la posición normal de los órganos internos.⁷⁷

La función principal del estómago es recibir los alimentos y realizar el primer paso de la digestión, o sea, recibir los alimentos y líquidos que vienen de la boca a través del esófago, almacenarlos temporalmente, descomponerlos hasta formar el bolo alimenticio, y después pasarlo al intestino delgado. Por eso la función del estómago se debe dirigir hacia abajo y no hacia arriba.⁷⁸

⁷⁶ Creemos conveniente aclarar un malentendido presente en el texto citado. Si leemos con cuidado se utiliza el término músculo. Siguiendo la argumentación que ofrece Kuriyama en su texto *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, en la acupuntura no encontramos ninguna referencia al músculo, más bien se habla de carne. Según este autor, la palabra músculo tiene sentido sólo en la tradición médica griega, y está relacionada con la idea de la voluntad. Grosso modo, para que el alma inmaterial pueda mover el cuerpo se necesita que haya ciertas estructuras que se puedan contraer y extender, y éstas son los músculos. En la acupuntura no hay dualidad, por tanto, no se necesita, ni si quiera se piensa en, una estructura anatómica en donde el alma puede reflejar su voluntad; el cuerpo siempre se mueve, cambia porque no puede no cambiar.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 17-18.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 21.

La nutrición del cuerpo humano es responsabilidad del bazo, en dos momentos, en el primero controla la digestión de los alimentos y la asimilación de nutrientes y agua, en el segundo se encarga de transportar dichos nutrientes a todo el cuerpo. Su responsabilidad en la circulación de la sangre reside en la calidad de nuestra carne; si nuestra carne es débil puede romperse fácilmente, y nuestra sangre se derrama, porque no puede contenerse, poniendo en riesgo la salud del cuerpo humano. Incluso la calidad del tejido sanguíneo está relacionada con la capacidad del bazo para asimilar los nutrientes, por una parte, si los nutrientes no son de buena calidad, se presenta anemia, por la otra, si el bazo no puede asimilar adecuadamente el exceso de grasas y azúcares, se puede alterar la circulación de la sangre, al sedimentarse la grasa en las arterias y venas, con el peligro de producirse un coagulo que impide la oxigenación y nutrición de los órganos. Además, la fallida absorción de azúcares altera la actividad del bazo, no pudiendo asimilarla, lo que produce un exceso de azúcar en sangre, convirtiéndose en un padecimiento diabético.

El estómago es un órgano indispensable, puesto que los demás órganos dependen de él. Después del nacimiento, hay dos fuentes de nutrición, una es a través de la inhalación del *qi* puro, tarea encargada al pulmón, la otra es la absorción del *qi* de los alimentos. Con respecto al último, la entrada del *qi* de los alimentos está en el estómago, quien los acumula y los transforma momentáneamente. Si el estómago no realiza bien su trabajo, los cinco órganos zang y los cuatro órganos fu, además de los órganos extraordinarios, no podrán recuperar el *qi* que han utilizado durante sus respectivas actividades, pues al inicio se presenta una carencia en el proceso de nutrición, por ejemplo, un estómago con demasiado alimento emplea demasiado *qi*, tanto, que consume el *qi* destinado para los otros órganos, o un estómago pequeño no puede almacenar los alimentos el tiempo necesario para comenzar a digerirlos, lo que provoca que estos pasen a los intestinos en bruto, y no sean aprovechados.

El bazo y estómago tienen la responsabilidad de nutrir el cuerpo al digerir y asimilar los nutrientes de los alimentos, y si como hemos mencionado, los alimentos no son la única fuente de nutrición del cuerpo humano sino que éste se nutre al inhalar el *qi* puro, necesitamos hablar de los pulmones:

El pulmón es un órgano respiratorio. A través de su función de dispersión y descenso, el pulmón inhala el *qi* puro de la naturaleza para mantener las actividades funcionales del cuerpo humano y expulsa el *qi* turbio a través de la espiración. A esto se le denomina “desechar lo viejo y asimilar lo nuevo”. Como el pulmón

dirige la respiración y es sumamente importante para las actividades de todo el cuerpo, se afirma que es él el que controla el *qi* de todo el cuerpo.

El pulmón tiene la función de regular la circulación y expulsión de los líquidos y mantener accesibles las vías de los líquidos por medio de su función de dispersión y descenso. Una parte de los líquidos después de pasar por la acción dispersora del pulmón es expulsada al exterior en forma de sudor y la otra parte, después de pasar por la acción de descenso de él baja al riñón donde es transformada en orina que es depositada en la vejiga y finalmente expulsada del cuerpo por medio del tracto urinario.

La piel y el vello implican toda la superficie corporal. El pulmón puede dispersar las esencias de alimento a la superficie del cuerpo y dar el brillo y humedad a la piel. De esta función del pulmón depende también que el pelo sea abundante y saludable y que la apertura y cierre de los poros sea normal.⁷⁹

Su función principal (se refiere al intestino grueso) es recibir los desechos provenientes del intestino delgado, absorber los líquidos restantes y transformar los desechos en materia fecal para luego excretarlos.⁸⁰

El pulmón tiene la responsabilidad de inhalar el *qi* puro del medio ambiente, por un lado, y exhalar el *qi* turbio del cuerpo humano, por el otro, para mantener normales las actividades de los órganos. Los antiguos taoístas solían dirigir el *qi* inhalado por debajo del ombligo, almacenándolo en su tándem para nutrir su espíritu. En este sentido, la función del pulmón no se reduce a la oxigenación de las células de nuestro cuerpo, hay algo más, decir que el pulmón “desecha lo viejo y asimila lo nuevo”, sugiere que con la respiración movemos nuestro *qi*, y al moverlo, continuamos desarrollando nuestra corporalidad. Si el pulmón no realiza su función de dispersión y descenso, las sustancias tóxicas no se desecharán, habrá acumulamiento de líquidos y de *qi* turbio que bloquea las actividades normales de cada órgano debido al acumulamiento, por tanto, cada órgano presentará una deficiencia de *qi* puro. Además, si los líquidos no descienden, se acumularan, produciendo flema que obstruirá el tránsito del *qi*, nuestro cuerpo se marchitará.

Comúnmente solemos escuchar que la piel es nuestro segundo pulmón, para la acupuntura no es simple casualidad. Los poros se abren para desechar toxinas y líquidos cuando sudamos, pero debemos tener cuidado, al abrirse los poros, exponemos nuestro cuerpo. Los médicos chinos suelen decir que el viento produce mil enfermedades, y esto no es simple metáfora. Al abrir los poros no sólo desechamos toxinas y líquidos, la piel es nuestra superficie corporal, y la abertura de los poros dejan desprotegido nuestro interior, quedamos expuestos al viento patógeno. El intestino grueso también comparte la función de dispersión y descenso. El intestino grueso absorbe los líquidos restantes

⁷⁹ *Ibíd.*, p, 18-19.

⁸⁰ *Ibíd.*, p, 22.

provenientes del intestino delgado, transformando lo sobrante en materia fecal para su posterior expulsión a través del recto. Aunque también su actividad es simbólica, cuando nos estreñimos, no sólo no dejamos de evacuar, está en juego el sentimiento de posesión, esto es, somos tan posesivos que ni siquiera dejamos salir los desechos de nuestro cuerpo. Sólo nos hace falta un órgano que tiene la responsabilidad de mantener nuestra vida.

El *jing* es la materia fundamental de la cual está constituido el cuerpo humano. También es la materia fundamental necesaria para efectuar las diversas actividades funcionales del cuerpo. Al *jing* del riñón se le denomina también *yin* del riñón. El *jing* está dividido en dos partes: *jing* congénito y *jing* adquirido. El *jing* congénito proviene de los padres y al adquirido proviene de las materias esenciales de los alimentos. El *jing* (esencia vital) del riñón es una parte importante del *qi* (función vital) del riñón que tiene una importante influencia en la función de reproducción, crecimiento y desarrollo humanos.

El riñón almacena el *jing* que se transforma después en médula (incluidas la médula ósea y la espinal), la médula espinal sube a la cabeza y se reúne formando así el cerebro. La médula ósea nutre los huesos y transforma la sangre. Por lo tanto, que el cerebro sea bien abastecido o no, los huesos fuertes o débiles y la sangre suficiente o insuficiente depende de sí el *jing* del riñón es o no suficiente.

Una parte de los líquidos transportados por la función de descenso del pulmón entran al riñón, por el cual se separan los líquidos limpios de los turbios. A través de la función de *yang* del riñón (se le denomina también fuego de la puerta de la vida) se conservan los puros y se transportan los turbios a la vejiga, y son excretados del cuerpo en forma de orina.

La respiración es dominada por el pulmón, pero el riñón contribuye a través de su función de controlar la recepción del *qi*. La distribución del *qi* puro inhalado por el pulmón en todo el cuerpo no sólo depende de la función de descenso del pulmón, sino también de las funciones de recepción y control del riñón⁸¹.

Su función principal (habla de la vejiga) es acumular temporalmente la orina bajo la acción del *qi* del riñón y excretarla cuando ésta alcanza un volumen determinado.⁸²

En el riñón se encuentra la energía vital que articula nuestro cuerpo, el *jing* es la energía heredada por nuestros antecesores, y que heredados a nuestros descendientes, y la energía que adquirimos de los alimentos y el ambiente. El *jing* nutre los cinco órganos y las cinco emociones, la sangre y el *qi* de los órganos, de esto, podemos decir que el *jing* y el riñón son responsables de mantener nuestra vida. El riñón produce el semen y contrala la menstruación, nutre los huesos, genera la médula ósea y la médula espinal, ésta asciende al cráneo y forma el cerebro, de ahí que el cerebro sea llamado el mar de las medulas. En acupuntura se dice que para tener una vida sana y longeva se debe cuidar el riñón. Por un lado, tomando agua, sin agua no podemos vivir, y el riñón

⁸¹ *Ibíd.*, p, 19-20.

⁸² *Ibíd.*, p, 22.

controla la separación de líquidos, si riñón no recibe agua y no se deshace de los líquidos turbios, habrá acumulación, por ejemplo, el líquido de las articulaciones pueden detener el movimiento de los huesos al acumularse. Por el otro, no desperdiciando el semen y evitar sangrado excesivo durante la menstruación, esto nos ayuda a conservar intacto nuestro jing, y por tanto, las actividades correspondientes de los cinco órganos y las cinco emociones se desarrollarán normalmente puesto que no tendrán deficiencia de su qi correspondiente.

Creo conveniente mencionar que no es un sinsentido que la voluntad esté relacionada con el riñón. Entendamos que de la misma manera que unos huesos frágiles pueden fracturarse o unos huesos fuertes pueden soportar un golpe severo, la voluntad nos puede hacer flaquear o puede mantener serenos y decisivos ante cualquier adversidad. El riñón afecta nuestras actividades mentales de manera más directa, si el cerebro es el mar de las médulas y éstas son producidas por el riñón, la actividad normal de nuestros riñones mantendrá lucidas nuestros procesos mentales, de lo contrario se presentarán problemas, por ejemplo, es común que personas adultas tengan deficiencia en la memoria, podemos explicar esta deficiencia apelando al desperdicio del jing durante la juventud.⁸³

La vejiga es responsable de eliminar los líquidos turbios del cuerpo humano, una vez que los riñones separa los líquidos puros, que son absorbidos por el riñón, de los turbios, la vejiga almacena estos últimos momentáneamente, para expulsarlos en forma de orina por el tracto urinario. Aún más, la vejiga es responsable de eliminar el miedo. Los problemas de control de esfínteres no sólo involucran la fisiología, pues la vejiga resulta un depósito angosto para acumular demasiado miedo, y cuando el miedo es fuerte en nosotros, orinamos miedo.⁸⁴

Hemos dado un repaso a las distintas actividades de los cinco órganos zang y los cinco órganos fu. A simple vista, la propuesta explicativa de los procesos corporales desde la acupuntura parece similar a la explicación fisiológica mecanicista. En ambas explicaciones los órganos realizan determinadas actividades, aunque en la explicación mecanicista se habla de funciones. En la fisiología mecanicista, cada órgano tiene una función local, es decir, el hígado produce la sangre y no tiene relación con la actividad

⁸³ En el hombre el jing es la fuente del semen, en la juventud o adolescencia puede haber una actividad sexual desmedida que busca el orgasmo en la eyaculación, esto provoca un desperdicio y uso inadecuado de semen. Al eyacular estamos perdiendo el jing, el restante sube al mar de médulas, el cerebro, que va perdiendo su lucidez. Otra explicación debe proponerse para la mujer.

⁸⁴ La vejiga acumula los líquidos turbios que provienen del riñón, pero el riñón también siente miedo, y este debe eliminarse, la vía es la vejiga, y ésta puede llenarse de miedo, tanto que puede distenderla.

del corazón o del bazo, ni mucho menos, y es un sinsentido, que domine los tendones y se refleje en los ojos. En otras palabras, usando un lenguaje contemporáneo, los órganos forman sistemas, a saber, digestivo, circulatorio, endocrino, respiratorio, e inmunológico, dichos sistemas interactúan, aunque esta interacción no implica una alteración en el funcionamiento respectivo de cada órgano, sino en la totalidad del sistema.

Por ejemplo, un problema digestivo tiene consecuencias en la calidad de la sangre, lo que provoca la producción anormal de leucocitos, y al bajar las defensas puede haber infecciones frecuentes en garganta. A simple vista, los problemas digestivos no son la causa próxima de las infecciones en garganta, pero en la acupuntura las infecciones en garganta pueden estar relacionadas con problemas digestivos, mejor, dicho, el bazo y estómago pueden alterar las actividades normales de los pulmones y del intestino grueso.

En este mismo orden de ideas, para la fisiología mecanicista no hay una relación clara entre un órgano, digamos el hígado y un órgano sensorial, en este caso, los ojos. Un acupuntor chino puede diagnosticar un problema en hígado con sólo observar los ojos. En un caso de hepatitis los globos oculares toman un color amarillo verdoso, lo que implica una alteración en el hígado, pero la explicación no queda ahí, es decir, el color amarillo verdoso no es un simple síntoma, por el contrario, es una signo que puede interpretarse, este color nos expresa que la alteración del hígado puede derivarse de otro órgano, quizá tengamos una exaltación del bazo-páncreas. Para entender este diagnóstico es necesario hablar de las relaciones que los órganos zang-fu tienen con los sentidos, los sabores, las energías celestes, las emociones y los espíritus. Al respecto veamos lo que se dice del hígado en el *Su Wen*:

El Este genera viento, el viento genera madera, la madera genera lo ácido, lo ácido genera el hígado, el hígado genera los tendones, los tendones generan, el corazón, y el hígado controla los ojos. El Este corresponde al lejano crepúsculo anterior al anochecer en el Cielo, corresponde al tao en el hombre, corresponde a la creación de las cosas en la tierra. La creación de las cosas genera los cinco sabores, el tao genera sabiduría, el crepúsculo anterior al anochecer genera el Ser divino, el Ser divino corresponde al viento en el Cielo, corresponde a la madera en la Tierra, corresponde a los tendones en el cuerpo, corresponde al hígado entre las cinco vísceras, corresponde al color gris, corresponde al Ziau entre los cinco sonidos, corresponde a la llamada entro las cinco voces humanas, corresponde al tirón entre los movimientos (cambio), corresponde a los ojos entre las cinco aberturas, corresponde al ácido entre los cinco sabores, corresponde al enfado entre los cinco emociones. El enojo es perjudicial para el hígado, la tristeza puede vencer al enojo;

el viento es perjudicial para los tendones, la sequedad puede vencer al viento: lo ácido es perjudicial para los tendones, lo acre puede vencer a lo ácido.⁸⁵

El hígado está relacionado con el viento en el Cielo y con la madera en la Tierra. Controla los tendones y nutre al corazón. Su apertura son los ojos, su movimiento es tirar y empujar, su sabor es lo ácido, y su espíritu es la decisión. La actividad normal del hígado almacena y limpia la sangre y mantiene firme los tendones. El hígado es atacado por el viento y necesita madera para estar saludable, un ambiente con ráfagas de viento y sin plantas y árboles altera su actividad, la sangre se aviva, calentándose, y con la cabeza caliente no puede verse con claridad, podemos decir que la ira intoxica el cuerpo humano.

El hígado no puede purificar la sangre ni las emociones, la ira se exalta, la mirada es agresiva, el ojo se tiñe rojizo y verdoso, y el gusto es un sabor agrio. La ausencia de ira conlleva la falta de carácter. Una insuficiencia en hígado puede presentar indecisión, no hay firmeza en lo que se hace, el cuerpo tiene un aspecto frágil, los tendones se muestran flácidos, porque la calidad de la sangre es deficiente. La articulación corporal se atora, queda enganchada en una condición donde domina o es dominado el hígado. Sigamos con el corazón:

El sur engendra el calor que produce el fuego que da el amargo que nutre al corazón. El corazón produce la sangre que sustenta el bazo, domina la lengua. En el cielo es calor; sobre la tierra fuego; en el cuerpo vasos; vísceras: corazón; color: rojo fuego; gama: Zhi, ruido: grito; emoción: aflicción; orificio: lengua; sabor: amargo; humor: alegría. El corazón es lesionado por la alegría que reprime el temor. El aliento es lesionado por el calor que reprime el frío y por el amargo que reprime la sal.⁸⁶

El corazón está relacionado con el calor en el Cielo y con el fuego en la Tierra. Controla los vasos sanguíneos y nutre al bazo. Su apertura es la lengua, su movimiento es cálido, su sabor es lo amargo, y su espíritu es la alegría. El corazón hace fluir la vida, su latido es la pulsación del espíritu, el shen. En el corazón reside el shen y fluye por la sangre, ésta no sólo nutre y sana el cuerpo humano, por los vasos sanguíneos fluye nuestra vitalidad, son ríos de alegría: la alegría de vivir. El calor excesivo lesiona al corazón, y el fuego consume nuestra vida, la extingue.

⁸⁵ *Su Wen*. Primera parte, p, 57.

⁸⁶ *Ibid.*, p, 58. Este pasaje está a pie de página como una traducción alterna del texto que hace falta en la traducción que estamos trabajando.

Un corazón cálido mantiene en paz nuestro espíritu, aunque debemos tener cuidado, una alegría en exceso puede provocar un infarto, pero un corazón sin alegría ve todo gris y pierde su brillo. El corazón se refleja en la lengua, una lengua con la punta demasiada roja es síntoma de un paro cardíaco, y una lengua pálida, indica insuficiencia, signo de un corazón sin esperanza. Los vasos sanguíneos muestran el brillo del corazón, una piel sin rubor es síntoma de una deficiencia en la circulación de la sangre porque el corazón está débil, ha perdido sus ganas de vivir. Hígado y corazón son los órganos yang, en medio está el centro, nuestro punto de equilibrio:

El centro genera la humedad, la humedad genera tierra, la tierra genera lo dulce, lo dulce genera el bazo, el bazo genera la carne, la carne genera los pulmones, el bazo controla la boca.

El centro corresponde a la humedad en el cielo, corresponde a tierra en la tierra, corresponde a la carne en el cuerpo humano, corresponde al bazo entre las cinco vísceras, corresponde al amarillo entre los colores, corresponde al Kong entre los sonidos, corresponde a la boca entre las aberturas, corresponde al dulce entre los sabores, corresponde a la contemplación entre las emociones. La contemplación es perjudicial para el bazo, y el enojo puede vencer la contemplación; la humedad es perjudicial para la carne, y el viento puede vencer la humedad; lo dulce es perjudicial para la carne, y lo ácido puede vencer a lo dulce.⁸⁷

El bazo está relacionado con la humedad en el Cielo y con la tierra en la Tierra. Contrala la carne y nutre los pulmones. El bazo regula la asimilación y distribución del qi nutritivo. Su apertura es la boca, su movimiento es la quietud, su sabor es lo dulce, y su espíritu es la serenidad y templanza. El bazo es el centro, el punto donde se reúnen las cuatro energías y la fuente de nutrición de los cuatro órganos. El bazo regula la función de los otros órganos, los alimenta, asimilando y administrando el qi nutritivo; el bazo es nuestro centro, nuestro templo: el bazo nos permite mantener contacto con nuestra raíz, la tierra.

El centro puede perderse sino no se mantienen los pies sobre la tierra, si eso sucede hay angustia, lo que provoca una mala asimilación y distribución de nutrientes en el cuerpo. La angustia se escapa por la boca, se suele hablar mucho y comer demasiado, aunque a veces se deja de comer, la cabeza le gana al cuerpo, se piensa demasiado: hay una incoherencia entre lo que se piensa y lo que se hace. Un bazo desequilibrado puede provocar un aumento o disminución de la carne, predomina el sabor dulce en el paladar y hay una sensación de angustia y cansancio. Las emociones entran por la boca, y el pez por su boca muere; el bazo necesita estar tranquilo y sereno para asegurar el desarrollo

⁸⁷ *Ibid.*, p, 58.

orgánico y emocional. La serenidad y paciencia se logra con un bazo sano, pero para estar sereno debemos aprender a dejar cosas, “desechar lo viejo”:

El Oeste genera sequedad, la sequedad genera metal, el metal genera lo acre, lo acre genera los pulmones general la piel y el pelo, la piel y el pelo generan los riñones, y los pulmones controlan la nariz.

El Oeste corresponde a la sequedad en el cielo, corresponde al metal en la tierra, corresponde a la piel y el pelo en el cuerpo humano, corresponde a los pulmones entre las cinco vísceras, corresponde al blanco entre los colores, corresponde al Shang entre los sonidos, corresponde al llanto entre las voces, corresponde a la tos entre los cambios, corresponde a la nariz entre las aberturas, corresponde al acre entre los sabores, corresponde al pesar entre las emociones.

El pesar es perjudicial para los pulmones, y la alegría puede vencer el pesar; el calor es perjudicial para la piel y el pelo, y el frío puede vencer al calor; lo acre es perjudicial para la piel y el pelo, y lo amargo puede vencer lo acre.⁸⁸

Los pulmones se relacionan con la sequedad en el Cielo y con el metal en la Tierra. Controlan la piel y el pelo, y nutre los riñones. Los pulmones contienen el qi puro. Su apertura es la nariz, su movimiento es la contracción, su sabor es lo acre o picante, y su espíritu es la aceptación. Al respirar inhalamos qi puro, los pulmones lo distribuyen al cuerpo por medio de la sangre, permitiendo la purificación de las células. Nuestra piel es nuestro segundo pulmón, los poros son la entrada y la piel nuestra primera defensa contra agentes patógenos, al abrirse los poros el viento puede atacar, por eso debemos mantenerlos cerrados. Aún más, por los poros deseamos toxina, al sudar, o en forma de puntos negros o abscesos. Nuestro pelo, hablamos del cabello y de los bellos, protege la piel, ya sea del calor, ya sea de agentes nocivos, como el viento; incluso el pelo nos indica el cambio en la variación de la temperatura, por sutil que este pueda ser.

El cuerpo pierde constantemente piel y pelo, porque no acepta las pérdidas, hay pesar: nos cuesta dejar cosas. Cuando la tristeza está en exceso, podemos observar caída de pelo en abundancia, acompañada de una piel maltratada y con impurezas. Además, se suelen enfermarse comúnmente de infecciones en vías respiratorias, amigdalitis, asma, bronquitis, o neumonía. Claro que duele dejar cosas, pero más importante es lo que cosechamos de ellas; el pulmón inhala el qi puro, que podemos llevarlo hacia el tándem y guardarlo, si lo hacemos constantemente, dicen los taoístas, podemos tener buena cosecha espiritual. Hay que dejar cosas, pero también hay que conservar algunas y protegerlas, una de ellas es la vida:

⁸⁸ *Ibid.*, p, 59.

El Norte genera frío, el frío genera agua, el agua genera sal, la sal genera los riñones, los riñones generan la médula de los huesos, la médula genera el hígado, y los riñones controlan los oídos.

El Norte corresponde al frío en el cielo, corresponde al agua en la tierra, corresponde a los huesos en el cuerpo humano, corresponde a los riñones entre las cinco vísceras, corresponde al negro entre los colores, corresponde al Yee entre los sonidos, corresponde la gemido entre las voces, corresponde al escalofrío entre los cambios, corresponde a los oídos entre las aberturas, corresponde al salado entre los sabores, corresponde al miedo entre las emociones.

El miedo es perjudicial para los riñones, y la contemplación puede vencer al miedo; el frío es perjudicial para la sangre, y la sequedad puede vencer el frío; lo salado es perjudicial para la sangre, y lo dulce puede vencer a lo salado.⁸⁹

Los riñones están relacionados con el frío en el Cielo y con el agua en la Tierra. Controlan los huesos y la medula, y nutren al hígado. Su apertura son los oídos, su movimiento es frío, su sabor es lo salado, y su espíritu es la voluntad. Los riñones producen la médula, y ésta asciende por la espina dorsal hasta el cráneo, por eso se dice que el cerebro es el mar de la medula; los huesos son nuestro soporte: la mala calidad de los huesos reflejan la fragilidad de una vida con miedo. La energía heredada por nuestros padres es responsabilidad de los riñones, de ahí la importancia de conservarlos sanos. Los riñones son agua, el elemento indispensable para la vida, por tanto, sin riñones no se puede vivir, ellos tienen la tarea de hidratar y purificar los líquidos del cuerpo.

El miedo no es una emoción desfavorable, pues tener miedo es lo que nos permite conservar la vida, cuando la vida se ve amenazada, nuestro cuerpo tiende a cuidarse, permanece atento y listo, aun más, nos impulsa para crecer: el miedo se conjuga con el desapego para alcanzar otro nivel de desarrollo. Por el contrario, una vida con miedo cala los huesos, paraliza y desarticula nuestro cuerpo; el miedo impide el crecimiento y lleva a la acumulación, el espíritu sufre porque queda estancado, no puede brotar e iniciar un nuevo ciclo vital, se detiene el desarrollo, no se puede vivir con miedo. Un exceso de sabor salado obstruye la filtración del agua, se presenta retención de líquidos y los riñones se inflaman, hay cálculos, la vejiga se distiende, no puede acumular la orina, se presentan infecciones urinarias y problemas de esfínteres.

El cuerpo humano como microcosmos tiene una interpretación compleja porque al mirar cuidadosamente una parte suya encontramos que expresa el todo. Esto es cierto, en los ojos, en las manos, en los pies, en la lengua, y en las orejas podemos identificar la actividad de los órganos zang-fu, de los huesos, los tendones, la carne, el cerebro, etc.

⁸⁹ *Ibid.*, p, 59.

Un ejemplo es la oreja, en ella se presenta el cuerpo humano en la forma de feto, y cada punto refiere a la localización de cada parte del cuerpo en esta etapa. En este sentido, la actividad de los órganos se puede observar directamente a través de cuatro aspectos: las respectivas funciones fisiológicas, los sentidos que son su abertura, los sabores del paladar, y las emociones que le corresponden.

Un órgano no sólo se puede conocer por su actividad fisiológica, esto es, no podemos esperar a realizarnos un análisis químico en la sangre, o sacarnos una radiografía, o cualquier técnica de este tipo para obtener un conocimiento de nuestro interior, también lo podemos hacer al observar los sabores, las emociones y la ruta que sigue el dolor. Una persona nos dice que presenta dolores de cabeza frecuentes, el dolor empieza en el lado interno del ojo, y cruza hacia al la parte trasera del cráneo, su sabor en las mañanas es agrio, su ánimo es irritable, se le entumen las manos, su aspecto es triste, y suele padecer infecciones de garganta con frecuencia. Estos signos nos indican que hígado y pulmón tienen problemas, el hígado se relaciona con la ira y con el sabor agrio, pulmón se relacionado con tristeza y controla las vías respiratorias. Tenemos identificados los órganos que están alterando su actividad, ahora lo que sigue es encontrar su relación.

Los cinco órganos se relacionan siguiendo el patrón de movimiento entre los cinco agentes, debido a que los órganos son unidades de cambio en un nivel distinto de concreción, orden y complejidad. En este sentido, la relación de intergeneración es la siguiente: el hígado genera al corazón, el corazón genera al bazo, el bazo genera al pulmón, y el pulmón genera el riñón; la relación de dominancia es la siguiente: el hígado domina al bazo, el bazo domina al riñón, el riñón domina al corazón, el corazón domina al pulmón, y el pulmón domina al hígado. Por último, la relación de contradominancia es: el hígado contradomina al pulmón, el pulmón contradomina al corazón, el corazón contradomina al riñón, el riñón contradomina al bazo, y el bazo contradomina al hígado.

La actividad de los órganos requiere un estudio atento, un órgano puede alterar su actividad al perder su qi, pero las consecuencias involucran las actividades de los otros órganos. Por ejemplo, una alteración en hígado puede tener consecuencias en la desintoxicación de la sangre, si este alteración no se normaliza, el hígado trastoca la actividad del bazo y del corazón, al seguir la relación de generación y dominancia, si no se hace nada continua con la actividad de los pulmones, contradominando, y si no se detiene, culmina un ciclo degenerativo, pone en riesgo a los riñones.

Entonces, el cuerpo humano se desarticula, porque se altera el curso normal del cambio, la relación de contradominancia no es normal, va en contra de la vida, por ejemplo, el hígado puede estar trabajando bien, no presentar ningún síntoma de alteración, y sin embargo, hay problemas en la desintoxicación de sangre, la actividad normal de hígado puede alterarse por los pulmones, el bazo, el riñón, o el corazón. Encontrar las rutas de enlace y viaje es el problema.

Ahora, si consideramos que órgano y emoción son una unidad indisociable, esto es, que un órgano puede hacernos sentir una emoción, y una emoción puede alterar las actividades del órgano, seguir la ruta de elaboración de un padecimiento se complica aún más. Una emoción puede alterar y comprometer las actividades correspondientes de su órgano y de los otros órganos, lo que quiere decir que la emoción se mueve, viaja y puede instalarse en otro órgano y dañarlo severa e irreversiblemente.⁹⁰

Una posibilidad que no representa ningún problema para mí es que estamos conectados para responder con una emoción, de manera preorganizada, cuando se perciben determinadas características de los estímulos del mundo o de nuestro cuerpo, solas o en combinación.⁹¹

La emoción es una respuesta ancestral, el cuerpo humano puede responder de dos maneras ante una perturbación de su alrededor, el movimiento de los órganos trazan una ruta fisiológica, mientras el movimiento de las emociones establece una ruta emocional. Esto sugiere que cada cuerpo humano tiene una respuesta emocional específica, fruto del intercambio con su geografía inmediata, esta ruta emocional y fisiológica se hace una memoria corporal que se abre en cualquier momento, pues es la única manera en que el cuerpo humano encontró para preservar su vida en su pasado. En este sentido, tenemos cinco respuestas emocionales, a saber, ira, alegría, ansiedad, tristeza y miedo, lo interesante es observar cuál de éstas se ha instalado en nuestro cuerpo, alterando sus redes de cooperación interna, lo que lleva inevitablemente a desgastar y consumir el qi de los órganos y la ruptura de la unidad.

En la relación órgano-emoción, la ira daña el hígado, la angustia daña el bazo, la euforia daña el corazón, el pesar daña los pulmones, y el miedo daña los riñones. Si la emoción viaja, la ira no sólo daña al hígado, se mueve hacia otro órgano, instalándose

⁹⁰ Esta propuesta explicativa es enunciada por Sergio López Ramos en su texto citado, a saber, *El cuerpo humano y sus vericuetos*. Nosotros la retomamos, lo que sigue es un intento de clarificar su propuesta explicativa.

⁹¹ Damasio, A. *El error de descartes*, p, 128.

en bazo o en corazón; si la emoción no se detiene y sigue viajando, se puede instalar en pulmón, hasta llegar a riñón, lo que nos da, otra vez, una relación degenerativa.

Debemos rastrear cómo se está moviendo la emoción. No es la misma ruta ni las mismas consecuencias, si la ira viaja hacia bazo y no hacia corazón, por ejemplo, define una ruta distinta en la elaboración de un padecimiento; si viaja hacia bazo se presenta problemas digestivos, como diarrea con alimentos si digerir después de un coraje, si viaja hacia corazón se presenta un problema de presión alta acompañado de dolor de cabeza. Si la emoción es la responsable de alterar la actividad normal de los órganos, un tratamiento encaminado a restablecer su función fisiológica puede fracasar, porque no se ataca el principio del problema, es decir, debemos recurrir a un tratamiento que sane el problema emocional, mover la emoción.

El movimiento de las emociones sigue el mismo esquema que los cinco agentes, dándonos las siguientes opciones. La relación de generación es la siguiente: la ira genera la alegría, la alegría genera la ansiedad, la ansiedad genera la tristeza, la tristeza genera el miedo, y el miedo genera la ira. La relación de dominancia es la siguiente: la ira domina la ansiedad, la ansiedad domina el miedo, el miedo domina la alegría, la alegría domina la tristeza, y la tristeza domina la ira. Por último, la relación de contradominancia es la siguiente: la ira contradomina la tristeza, la tristeza controdomina la alegría, la alegría contradomina el miedo, el miedo contradomina la ansiedad, y la ansiedad contradomina la ira.

Ira, miedo, tristeza, y angustia, parecen emociones que nos hablan de un cuerpo humano con sufrimiento, podemos decir junto con las discusiones actuales en psicología clínica y psiquiatría, que dichas emociones son síntomas de trastornos patológicos, de esto, se puede concluir que la acupuntura nos da una propuesta explicativa de nuestro cuerpo derivada de lo anormal, donde la vida humana se presenta como un malestar: vivir implica sufrimiento.

No es así. Las emociones son las expresiones de los espíritus. La ira no se reduce a la agresividad y lo iracundo, puede referirse al coraje para vivir, la firmeza para mantenerse con vida, tal coraje para vivir genera alegría, domina la ansiedad y contradomina la tristeza. Lo mismo aplica a la ansiedad, el miedo y la tristeza. La ansiedad es un aspecto alterado de la confianza y la serenidad, la seguridad y la madurez, si uno tiene los pies sobre la tierra, nada nos puede mover, no es metáfora solamente. La tristeza nos invita a desapegarnos de la vida, es una lección que nos duele, pero que nos invita a cosechar el valor de vivir la vida, la pérdida es triste, pero

es la señal de un comienzo. El miedo es una espada de doble filo, esta emoción nos permite conservar la vida, el miedo nos congela la sangre y hiela los huesos, pero también nos da el valor para seguir caminando, se tiene miedo porque la vida no está determinada, es un fluir constante, pero al asumir este miedo, la vida se abre, el cuerpo humano puede desarrollarse y crecer espiritualmente.

Lo llamo *sentimiento de fondo* porque se origina en estados corporales de fondo y no en estados emocionales. No se trata del Verdi de la gran emoción, ni del Stravinsky de la emoción intelectualizada, sino más bien de un minimalista en tono y compás, el sentimiento de la vida misma, el sentido del ser [...] Un sentimiento de fondo no es lo que sentimos cuando saltamos de pura alegría, o cuando nos encontramos abatidos por el amor perdido; estas dos acciones corresponden al estados corporales emocionales. En cambio, un sentimiento de fondo corresponde al estado corporal predominante entre emociones. Cuando sentimos felicidad, ira u otra emoción, el sentimiento de fondo ha sido reemplazado por un sentimiento emocional. El sentimiento de fondo es el paisaje del cuerpo cuando no se estremece de emoción.⁹²

Las emociones son un movimiento interno, una respuesta corporal que debe viajar sin interrupciones ni bloqueos. El cuerpo humano siente ira, alegría, ansiedad, tristeza, y miedo, y necesita expresarlas, si no estas emociones pueden cambiar sus rutas de viaje, moviéndose por los órganos e instalarse en alguno, desgastándolo. Cuando nuestro cuerpo responde ante cualquier situación con la misma emoción, digamos que todo el día estamos enojados, está cultivando en su interior un movimiento que se hace un nudo ciego, una madeja que enreda la(s) actividad(es) del(os) órgano(s), dando fruto a un padecimiento, siguiendo con ejemplo, en hígado o vesícula biliar que no se detecta por medio de una radiografía o un análisis sanguíneo, y cuya causa se dice es desconocida.

En este sentido, es importante descifrar las rutas de viajes de las emociones, mediante signos que van desde el color, la lengua, la oreja, las palabras, los sentidos, los sabores, y el dolor. El dolor se presenta en la superficie, viajando por canales energéticos que nacen de los órganos, estamos hablando de los meridianos. Si la emoción viaja, su ruta puede seguir el meridiano correspondiente a su órgano, podemos decir que por los meridianos fluye la vida: el qi y la sangre. En *Introducción a la acupuntura y moxibustión de china* encontramos lo siguiente:

⁹² Damasio, R. *El error de Descartes*, pp, 145-146. El sentimiento de fondo, según este autor, es la sensación corporal que nos expresa el sentido del ser, un estado de cuerpo vacío de emociones, pensamientos, deseos, ego, etc., curiosamente en la meditación zen se trabaja para lograr un corazón vacío, el encuentro con el verdadero yo. Consúltese el texto de Hozumi Gensho Roshi. *Corazón Zen*.

Qi tiene relación con los procesos fisiológicos, patológicos y con el tratamiento clínico. La palabra qi tiene el sentido de materia y de función. Por ejemplo, el qi puro, el qi turbio y el qi de las sustancias nutritivas son materiales mientras que el qi del corazón, pulmón, bazo, riñón, estómago o de los canales y colaterales son funcionales. La materia y la función son dos conceptos diferentes pero complementarios e indivisibles, porque la función debe basarse en la composición material y ésta se refleja en la actividad funcional.⁹³

El qi es la energía que constituye el cuerpo humano, tiene la connotación de actividad y organización, esto es, un órgano tiene una estructura observable y una energía sutil, ambas propiedades son interdependientes, la organización condiciona la actividad, pero la actividad condiciona la organización. La actividad de los órganos no sólo se expresa en una fisiología, también lo hace mediante el qi que se mueve por los meridianos que se distribuyen por ciertas partes del cuerpo humano.

Por ejemplo, del corazón brota el meridiano de corazón, asciende por la axila hacia la superficie, de ahí se extiende por el lado interno del brazo hasta llegar a la mano, sigue su recorrido por el lado interno del dedo meñique nos hasta llegar a su punta externa, justo en el ángulo que forma la uña. Una alteración en la actividad del corazón se puede identificar al tomar el pulso del meridiano, porque en el pulso se percibe la manera en que la energía del corazón está moviéndose. Incluso se puede establecer la actividad anormal del corazón al detectar algún dolor por leve que este sea. Cabe decir que por los meridianos no sólo circula energía, sino también sangre.

La esencia obtenida de los alimentos después de la digestión y la absorción por parte del estómago y el bazo pasa al corazón y pulmón; se convierte en sangre (xue) roja mediante la acción de transformación. El riñón almacena el jing (esencia) y de éste se genera la médula que a su vez genera sangre. El qi del riñón al promover la función del bazo, del pulmón y del corazón, estimula la formación de sangre. En conclusión el qi nutritivo, los líquidos y el jing (esencia) del riñón que constituyen la sangre son la base material de la actividad de la sangre, ésta circula en los vasos sanguíneos nutriendo todo el cuerpo promoviendo la actividad funcional de los órganos y tejidos.⁹⁴

El qi del riñón genera la médula, y la médula genera la sangre; el qi de riñón promueve la actividad del bazo, el estómago, el pulmón y el corazón, lo que permite la transformación del qi de los alimentos en sangre. De esto, tenemos dos niveles de concreción de la sangre, por un lado, su aspecto material que proviene de los alimentos y de la médula, por el otro, su aspecto sutil, el qi de los alimentos y el qi del riñón. En

⁹³ *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China*, p, 29.

⁹⁴ *Ibid.*, p, 30.

estos términos, la sangre no sólo es un tejido que nutre al cuerpo, sino también es un principio vital que lo mueve, la sangre es el otro aspecto del qi humano. Debido a esto, sangre y qi no pueden existir la una sin el otro, su relación es de interdependencia: una deficiencia de qi condiciona una deficiencia de sangre, y una deficiencia de sangre condiciona una deficiencia de qi. Los meridianos son los senderos por donde se mueve el qi y la sangre, cuando ambos se mueven normalmente podemos observar un cuerpo humano sano, pero si se interrumpe su movimiento, se presentan alteraciones en los procesos corporales, no se duerme bien, la cara es pálida, no se puede pensar correctamente, etc.⁹⁵

Otra manera de observar la articulación corporal es mediante el movimiento del qi y la sangre por los meridianos, incluso, en los meridianos no sólo se percibe cómo se mueve la sangre y el qi, el significado es más profundo, en los meridianos se presentan las relaciones entre los órganos, las emociones, los sentidos, los gustos, los tejidos, la carne, los líquidos, etc. En otras palabras, en los meridianos se encuentra la ruta de elaboración que sigue nuestro microcosmos:

Los jing-luo (canales y colaterales) se distribuyen por todo el cuerpo, que relacionan internamente los zang-fu (órganos y vísceras) y externamente los diversos tejidos y órganos formando así un todo integral. Los jing son troncos principales que pertenecen a los órganos zang-fu respectivos mientras que los luo son ramas de jing se distribuyen por todo el cuerpo.⁹⁶

Por medio de los meridianos se conectan los órganos zang-fu internamente, y con los tejidos y los otros órganos de los sentidos externamente. Cuando un órgano domina o contradomina podemos verlo al seguir su ruta a través de los meridianos. Claro que hay una sintomatología, supongamos que un sujeto presenta diarrea después de un coraje y sintió que un parpado le brincaba constantemente, el diagnóstico médico ve una alteración local, es decir, a nivel del funcionamiento del estómago. El diagnóstico en la acupuntura sigue la ruta de la alteración, es decir, el coraje es una emoción relacionada con hígado, un enojo fuerte que provoca diarrea, quiere decir que el enojo se movió

⁹⁵ Hay un tercer elemento que es vital para los procesos normales del cuerpo humano, a saber, los líquidos, ellos permiten la lubricación de los órganos, huesos y carne, son el agua de la vida en nuestro cuerpo, al respecto se dice en *Fundamentos de acupuntura y moxibustión de china*: “Los alimentos, especialmente las bebidas al ser absorbidos son transformados en líquidos corporales, los cuales se distribuyen en la sangre, los tejidos e intersticios del cuerpo. Los líquidos se dividen en dos clases: jin y ye... Los de mayor fluidez y transparencia y poco menos densos que nutren los músculos y humedecen la piel se llaman jin; los turbios, espesos y de menor fluidez que llenan y lubrican las cavidades de las articulaciones, el cerebro, la médula y los intersticios corporales se llaman ye. *Ibid.*, p. 31.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 24.

desde el hígado hacia el estómago, a través de la vesícula biliar, pues el meridiano de vesícula biliar recorre alrededor del ojo, lo que explica el parpadeo constante. Incluso suele presentarse un sabor amargo, y dolor en la nuca, justo donde está el punto 20 de vesícula biliar.⁹⁷

Seguir la ruta de la alteración o movimiento del qi es factible si vemos las relaciones entre los meridianos. Los meridianos son ríos de qi que confluyen a través del cuerpo humano, como los ríos, hay puntos que se conectan, comunicando unos y otros, incluso hay meridianos que son los responsables de unir los meridianos de los órganos zang-fu. El sistema de meridianos, según *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China*, está constituido por doce meridianos regulares, ocho extraordinarios y quince colaterales. Los doce meridianos regulares junto con el meridiano Ren y el meridiano Du de los ocho extraordinarios forman “los catorce meridianos”, a lo largo de los cuales se hallan los puntos de acupuntura.

Los ocho canales extraordinarios son du, ren, chong, dai, yangqiao, yinqiao, yangwei y yinwei. Estos no pertenecen no conectan directamente con los órganos zang-fu, y sus trayectos son diferentes de los doce canales regulares.

El nombre de cada uno de estos ocho canales implica un sentido especial: Du significa gobernar, porque el canal Du gobierna todos los canales yang. Ren significa “estas encargado de”, porque el Canal Ren es responsable de todos los canales yin. Chong significa “vital”, porque el Canal Chong es el canal vital que comunica con todos los demás canales. El Canal Dai es el cinturón que ata a todos los canales. Qiao significa talón, quiere decir que los Canales Yinqiao y Yangqiao se originan en el pie y le dan agilidad. Wei denota conexión. Esto implica que los Canales Yinwei y Yangwei conectan respectivamente con todos los canales yin y yang.

Cada uno de los doce canales regulares tiene una rama colateral, además, existen otras tres ramas colaterales dadas por los canales Du, Ren, y bazo (éste tiene dos colaterales).

Es función de los canales y colaterales transportar qi y xue, calentar y nutrir los tejidos y conectar a todo el cuerpo de manera que se mantenga completa la estructura y se coordinen los diversos órganos zang-fu, las extremidades, huesos, etc., haciendo que el cuerpo humano sea una unidad orgánica integral.⁹⁸

Los meridianos son nos presentan la unidad de nuestro cuerpo. Siguiendo la analogía con los ríos, los órganos son los mares de qi de donde brotan los meridianos. En acupuntura, los nombres de los puntos de los meridianos retoman esta analogía,

⁹⁷ Los pacientes pueden especificarnos la ruta por medio del dolor, algunos nos comentan que el recorrido comenzó en estómago, puede decirnos que sintió un dolor en el abdomen superior que le ascendió por el lado interno de la costilla hasta la cara, para llegar alrededor de la ceja, y por último, le traspaso hacia la nuca. El recorrido del dolor muestra la ruta de la alteración a través de los meridianos de los órganos involucrados, en este caso, los meridianos de vesícula biliar y de estómago.

⁹⁸ *Ibid.*, p, 24-27.

podemos encontrar puntos denominados pozo, manantial, arroyo, río y mar. Cada tipo de puntos refiere la manera en que el qi se mueve por los meridianos. Los puntos pozo expresan el movimiento del qi justo como “el agua que brota desde lo profundo de la tierra”. Los puntos manantial expresan el movimiento del qi parecido a “una corriente no muy grande que empieza a fluir”. Los puntos arroyo expresan el movimiento justo como “una corriente que puede irrigar y transportar”. Los puntos río expresan el movimiento del qi parecido a “una corriente caudalosa que fluye libremente”. Por último, los puntos mar expresan el movimiento del qi justo como “a la desembocadura del río en el mar”.⁹⁹ La analogía no es explicativa solamente, sino que expresa la diferencia cualitativa del cambio. La captación de los distintos movimientos del qi sigue el único lenguaje que puede expresarlo, los movimientos del agua, en ella podemos encontrar la vitalidad del qi: justo como la vida que puede moverse lenta, rápido, agitada, caudalosa, en lo profundo, en lo superficial, o a contracorriente.

De la misma manera, el nombre de los canales extraordinarios expresan su sentido en el cuerpo humano. Los meridianos *du* y *ren* gobiernan los canales yang y yin respectivamente; en particular hay dos puntos vitales en ambos meridianos, en *du* el punto vital es *du* 20, situado en el centro del cráneo, el punto de contacto con la energía del cielo, en *ren* el punto vital es *ren* 17, situado en el centro del pecho, el punto donde se expresa el espíritu. El meridiano *chong* es el meridiano responsable de comunicar todos los meridianos, su nombre designa lo vital, pues dicho meridiano asegura la confluencia del qi por todo el cuerpo humano.¹⁰⁰ El meridiano *dai* ata los meridianos en el centro de nuestro cuerpo, rodeando la cintura, este meridiano asegura la no ruptura en la circulación del qi, liga el yang y el yin.¹⁰¹ Los meridianos *qiao* son responsables de agilizar el qi de los meridianos yang y yin su origen está en los pies y asciende hasta la cabeza.¹⁰² Los meridianos *wei* son responsables de conectar los meridianos yin y yang

⁹⁹ *Ibid.*, p, 83.

¹⁰⁰ El meridiano *chong* “se origina en la cavidad pélvica, desciende y emerge en el perineo. Después asciende y corre por dentro de la columna vertebral, mientras su parte superficial pasa por la región de *qichong* donde coincide con el Canal del Riñón *Shoayin* del Pie y asciende por ambos lados del abdomen, para llegar a la garganta y dar una vuelta por los labios. *Ibid.*, p, 279.

¹⁰¹ El meridiano *dai* “comienza por debajo de la región del hipocondrio. Corre oblicuamente hacia abajo atravesando *damai* (V.B. 26), *wushu* (V.B. 27) y *weidao* (V.B. 28), y rodea la cintura transversalmente”. *Ibid.*, p, 282.

¹⁰² El meridiano *yangqiao* “comienza en el lado externo del talón. Asciende por el maléolo externo y pasa por el borde posterior del peroné por la cara externa del muslo y por la parte posterior del hipocondrio, hacia la fosa axilar posterior. Desde aquí, llega al hombro y asciende por el cuello cruzando la comisura labial hasta el ángulo interno del ojo donde se reúne con el Canal *Yinqiao*. Después corre hacia arriba por el Canal de la Vejiga *Taiyang* del Pie, hasta la frente donde se une al Canal de la Vesícula Biliar *shaoyang* del Pie en el punto *fengchi* (V.B. 20)”. La trayectoria del meridiano *yinqiao* “comienza en la parte

del cuerpo humano, son más específicos, cada uno se encarga de un solo tipo de meridiano.¹⁰³

Hasta aquí, hemos discutido la noción de cuerpo humano en la acupuntura, y lo peculiar de su propuesta explicativa es que nuestro cuerpo es un todo relacionado de qi con distintos niveles de complejidad, orden y concreción. Mientras que la unidad órgano-emoción nos permite entender el cultivo de la vida en el interior del cuerpo humano. No obstante, de la propuesta del cuerpo humano en la acupuntura se sigue que los procesos corporales no son reducidos a lo orgánico y lo emocional. El cuerpo humano presenta otro aspecto, a saber, su construcción histórica-social: hablamos del cuerpo social y su prolongación en el cuerpo humano.

La significación del cuerpo humano y la ruptura de la unidad órgano-emoción

El cuerpo humano no es fruto de un proceso meramente orgánico ni emocional, su desarrollo es cruzado por un sistema de símbolos y significados, esto es, la significación de lo corporal. Los taoístas dicen que “el cuerpo del hombre es a imagen y semejanza de un país”. La implicación es simbólica y algo más. Podemos interpretarla en este sentido: el cuerpo social se prolonga y concreta en el cuerpo individual, lo que sugiere que las relaciones y acciones del mundo social encarnan en nuestro cuerpo.

Una significación de la realidad se expresa en estilos de vida y acciones concretas que encuentra sentido en el interior de los grupos sociales, el cuerpo humano no escapa a este proceso, su movimiento interior se mueve según cómo se cultiva la vida dentro de la familia, por un lado, y hacia afuera con la normatividad de la vida social, por el otro. Una lectura reduccionista de lo corporal puede decir que esto no es cierto, porque lo que se elabora es la subjetividad del sujeto, su organismo está programado para desarrollarse, es fruto de la evolución biológica. El problema es que no es así. El cuerpo altera sus procesos orgánicos y emocionales de acuerdo con la época y la geografía donde vive. En esta sección proponemos y defendemos esta interpretación de lo

posterior del hueso navicular. Asciende a la parte superior del maléolo interno y por el lado interno del muslo hasta los genitales. Sigue ascendiendo por el tórax y entra en la fosa supraclavicular. Sube y pasa por fuera de la manzana de Adán delante del punto renying (E. 9), y por el arco zigomático llega al ángulo interno del ojo (jingming, V. 1) donde se une con el Canal Yangqiao”. *Ibid.*, p, 282.

¹⁰³ El meridiano yangwei “comienza en el talón. Asciende por el maléolo externo, corre por el Canal de la Vesícula Biliar Shaoyang del Pie, pasando a través de la región de la cadera y por la parte posterior del hipocondrio y la parte de la axila hacia el hombro. Luego asciende a la frente, y vuelve a la parte posterior del cuello, donde se comunica con el Canal Du”. El meridiano yinwei “comienza en el lado interno de la pierna, y asciende por la cara interna del muslo hasta el abdomen para comunicar con el Canal del Bazo Taiyin del Pie. Después circula hacia el tórax y se une con el Canal Ren en el cuello”. *Ibid.*, p, 287.

corporal. Nosotros seguiremos la propuesta de la acupuntura, aplicándola a la construcción del cuerpo social. El cuerpo es un microcosmos cuyo proceso de cambio no es ajeno a lo que le rodea, y esto no sólo se refiere a la geografía. También presentaremos el proceso socio-histórico del cuerpo humano que propone Sergio López Ramos. Esta propuesta maneja la tesis de que las relaciones normales entre órganos-emociones se alteran de acuerdo con el proceso de significación y apropiación de la realidad social y corporal acaecido en los sujetos.

Un cuerpo humano se relaciona con otros cuerpos humanos, es un proceso social que se hace una forma de vida que establece cómo y qué debe vivirse. Las relaciones intersubjetivas encuentran cauce en nuestro interior, si el cuerpo humano es un todo integrado, las relaciones que se elaboren dentro del cuerpo social se prolongarán en él, por eso los taoístas dicen que “el cuerpo del hombre es a imagen y semejanza de un país”. Para entender nuestra propuesta es conveniente hablar un poco de esta manera de entender la construcción social del cuerpo humano, la siguiente cita, aunque extensa, es bastante conveniente:

¿Qué se ve? El paisaje de la cabeza es primero el de una montaña elevada, más bien una cadena de picos que rodean un lago central, colocado a media altura entre el occipucio y el punto situado entre las cejas (el espejo). En medio del lago se alza una arquitectura palaciega de nueve habitaciones, ocho que dan al contorno cuadrado y una situada en el centro. Se trata del palacio de las Luces (*Mingtang*), la casa del calendario de los reyes de la China antigua.

Ante el *Mingtang* y el lago que lo rodea se abre un valle (la nariz) cuya entrada está custodiada por dos torres (las orejas). De una de ellas cuelga una campana y de la otra una piedra sonora. Cuando los seres pasan del interior al exterior o viceversa se los hace repicar (el zumbido de oídos). Por el fondo del valle corre un arroyo que lleva agua del gran lago a uno más pequeño situado al otro extremo, en el que mana como una fuente (la boca y la saliva). Al lago menor lo cruza un puente (la lengua) que da acceso a una ribera inferior sobre la que se alza una lata torre de doce pisos (la tráquea) que marca la frontera entre el mundo superior y las comarcas medias.

Estas comarcas están iluminadas por otro par de luminarias (los senos) y cubiertas de nubes (los pulmones) que ocultan los astros centrales de la Osa mayor. Bajo ellas se eleva una gran morada de color rojo intenso (el corazón), ante la que se extiende un patio de tierra amarilla (el bazo); éste es el Patio Amarillo, recinto sagrado del cuerpo y lugar de reunión de sus habitantes. El recinto se abre a una estructura simple denominada Cámara Púrpura (vesícula biliar), que es el lugar de retiro contiguo al recinto sagrado. Más lejos se ve una gran construcción llamada el Granero o Depósito (estómago) y más allá de éste un bosque que marca el emplazamiento del hígado. En esta comarca se sitúan también los altares del dios del suelo y de las cosechas (el intestino grueso y el intestino delgado), que son los límites de la tierra media.

Llegamos ahora al mundo inferior y acuático, en el que volvemos a encontrar los dos principios del *yin* y del *yang*, el sol y la luna, que son los dos riñones, que arrojan su luz sobre el vasto Océano de los Alimentos (el conjunto de la parte baja

del cuerpo), en el que nada una gran tortuga. De en medio del océano surge Kunlun, la montaña sagrada invertida, de base estrecha que se va ensanchando hacia arriba, por lo que tiene el perfil de una seta, con una cima hueca (el ombligo) que se hunde en lo más profundo del océano hasta el Campo de Cinabrio, la fuente de toda vida...

El Campo de Cinabrio comunica con las regiones más profundas del cuerpo en el fondo del océano, donde se abre un agujero que impulsa las aguas y energías vitales del Campo de Cinabrio. Puerta del destino, Pórtico Oscuro, Paso Original o salida Terminal (*Weilu*), son los nombres más usados para esta sima del mundo...

Algunos comentarios describen la Salida Terminal como una roca en el océano de la que se desprende un calor extremo, por lo que el agua que entra en contacto con ella se vaporiza de inmediato. Esta yuxtaposición de agua y fuego cuadra bien con el Campo de Cinabrio y Salida Terminal... Las teorías corrientes, pero no necesariamente aparecidas en fecha tardía, consideran que la energía del Campo de Cinabrio disminuye y que nuestra vida se va por la Puerta del Destino como las gotas de una clepsidra. Por eso las prácticas de las que hablaremos más tarde se orientan a bloquear la Salida Terminal para reciclar las energías del Campos de Cinabrio.

La visión de la región inferior que acabo de describir, según el Libro del Centro, corresponde a la de un cuerpo recostado sobre la espalda, posición habitual en la meditación antigua, con el que el punto más elevado de éste, es decir, la cima hueca del monte Kunlun, es el ombligo.¹⁰⁴

La significación del cuerpo humano en los taoístas no rompe su relación con el cosmos, nuestro cuerpo contiene los principios del yin-yang y de los cinco agentes, es un paisaje interior que encuentra procesos análogos afuera y adentro. La significación del cuerpo taoísta nos invita a reflexionar sobre la distinta manera de apropiarse del cuerpo humano, nuestra manera personal de vivir y sentir el cuerpo humano. Veamos. El paisaje interior nos muestra un cuerpo constituido de montañas sagradas, nubes, arroyos, lagos y mares, y lugares habitados por espíritus. La simbolización del cuerpo humano no es fortuita, si nuestro cuerpo es un microcosmos, el paisaje interior debe constituirse con las energías que regulan los procesos naturales y cósmicos.

El cuerpo humano esta dividido en tres regiones. Cada región tiene una construcción sagrada, es decir, un órgano, habitada por espíritus, el cerebro, el corazón y el vientre que corresponden a la región superior, inferior y profunda, respectivamente. Cada uno de estos lugares sagrados es fuente de vida, el cerebro contiene los secretos de la vida, el corazón guarda el shen¹⁰⁵, mientras que en el vientre se engendra y nutre el verdadero yo. El sol y la luna iluminan el paisaje interior, en la región superior se refiere a los ojos, en la región media son los pezones, y en la región profunda son los dos riñones. La montaña sagrada de la región superior está rodeada de un lago del que brota un arroyo

¹⁰⁴ Schipper, C. *El cuerpo taoísta*, pp. 155-157.

¹⁰⁵ Recordemos que el shen es la energía sutil celeste que se cultiva en el cuerpo humano, el espíritu.

que corre por un valle hasta desembocar en el océano de saliva. La región media está más habitada, situado bajo nubes, se concentra varios lugares vitales, el palacio escarlata y el patio amarillo, recintos sagrados para la oración; la cámara púrpura nos muestra la salida de los recintos sagrados, y nos comunica con un granero donde se almacena la comida, para después introducirnos a un bosque frondoso, por último, llegamos al altar del dios del suelo y al altar del dios de la cosecha. La región profunda está habitada por una montaña sagrada que surge de un gran océano, cuya sima es hueca, y cuya raíz se encuentra en el Campo de Cinabrio, el origen de nuestra vida, donde se engendra el verdadero yo.

La visión interior es la concreción de la propuesta de la acupuntura, a saber, un cosmos vivo. La significación es compleja. El cuerpo humano es una concreción de la realidad, regulado por ciertos principios explicativos que se contextualizan según su nivel de desarrollo. La visión del paisaje interior es la apropiación de una interpretación de la realidad que encarna, el cuerpo humano es un espacio vital que se mueve como una unidad, y lo más importante, el cuerpo humano posee su principio de cambio, y por tanto, autoregula sus procesos. Seamos un poco más explícitos. Un cuerpo humano cultiva su vida a partir de las relaciones que elabora en su interior, claro, esto no quiere decir que sea independiente de la geografía y la época, antes bien, nuestro cuerpo se conjuga con los procesos sociales e históricos de una cultura y sociedad, y con la calidad del ambiente y los alimentos.

El cuerpo humano se mueve mediado por el entramado social, si el cuerpo social no cultiva estilos de convivencia que respeten la vida entre los sujetos, el movimiento interior del cuerpo humano puede perder su sentido, esto es, las relaciones entre los órganos y las emociones se trastoca, un órgano y/o una emoción dominará los procesos corporales a partir de las relaciones elaboradas dentro del cuerpo social. Por ejemplo, un cuerpo social que se mueve a partir del principio de competencia como único recurso para conseguir el éxito, define una relación en el interior de nuestro cuerpo entre los órganos, éstos competirán por ganar nutrientes y dominar a los otros. Lo anterior es más que una analogía, es una prolongación porque todo lo que suceda afuera encuentra cauce adentro.

Cabe aclarar que estamos hablando de una condicionalidad. Siguiendo con la competencia, si ésta es asimilada, o interiorizada por nuestro cuerpo, entonces los órganos y emociones competirán entre ellos y tratarán de adueñarse, una vez que un órgano y/o una emoción se adueña, supongamos la ira, esta moverá todo proceso

corporal hacia alimentar la idea de ser mejor y demandando más proteína roja para prepararse a agredir. Siendo una condicionalidad, ésta puede romperse, la opción está en el proceso de trabajo personal. No todos los cuerpos humanos se apropian de la misma manera de las relaciones que se establecen dentro del cuerpo social; el sujeto se encarga de otorgar sentido a las relaciones sociales. Siendo así, el sujeto elabora una memoria corporal que se nutre de lo que se hace y se deja de hacer en la familia, en su lugar de trabajo, en la comunidad que integra y en la situación social del país al que pertenece.

Si somos un poco más explícitos podemos decir que la madre y el hijo pueden construir una relación que permite ciertas posiciones corporales y formas de sentir y tener el cuerpo humano, por ejemplo las formas de queja, gestos y actitudes pueden ser heredadas culturalmente y por orden genético; pero las maneras de sentir, construir en el cuerpo y por el cuerpo de los seres humanos, no están lejos de las maneras en que la madre y el padre o los hermanos le imponen y le corrigen o le hacen ver que está en condiciones no favorables para su vida personal. Ese proceso de construcción en el cuerpo se da con las formas de hábitos familiares, las costumbres y maneras en cómo se instituyen en el espacio familiar las diferencias sobre las maneras de hacer la vida en las relaciones con los otros.¹⁰⁶

La madre no sólo nutre a su hijo al amamantarlo, con el alimento se comunica el afecto, y el sentido de ser madre, aún más, la madre representa un estilo de vida que se diluye por la leche, es un modelo de hacer la vida cotidiana que el niño mama literalmente de la madre. No es banal que el ser amamantador o al beber del biberón se establece otro sentido para la madre y para el hijo, la relación de identificación y apego será distinta en cada caso. El individuo se articula en relación con otros individuos que le son significativos, por eso podemos decir que el niño se ríe como su madre o su padre, incluso como el abuelo o el tío, según los deseos y expectativas que los otros han dejado en el niño y que éste se apropia, haciéndolos suyos.

Aunque ser como los progenitores u otros miembros de la familia no se agota en los gestos y posturas corporales, esto sólo es la punta del proceso, el cuerpo del niño prolonga el patrón de cambio que se elabora en el cuerpo del individuo significativo, no sólo se ríe como el padre o la madre, los órganos trabajan y se organizan según el movimiento interno de los órganos de la madre o el padre, de ahí que el niño puede expresar la alegría o el miedo al igual que sus padres o hermanos. Siendo más drásticos,

¹⁰⁶ López, S. *Zen y cuerpo humano*, p, 39-40.

el cuerpo de los padres se preserva o se apodera del cuerpo del hijo, es una prolongación que se cultiva en las caricias, en las palabras, en los cuidados y en los tratos cotidianos.

La relación que se establece con los integrantes de la familia marca el cuerpo del individuo, pero no lo determina, la manera peculiar de darle sentido a la relación con los padres es otro momento que sólo queda en el individuo. Por ejemplo, un par de hijos no tiene a los mismos padres. Dado que el proceso corporal es continuo, el momento en que llega un hijo es importante, esto es, los padres se encuentran en un nivel de desarrollo distinto en el momento en que deciden tener hijos. En otras palabras, hijos y padres establecen relaciones únicas, siguiendo con el ejemplo, mientras que en una familia con cinco hijos, el primogénito vea en su padre un individuo que no le cuida ni se interesa nunca en él y sólo lo regañaba, para el último hijo el padre es un sujeto noble y cálido que lo cuida y lo consiente. Uno puede explicarse el suceso al observar los distintos momentos de la familia, quizá al inicio el padre trabaja demasiado para solventar económicamente a su familia, no tenía tiempo y ganas de jugar con su hijo, al tiempo la situación mejoró y el padre pudo lograr un trabajo bien remunerado y con buen tiempo, lo que le permitía no preocuparse y llegar a casa contento, conviviendo más con su hijo más pequeño.

Incluso podemos decir que el individuo tiene un nivel de desarrollo al llegar a la familia. Si partimos de la premisa de que todo proceso en el cosmos es un proceso con distinto nivel de desarrollo, se sigue que un cuerpo humano es único. Siendo así, el individuo al nacer tiene una historia que le permite entender el proceso familiar que le ha tocado vivir. Un individuo detiene su proceso porque se vuelve el deseo de los otros, o quiere ser como los otros, ya no es él. Lo que produce una alteración en el nivel de desarrollo que ha logrado el cuerpo, y la única opción de romper dicha condicionalidad está en el grado de conciencia que el individuo tiene de su herencia familiar. En otras palabras, cuando el individuo despierta y ve que no es él sino que es la continuación de su madre o padre, incluso, la continuación de un estilo de vida socialmente establecido al interior de la familia, hay la oportunidad de dirigir la mirada en el interior y retomar el movimiento normal de su cuerpo.

En este punto inicia el trabajo personal. Un individuo que abre los ojos y despierta, necesita reencontrarse porque ser consciente de la condicionalidad, es muy distinto de romperla, y esto sólo se hace con trabajo. Digámoslo de otra manera. Se puede racionalizar el proceso, aunque el cuerpo humano siga moviéndose igual. Así, el trabajo con nuestro cuerpo es el camino que mueve cosas y abre la memoria corporal, y en este

sentido, la solución de algún problema orgánico y/o emocional no se encuentra afuera, aunque condicionada por la geografía y la época, la solución se trabaja en el cuerpo humano, al dirigir la mirada hacia nuestro paisaje interior para entender cómo se está cultivando la vida.

La significación corporal es un proceso que escapa de los estilos de vivir cotidianamente en el espacio familiar, el problema tiene su raíz en los signos y significados compartidos por un grupo de sujetos que definen una idea de lo que es la vida y cómo hay que vivirla. Su importancia para nosotros está en lo siguiente: si el cuerpo humano es la concreción de una interpretación de la realidad, y sus procesos se mueven según esta manera de pensarla, entonces, el cuerpo humano no se construye igual, hay diferencias cualitativas en los cuerpos humanos que están condicionadas por la interpretación de una cierta cultura. Pongámoslo más claro. El cuerpo taoísta, hemos visto, se representaba habitado por montañas, agua, el sol y la luna, espíritus y lugares sagradas, es una mirada coherente con su interpretación del cosmos y de la vida, y de relacionarse con la naturaleza, hay respeto por cada ser que habita nuestro planeta porque se sabe que nada es imprescindible y que la pérdida de un ser vivo es un daño para el cuerpo humano.

Esto nos lleva a cuestionar la significación de lo corporal en nuestra cultura occidental. La reflexión va dirigida hacia cómo concebimos el cuerpo humano y lo más importante cómo lo vivimos. Si seguimos la idea de que la noción de cuerpo humano que está rigiendo nuestras explicaciones en psicología y medicina tiene su raíz en el pensamiento cartesiano, la significación de lo corporal tiene los matices mecanicistas y racionales del dualismo sustancial. Si aceptamos con Descartes que el cuerpo humano es un pedazo de materia compuesto de corpúsculos, la mirada del cuerpo humano no sólo es dirigida desde el exterior, sino que hay un distanciamiento con nuestro cuerpo, un abandono, además, nuestro cuerpo es un pedazo de materia inerte, donde no se puede hacer nada.

Nuestro cuerpo es vivido como algo ajeno que se mueve mecánicamente, su evolución está programada, y si falla, la solución está en arreglar sus piezas al introducirle medicamentos o reemplazar un órgano, pues lo que importa es su funcionalidad óptima. Aún más, tenemos la vivencia de dos cuerpos en uno solo cuerpo, por un lado, se encuentra el funcionamiento de la maquinaria corporal, por el otro, nuestro pensamiento racional hace y deshace lo que desea con el cuerpo. En este sentido, el pensamiento

racional se ha convertido en un alien de nuestra corporalidad, se considera con vida propia y tiene la ilusión o la aspiración de vivir independientemente del cuerpo humano.

Ahora, si tomamos en serio la afirmación taoísta “el cuerpo humano es a imagen y semejanza de un país”, nosotros podemos decir que este proceso de significación no sólo atañe al respeto por la vida interior, es un problema que involucra las maneras de relacionarse intersubjetivamente, lo que implica que nuestra sociedad refleja y concretiza el modelo mecanicista. La premisa “el cuerpo humano es a imagen y semejanza de un país” nos remite a reflexionar no sólo sobre nuestro proceso personal, sino también sobre la construcción de nuestra sociedad, porque las relaciones que se elaboran en el cuerpo social y en nuestro cuerpo son el fruto de una idea de lo real:

Un individuo se construye y establece en un proceso que incluye no sólo el ciclo homeostático, se implican otros elementos en su proceso de construcción: un momento es el proceso histórico-social, otro la familia y uno más el individual [...]¹⁰⁷

La explicación es compleja. Podemos mirar el cuerpo humano como un sistema abierto que interactúa con el medio ambiente, las interacciones modifican el mecanismo de los subsistemas, lo que demanda el equilibrio del organismo, un reacomodo homeostático. El problema con esta interpretación es que deja de lado la construcción social del cuerpo. Identificar el cuerpo humano como un sistema abierto puede hacer inteligible la interacción entre el ambiente y el organismo porque se trata de cambios en estructuras físicas, el problema surge cuando una idea de lo real altera el proceso corporal.¹⁰⁸ Esta es nuestra premisa: un suceso es relevante porque tiene significado para otro suceso. Cuando decimos que un cuerpo humano altera sus procesos, lo que decimos es que un suceso significativo está condicionando la relación órgano-emoción.

En la familia, hemos dicho, el cuerpo humano no sólo interactúa con otros cuerpos, antes bien establece relaciones significativas, aprende normas y costumbres, maneras de expresar emociones y elaborar sentimientos, y sobre todo, maneras de sentir y vivir. Este proceso de apropiación no es de manera explícita, sino a través de la práctica común en la vida cotidiana. Los cuerpos que integran su familia, no sólo se mueven espaciotemporalmente, su comportamiento ejemplifica, más bien, concreta un estilo de

¹⁰⁷ López, S. *El cuerpo humano y sus vericuetos*, p. 121-122.

¹⁰⁸ Este es un problema en la filosofía de la mente, la psicología cognitiva, la filosofía de la ciencia, y la epistemología, a saber, cómo un significado tiene poder causal. Nosotros no entramos al debate, porque nuestra idea de lo real no trabaja con la dualidad significado-causalidad.

vida, pero no perdamos de vista que este estilo tiene sentido a partir de lo que se instituye como normal en el interior de la familia. Decíamos a modo de ejemplo que un cuerpo humano se alimenta a través de nutrientes que le suministra la madre, pero no sólo de eso vive, el lazo afectivo en la actitud de amamantar, preparar los alimentos y dar de comer, hablarle, y abrazarlo, queda en la memoria corporal del bebe, incluso si vamos más allá, el asunto de la planeación del hijo es un suceso que trastoca el movimiento interior del cuerpo humano.

No obstante, si ampliamos la mirada, observamos que estas prácticas cotidianas son parte una forma de vida, esto es, la madre y el padre encarnan los modelos de hacer la vida cotidiana en un momento determinado. Las funciones de los padres no se engendran en casa, por el contrario, son definidas desde una idea de lo que significa criar a un hijo; una idea se hace común entre los sujetos en la medida en que se institucionaliza, la norma y el valor de lo moralmente aceptado y de lo que se considera un conocimiento se diluyen y nutren las actitudes y los deseos dentro de la familia; el espacio familiar es un medio y una resistencia ante la idea de lo real o la época en que se vive.

En el cuerpo humano se hace un nudo ciego porque las opciones de una vida escapan de las relaciones en el espacio familiar, se hace necesario ver más allá, dirigir los sentidos hacia la idea que cruza la construcción de la realidad social y corporal y que se hace una condicionalidad en nuestro cuerpo. Decir que tal hijo se parece a la madre o al padre, incluso, cargarle la imagen del abuelo, implica que un estilo de vida no se elige y de elabora, sino que se perpetúa en el presente, y con ello, podemos decir que un cuerpo detiene su proceso de cambio, deja de ser él, se convierte en la extensión de un cuerpo social. Para nosotros, la idea del cuerpo mecanicista se engendre y nutre en el cuerpo de cada individuo porque se vive como algo ajeno que debe componerse, es una memoria que se ha hecho carne y altera la unidad órgano-emoción.

El problema es que el cuerpo humano se resiste a la idea de ser una máquina que está programada. Quisiera retomar la idea del trabajo individual de un cuerpo humano. Lo interesante radica en cómo un individuo le da sentido a la relación órgano-emoción al interior de su cuerpo según el nivel de desarrollo corporal que ha logrado. Por ejemplo, aunque todos tenemos corazón y alegría, las maneras de expresar la alegría alterara la actividad del corazón, éste puede latir más lento o más rápido, suave o fuerte, comprometiendo la circulación de la sangre, y a la inversa, un corazón agotado puede bajarnos el estado de animo, y un corazón acelerado puede exaltarnos. La pregunta que

nos interesa es cómo un individuo siente y vive su cuerpo y cuál es el significado que elabora de ese sentir y vivir corporal:

[...] en este último existen a su vez otros procesos que implican un establecimiento, reordenamiento y transformación de la red interna de los órganos, el proceso de cooperación para alimentarse o sacar los nutrientes de los alimentos es un momento que se conjuga con el arrojar los desechos, el almacenar los nutrientes en el hígado, el riñón, el bazo, etcétera, pero el proceso no acaba ahí, la red de funcionamiento de los órganos se articula con los procesos emocionales del individuo, esto implica que una emoción puede establecer cambios en el interior del cuerpo, su manejo será la expresión de síntomas o de padecimientos en el cuerpo del individuo, una emoción no está libre de tener contacto y relación con los órganos, su articulación está dada en términos de una construcción órgano-emoción que se relaciona de forma horizontal recíproca; es decir, puede ser primero la emoción y sus expresiones en el órgano y a la inversa; el órgano y su manifestación en un estado emocional o expresión de la emoción. Este proceso interno no es autónomo, se articula con las formas y estilos de vida de un individuo, así que no todas las personas tienen el mismo proceso de la relación con las emociones y su relación con los órganos, esto significa que no existe una determinación de dominio en el cuerpo por un órgano o una emoción [...]¹⁰⁹

La condicionalidad de una época y una geografía hace de las suyas en el cuerpo humano no porque hay una interacción causal entre lo social y el sujeto, es más profundo, la condicionalidad involucra el trabajo personal, nivel que comprende la conciencia del cuerpo humano. Un sujeto no sentirá y vivirá su cuerpo de la misma manera, su conciencia de lo corporal estará mediada por símbolos y significados que alteran los mecanismos bioquímicos de las células y altera la información genética; nos atrevemos a pensar que es una idea la que circula con la sangre y el qi, definiendo la ingesta de ciertos alimentos, incluso puede espasmar un intestino y retener la evacuación de los desechos. Estamos hablando de una idea del cuerpo humano que se instala y que se conjuga con la elección consciente o no de aceptarla como su única verdad.

Si asentimos que la idea del cuerpo-máquina circula por los vasos sanguíneos, se sigue que una cosa es lo que se siente y vive, y otra lo que se piensa sobre el cuerpo humano. Una idea del cuerpo humano que pondera su funcionalidad y su estructura es incapaz de tomar en serio el proceso emocional de nuestro cuerpo. La solución al problema de las sensaciones y las emociones se busca en el eliminativismo, el reduccionismo o el emergentismo de los procesos mentales, y la investigación se dirige al cerebro, aunque una cosa es la idea de la emoción y otra muy distinta la emoción. La

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 122-123

idea de la emoción tiene que ver con las maneras de expresar emociones y sentir con el cuerpo que se instituyen en una sociedad. Por ejemplo, un cuerpo que quiere salir del miedo tiene que vérselas con una sociedad que dicta normas de convivencia pública a través de la represión y el autoritarismo bajo la bandera de una falsa seguridad social, pero también debe confrontar el miedo que se hace un cálculo en el riñón, y lo que es peor, un miedo que se rebela y adquiere autonomía en el cuerpo humano, convirtiéndose en un huésped incomodo que anda penando por los huesos y la médula, y se mueve de órgano en órgano hasta llegar al cerebro donde conspira para destrozarse al cuerpo humano.

Pensar y vivir con el cuerpo son dos momentos que no se tocan durante la apropiación del cuerpo humano por parte del individuo en nuestra cultura. En esta condición sólo monitoreamos la operatividad de la maquinaria corporal, le suministramos alimentos, agua, medicamentos y todo lo que asegura su buen funcionamiento, pero si el cuerpo humano es una unidad indisoluble de órgano-emoción, esto implica que se crea un vacío emocional que no se llena con comida o con una terapia racional, ni siquiera con antidepresivos o ablación de ciertas partes del cerebro. Las emociones son una “nueva realidad” que lucha por el control del cuerpo humano; alimentar la racionalidad y lo orgánico no sólo crea la ilusión de conocer el funcionamiento de nuestro cuerpo, tiene consecuencias más complejas, las rutas normales de enlace de los procesos corporales se estanca porque el órgano no vive sin la emoción. Parafraseando a López Ramos: en el cuerpo humano se ha hecho un nudo emocional y un chipote racional que al confluir y asociarse en un momento del proceso corporal desarticulan la unidad órgano-emoción.

... las implicaciones de una emoción no pueden ser algo sin sentido en el cuerpo, sus procesos de movimiento con la red de funcionamiento pueden cambiarlos y con ello dejar que un ser humano no establezca a voluntad estos procesos de las emociones, la pérdida del control por parte de las personas con sus emociones trascienden lo instituido por la familia, un crecimiento interno desde la lógica de decir que lo establecido es inmutable, se entra en una crisis de las maneras de ser y sentir, lo que implica cambios y acomodos, por eso los padecimientos que son la expresión de los cambios internos, en cuanto a la red de cooperación, la emoción y sus implicaciones, son de dimensiones profundas respecto a las maneras como se instalan en el cuerpo, la complejidad de una emoción y su recorrido no puede ser explicado con el ciclo homeostático, ni con la expresión, lo somático o psicossomático, porque no es una clasificación, es la concreción de un proceso que no culmina, avanza y se va transformando, desde el momento mismo en que se instala en el cuerpo; de allí la complejidad de un diagnóstico que busca establecer

los límites de un padecimiento, creo es necesario recorrer ese camino para poder comprender el proceso de una enfermedad de tipo psicossomático.¹¹⁰

Una emoción rompe su equilibrio y relación con su órgano, se fragmenta, se inicia su viaje por el cuerpo humano; la emoción competirá por adueñarse del órgano primero, y después su lucha será con las otras emociones por instalarse en un determinado órgano. Por eso nuestro autor nos dice que el sujeto pierde su voluntad, le gana la emoción. Estamos presenciando la gestación de un padecimiento crónico-degenerativo que hunde sus raíces en las emociones y en la significación de lo real.

La racionalidad puede explicarnos la disfunción del órgano pero es ciega del nudo emocional que ata las redes de cooperación interna en el cuerpo humano, por eso encontramos sujetos que dicen que tal o cual emoción los domina y que son incapaces de controlarse, por ejemplo, “soy muy enojón”, “siempre me dejo llevar por los impulsos”. El problema es que la emoción ya hizo y está haciendo de las suyas en nuestro cuerpo y eso necesita otro discurso y lo más importante otro tratamiento.

[...] las pasiones, los deseos, han instalado su dominio en el cuerpo y la sociedad, eso significa que el cuerpo está a merced o a expensas de estas emociones y por eso el cuerpo sólo es el hábitat donde se alimentan o se construyen para expresarse en el mismo cuerpo o mover el cuerpo para destruir al que está al lado [...]¹¹¹

Si estamos hablando que órgano-emoción es una unidad indisociable, la aparición de las emociones como una realidad independiente es consecuencia derivada de la significación corporal del mecanicismo, ésta saca la emoción de la explicación orgánica y la inserta en el diálogo sobre la moral. Negar la posibilidad de sentir sólo nos dio un cuerpo humano quejoso y abandonado. Las emociones buscan otras voces que nos susurran la pérdida de la condición y humana, éste escenario necesita elaborar las palabras adecuadas para expresar la emoción que nos hace un nudo en la garganta o el sentimiento de soledad al perder a un ser querido. No podemos seguir viendo la emoción como un epifenómeno, tampoco es un contenido mental, ni mucho menos es un mecanismo neurofisiológico, las emociones son una condición corporal que está reclamando un espacio dentro del cuerpo humano en nuestra época.

...tenemos un solo cuerpo pero que está habitado por tres cuerpos a la vez: el cerebro como una entidad autónoma y el cuerpo como un espacio donde habita y

¹¹⁰ *Ibid.*, p, 122.

¹¹¹ *Ibid.*, p, 160.

crecen las emociones de los órganos, sólo que las emociones serían el tercer espacio que lo habita y han cobrado vida propia y se han convertido en tercer elemento que no deja que la relación armoniosa se establezca¹¹²

La propuesta de la acupuntura es valiosa en este sentido. Si el cambio es una alternancia entre yin-yang y es una alternancia entre los cinco agentes, el proceso corporal no puede depender de una sola de sus movimientos. Alimentar la razón, nos hizo un nudo ciego en la red de cooperación interna de los órganos y las emociones, y el resultado fue un brote de la vida afectiva y sentimental que rebasa la fisiología del cuerpo humano. Imaginemos el escenario. El cerebro y sus ideas son un primer cuerpo que somete las sensaciones y las vivencias del cuerpo, por su parte la emoción es otro cuerpo que deambula por la carne y los huesos, sube por la medula y se instala en el cerebro, lo vuelve adicto al dolor o al placer, mientras unos órganos sin vida que se mueve mecánicamente son explotados a más no poder. Son tres cuerpos en uno. Ante esta situación es inevitable, se hace un sentimiento en el cuerpo: la pérdida del sentido de la vida y el abandono corporal.

El proceso se complica porque el cuerpo humano se defiende, no quiere perecer tan pronto, reacciona ante su desarticulación elaborando nuevas redes en su interior, resiste el embate del binomio racionalidad-emoción. Los órganos tratan de regular sus relaciones, incluso el órgano dominado por la emoción reelabora su organización y actividad, se administra y conserva su qi. El cuerpo humano defiende su vida, aunque en el intento desarrolle un padecimiento crónico o degenerativo. Por ejemplo, el páncreas trabajará lo doble para satisfacer la demanda de insulina requerida para procesar los altos niveles de azúcar en sangre derivados de un estilo de vida sedentario y ciertas combinaciones de alimentos que buscan el agrado del paladar y no la nutrición de nuestro cuerpo, si a esto le agregamos una comunidad con altos niveles de inseguridad y que demanda éxito, tenemos sujeto angustiados y ansioso que pueden elaborar una diabetes.

...: si el macrocosmos se desintegra o se destruye, no podemos esperar que el ser humano esté ajeno a esta circunstancia; el cuerpo es parte y receptor de estos cambios que lo transforman y obligan a dar nuevas respuestas de adaptación y construcción, muchos de esos cuerpos morirán, otros se adaptarán o construirán algún mecanismo que va desde una alergia a procesos psicosomáticos.¹¹³

¹¹² *Ibid.*, p, 160-161.

¹¹³ *Ibid.*, p, 154.

El cuerpo humano es consciente de este riesgo, pero el macrocosmos no sólo refiere a la naturaleza, también es la familia y la comunidad en que se vive; la degradación de las relaciones sentimentales con los padres, hermanos y demás parientes, la pertenencia e identidad hacia un grupo, los valores, las costumbres y las creencias religiosas de una comunidad se conjugan con la calidad del aire, la escasa vegetación y ventilación de las casas, la falta de agua y la poca luz que se recibe del sol, lo que demanda nuevas respuestas del cuerpo humano. El problema es cómo entender que vivir y sentir el cuerpo humano no sólo está en la cabeza, tiene consecuencias más graves. Un discurso de la significación de la realidad que presenta un universo constituido por pedazos de materia es defender la idea de que los sujetos son partes aisladas que no pueden cambiar su estructura, que tienen una función determinada y un estado de desarrollo fijo que no varía, y que su vida se reduce en su funcionalidad dentro del entramado social, donde no hay cavidad y es mal visto la expresión de emociones y sentimientos, actitudes y aspiraciones, se suele decir que para tener éxito se debe tener la cabeza fría y ser fuerte, de ahí que pensemos que los sentimientos y emociones humanas nos vuelven débiles y frágiles.

El individuo no se encuentra en el cuerpo social, en la sociedad lo que halla son relaciones de poder y normas del deber ser que chocan y exigen ideales que no son pensados para él; el cuerpo social valora los usos y abusos del propio cuerpo y de cuerpos ajenos, mientras en su vida interior sólo encuentra órganos que se mueven desconectados con las emociones, esto crea un sentimiento de soledad y la ilusión de un más allá o más acá que ponga fin al sufrimiento; para que cambiar, si de todas formas nos vamos a morir, suele decirse. Así una idea se instala en la cabeza: hay que sufrir para ser felices y tener paz.

Esta idea se alimenta de una doble moral. Las contradicciones sociales hacen estragos en las aspiraciones de los individuos. Cómo conjugar la realidad de una máxima moral que no se traduce en acciones concretas, por ejemplo, de nada sirve fomentar el valor de la cooperación si en la vida social la competencia es necesaria e indispensable para ascender peldaños dentro de la sociedad. Esto crea un vacío en nuestro cuerpo, por eso los sujetos no se encuentran y se pierden, y el cuerpo humano decide, aunque no tenga otra opción, continuar con un estilo de vida que sea ha hecho normal ante sus ojos, pero otro proceso es lo que se quiere hacer con la vida, por un lado, y lo que elabora en su interior, por el otro.

Un cuerpo que ha nacido en cualquier cultura tendrá su carga interior, el proceso con la relación de una manera de ser no sólo es con la familia, el metabolismo tendrá sus expresiones de acuerdo a cómo las emociones son trabajadas en el espacio familiar. El cuerpo no sólo tendrá la expresión de una relación de dominancia entre la emoción y el órgano, también se incluye otro principio que es el desarrollo espiritual de los individuos que es la parte más importante en relación con la propuesta de un sentir por el amor de un espacio o del planeta, la vida como una consigna a defender para obtener la paz interior.¹¹⁴

Un cuerpo humano se gesta, y nace trastocado, por significados impuestos por una cultura, es una imagen simbólica que recorre los espacios sociales, familiares y personales, haciendo inteligibles nuestras vivencias. El problema no es nada sencillo. Cada sujeto objetiva su cuerpo según la idea de lo corporal que se construye en una época específica, lo apropia y crea un sentir y vivir con su cuerpo, lo que impide tener consciencia de los órganos y las emociones, esto crea la ilusión de que nuestros padecimientos no tienen sentido con aquello que está sucediendo en el cuerpo social. Así, el sujeto queda enganchado en una condicionalidad, pudiendo desarrollar ciertos padecimientos según la cultura que lo cruza simbólicamente.

En nuestro caso, si la subjetividad de nuestro cuerpo se mueve a partir del presupuesto mente-cuerpo, el cuerpo se vuelve inaccesible, su conocimiento es indirecto, lo que desliga al sujeto de su condición orgánica y su condición emocional, se hace una ruptura y un vacío que no se remedia con una reestructuración del mundo de significados que reincorpora la idea de un cuerpo vívido. La construcción social del cuerpo humano nos impide una identificación e identidad con nuestro cuerpo, la relación consigo mismo y con los otros, incluido la naturaleza y el universo cambia. Nuestra existencia se reduce a una idea, un órgano, o una emoción, rompiendo las redes de cooperación interna entre órganos-emociones. Es una paradoja. El cuerpo humano no es sentido ni vivido desde el interior a pesar de que la nueva realidad corporal se elabora desde este no sentir ni vivir nuestro cuerpo.¹¹⁵

El problema de no sentir ni vivir nuestro cuerpo se traduce, por no decir que encarna, en el problema espiritual. Sentirnos ajenos a nosotros mismos es sentirnos ajenos a la naturaleza y al cosmos, somos un ser racional que vive en desgracia y con angustia, conscientes de la responsabilidad de tener en nuestras manos nuestra existencia, suelen decir los existencialistas. El panorama de la existencia humano pinta desolador, pero lo

¹¹⁴ *Ibid.*, p, 129.

¹¹⁵ En estos términos, lo psicosomático no es un término para excusar nuestra falta de conceptos explicativos, antes bien, es un nudo ciego al interior del cuerpo humano que altera la elaboración de los procesos corporales.

triste es que se vive y se siente de esta manera. Y esto sólo es un indicador de la crisis espiritual que se desarrolla en nuestros cuerpos. El sufrimiento espiritual es consecuencia de la reducción de la naturaleza y el cosmos a una representación de la realidad mecanicista. El problema no es que los seres humanos seamos productos de una naturaleza social, la angustia no descansa en saberse parte de la naturaleza a la vez que nos escindimos de ella. La crisis espiritual radica en el abandono corporal y en la ilusión de sentirnos con otra naturaleza, la pérdida del verdadero yo que nos lleva preguntarnos quién soy o por qué a mí.

El sentimiento de pertenencia e identidad hace un nudo en la garganta en los individuos del presente siglo porque no se encuentran en sus acciones y pensamientos, se pierden en una vida emocional y sentimental que los hace enfermarse de la garganta en otoño, por ejemplo. La significación de lo corporal en el cuerpo taoísta nos permite entender la importancia de sentirse parte de una vida que se elaboran. Las montañas, los valles, los ríos y arroyos, y los mares simboliza la consigna de defender la vida para obtener la paz interior. No somos nada ajeno al planeta. Defender la vida para nuestra salud es cuidar nuestro cuerpo, continuar con la alternancia del yin-yang y mantener el ciclo de cambio entre los cinco agentes para dejar un mejor planeta para los que aún no nacen.

El cuerpo es un sensor de las degradaciones del planeta, receptor de la memoria de las pérdidas naturales y sobre todo de la depredación, explotación irracional de cualquier recurso natural, en cualquier lugar del planeta, las patologías de cada país nos pueden dar el indicador de lo que señalo.¹¹⁶

La premisa taoísta “el tao no esta lejos, está en mi cuerpo” es una afirmación sin discusión. El planeta y el cuerpo humano son nuestra morada, de ahí la insistencia de los taoístas para regresar a casa. Un cuerpo social que pondera el respeto por la naturaleza no sólo es coherente con una mirada ecológica, sus acciones se comprometen con los otros, incluso con los que aún no están. Una acción ecológica que rechaza la caza de focas en el polo norte pero que en la vida cotidiana consume refrescos de dieta no puede ser compatible con el compromiso de defender la vida en el planeta. Los cambios climáticos tienen consecuencias en el cuerpo humano, no sólo porque el ambiente exige nuevas respuesta al organismo, las consecuencias son similares, esto es, los cambios en el clima están dándose en nuestro cuerpo. En otras palabras, un sujeto

¹¹⁶ *Ibid.*, p, 154.

puede indignarse de la explotación de los recursos naturales, digamos la tala indiscriminada de pulmones en el planeta, pero su indignación no se concreta en la cotidianidad, porque lo que le indigna afuera está adentro, y si no se indigna por su aspecto interior, de nada sirve sus reclamos.

Lo que tratamos de decir es que la visión del paisaje interior no puede descartarse como una visión del pensamiento mágico y pre-científico. La nueva realidad corporal es la concreción del sufrimiento de nuestro planeta. La acción de tirar basura en la calle no tiene consecuencias en el paisaje solamente, el daño va hacia el interior. Se muestra una actitud ante el propio cuerpo. Cuando un individuo odia y está resentido contra algún ser querido puede mover su cuerpo para dañar al otro, y tal vez lo logre, pero no se verá librado de su odio y resentimiento porque se encuentran en él.

De igual manera, las condiciones actuales de nuestro planeta deben preocuparnos porque el cuerpo humano está sufriendo el mismo problema. Una geografía que no tenga recursos naturales condiciona el desarrollo de ciertas patologías, siempre encontraremos correlaciones con la carencia de un agente y cierto problema en algún órgano. La “nueva realidad” corporal, es decir, las emociones, son la consecuencia directa del abuso irracional de los recursos naturales por parte del pensamiento racional mecanicista, lo que se traduce en un agujero espiritual que se ha creado en nuestro planeta, acompañado por vientos iracundos y desesperanza que seca ríos y lagos, lo que condiciona exceso de calor: el corazón de nuestro planeta está a punto de extinguirse.

[...] es decir, no creemos que la emoción haga de las suyas en el cuerpo, para que eso suceda se conjugan otros elementos como la ruptura del equilibrio entre la geografía inmediata y el espacio donde se vive, es decir el deterioro de la naturaleza no sólo es un factor para hacer cambios que se den en la realidad de una biología corporal, no, la implicación de esta ruptura del equilibrio es justamente que el interior del sujeto se ha fracturado también, se ha convertido en algo que no tiene nada de sentido para su vida, eso implica que un cuerpo desmembrado se convierte en usos múltiples y no de una construcción que le dé el sentido de lo integral o de lo valioso para respetar la vida [...]¹¹⁷

La significación mecanicista de lo corporal no sólo hace un nudo emocional en la red de cooperación interna entre órganos-emociones, sino que también hace un vacío en la relación con el espacio vital que nos es más próximo, nuestro planeta. El cuerpo y sus usos sociales son la concreción de los usos y abusos de los recursos naturales. Usar los recursos naturales para nuestro bienestar se traduce en los usos de los sujetos para

¹¹⁷ *Ibid.*, p, 148.

conseguir poder, éxito, placer, reconocimiento, lastima, y nunca para vivir con dignidad. Esta actitud encarna cuando tomamos algo de la naturaleza porque la creemos de nuestra propiedad. Podemos talar hectáreas de arboles para construir casas, solemos contaminar los ríos con desechos porque al fin y al cabo los árboles no hacen manifestaciones y los ríos no se quejan. Y esta misma actitud se concreta con el trato hacia los otros. Si nos enriquecemos a costa del deterioro de los otros, si sólo buscamos satisfacer nuestro placer con el sexo opuesto, si usamos nuestras influencias para permanecer con un proyecto de investigación caduco, o simplemente no valoramos el plato con comida que se nos ofrece, estamos acudiendo a la pérdida del valor de una vida digna.

Para terminar, la significación de lo corporal es un proceso que escapa de la lectura racional. No se trata de decidir criterios de adecuación empírica a la mejor explicación, el criterio, si lo queremos ver de esta manera, es nuestro cuerpo. Si apelamos al cuerpo humano seremos testigos y veremos que la significación de lo corporal mecanicista no es la adecuada porque ha engendrado una “nueva realidad”: las emociones se han revelado y se mueven por nuestro cuerpo libremente. En estos términos, tenemos un problema que conjuga un proceso de significación de lo corporal, un proceso de apropiación de la vida cotidiana, y la unidad órgano-emoción. Así las cosas, la propuesta explicativa de la acupuntura nos pone en el camino para entender cómo se cultiva la vida en el interior de nuestro cuerpo, otro momento es la propuesta de intervención. Para esta última necesitamos terapias que trabajen con el cuerpo humano, para cambiar su memoria social que mantiene una condicionalidad en la relación órgano-emoción. Pensar y su expresión en el discurso no ha tenido éxito porque el cuerpo humano tiene otro lenguaje. En este trabajo se propone otra manera de entender el cuerpo humano que puede explicarnos la elaboración de ciertos padecimientos crónico-degenerativos: un proceso psicosomático.

UNA INTERPRETACIÓN AL PROCESO PSICOSOMÁTICO¹¹⁸

El proceso psicossomático nos invita a reflexionar sobre el cuerpo humano desde otra epistemología. Nosotros sostenemos que nuestro cuerpo es un espacio regulado por el cambio. El cambio sigue una ruta de elaboración que presenta ciertos patrones, son cualidades de cambio que aprehendemos mediante nuestro cuerpo; el cambio se expresa en nuestro interior mediante la unidad órgano-emoción, esto es, órganos y emociones regulan nuestra vida, estableciendo los límites y las maneras en que nuestro cuerpo se desarrolla y se expresa: aquí y ahora no podemos pensar, sentir, ni vivir, sin nuestro cuerpo. El cuerpo humano se elabora en el interior, pero de esto no se sigue una ruptura con su alrededor, los procesos naturales no son ajenos a nuestro cuerpo, ellos pueden establecer una condicionalidad, es decir, la geografía y la época pueden alterar nuestra ruta normal de elaboración, redefiniendo las relaciones entre órganos y emociones: una emoción y/o un órgano puede exaltarse, creando una memoria artificial que puede abrir otro proceso corporal: lo psicossomático.

Podemos decir que este proceso es la concreción de una propuesta epistemológica para entender la realidad, el movimiento cognoscitivo que otorgó privilegio epistémico a la racionalidad, definiendo al cuerpo humano como objeto de conocimiento, es la raíz que alimenta nuestra actual realidad corporal. El cuerpo humano se fragmenta epistemológicamente, si las sensaciones carecen de valor epistémico, nuestro cuerpo sólo es conocido a través de la racionalidad, sus ideas y conceptos median su proceso de apropiación. Nuestro cuerpo no es lo que sentimos, sino lo que pensamos, las sensaciones y la emotividad necesitan una justificación conceptual y regulación moral. El cuerpo humano se apropia como un objeto, lo pensamos como un conjunto de estructuras orgánicas que funcionan de una determinada manera, sujeto a leyes causales, por tanto, la explicación de los procesos corporales viene dada por una racionalidad que descubre los mecanismos del funcionamiento corporal: una fisiología.

Esto nos da un hueco explicativo. El estudio del cuerpo humano sólo tiene sentido si hay un espectador sin cuerpo. Es inevitable, tenemos dos realidades. El cuerpo humano es contemplado desde una racionalidad que se instituye como aquello que nos hace

¹¹⁸ Gracias a todos los integrantes del Seminario de actualización “El cuerpo humano y sus vericuetos” del grupo de investigación “Proyecto Cuerpo” de la FES Iztacala, dirigido por el Dr. Sergio López Ramos, cuyas reflexiones han nutrido esta interpretación. Va por todos. También agradezco a los estudiantes que cursaron el Seminario de lo Corporal en la UVM Hispano durante el periodo 02/09, sus opiniones permitieron enriquecer esta propuesta.

humanos, siendo así, ella es un proceso distinto de lo orgánico, nuestra racionalidad necesita otra y su propia explicación; la intencionalidad y la voluntad de lo racional no entran en el entramado de cadenas causales. Entonces, tenemos una disociación entre racionalidad y cuerpo humano, dos cuerpos en un cuerpo. Sin embargo, el binomio racionalidad-cuerpo humano no agota nuestra condición humana. Una tercera condición se instala en el cuerpo humano porque rehúsa su reducción, por un lado, a mecanismos neurofisiológicos, y por el otro, a contenidos mentales. Estamos hablando de nuestras emociones. Esto nos da tres cuerpos en un solo cuerpo.¹¹⁹

Para nosotros es un *sin y contra* sentido pensar un órgano independiente de una emoción, y viceversa, una emoción independiente de un órgano. Órgano y emoción cooperan, trabajan juntos para cultivar la vida en nuestro interior, por ejemplo, una célula se mueve y respira, porque expresa la vida, no está aislada, convive con otras células y el medio ambiente, coopera con ellos, establece un movimiento interior que contorna un espacio que puede ir desde una bacteria hasta un cuerpo humano. Esta actitud se hace memoria en nuestro cuerpo: un sentimiento de cooperación.

Nuestros órganos y emociones se mueven con este sentimiento, se conjugan y crean sangre, médula, líquidos, huesos, tendones, carne, y pensamientos; el sentimiento de cooperación nos expresa la consigna de valorar la vida, por eso nuestro cuerpo elabora sus propios recursos para defenderla, se autoregula para preservar su unidad. Así, el problema y la solución de un padecimiento no están afuera, aunque encuentra expresión visible, si la ruptura del equilibrio se da en la unidad órgano-emoción, entonces la prevención e intervención debe promover el trabajo interior para reestablecerla.

Por ejemplo, si una emoción domina, esto quiere decir que las rutas de enlace se han roto, abriendo otras conexiones, la emoción se hace un nudo ciego en las redes de cooperación interna, desgasta su órgano correspondiente, y emprenden un viaje hacia los demás órganos, alimentándose de su energía. Incluso, sube hasta la cabeza, domina y se conjuga con un pensamiento; una idea domina, se instala en el cuerpo, pero no está sola, una emoción confluye con ella, copulan y construyen un sentimiento. La racionalidad y las emociones se conjugan, someten a los órganos, se hacen una condicionalidad en el cuerpo humano que se hace normal ante nuestros ojos, es un discurso y modelo explicativo racional que justifica un uso y movimiento corporal. En

¹¹⁹ López, S. *El cuerpo humano y sus vericuetos*. Este texto es una propuesta para entender el proceso psicosomático con otra mirada, nosotros tratamos de seguirla, por lo que encontraran reflexiones similares en esta tesis que se encuentran en dicho texto.

lo que sigue reflexionaremos sobre cuatro aspectos en la elaboración del proceso psicosomático, a saber, el proceso de significación de lo corporal, el proceso normativo del cuerpo social, el proceso de apropiación de un estilo de vida, y la respuesta corporal fruto del cultivo emocional y deseos humanos.

La significación corporal: de cómo una propuesta epistemológica altera el movimiento interior del cuerpo humano

Una interpretación del cuerpo humano puede hacerse natural y declararse como única: el cuerpo humano y su evolución orgánica matizada por la subjetividad. Se instituye un movimiento orgánico automático en todos los cuerpos, mientras que la diversidad subjetiva se da por el pluralismo de significados de lo real y lo corporal que elabora nuestro ego. Esta idea de lo corporal se conjuga con una emoción y se crea un sentimiento que se expresa en la cotidianidad, el cuerpo humano es algo ajeno y desconocido, aunque lo habitamos, se inicia la búsqueda del sentido de nuestras vidas que no encuentra respuestas ante el vacío existencial que se ha formado en el interior del cuerpo humano. En esta condición, nuestro cuerpo elabora dos respuestas, una con la razón, la otra gesta una exaltación emocional que se instala en y se alimenta de un órgano.

La racionalidad regula el movimiento interno, al establecer el significado de las vivencias y sensaciones, mientras somete las funciones de los órganos según ciertos mecanismos causales que se derivan de una construcción conceptual. Así, la apropiación del cuerpo humano es vivida desde nuestras explicaciones racionales, pensamos nuestro cuerpo, y desde ahí, lo apropiamos. El problema surge cuando nuestras explicaciones racionales no son congruentes con nuestro movimiento interior: hay un desfase entre los tiempos de la elaboración racional y los tiempos de la actividad órgano-emoción.

Son dos movimientos, se instituye una significación singular del cuerpo humano, es decir, el sujeto elabora el sentido y su interpretación individual de lo que vive y siente mediado por su racionalidad, mientras en su interior órganos y emociones intensifican su actividad empleando más energía para regular la elaboración de redes de cooperación interna, y satisfaciendo la demanda de nutrientes deriva de la actividad del pensamiento. En otras palabras. La racionalización de la realidad y del cuerpo humano es la referencia desde donde el sujeto puede encontrar el sentido a su vida personal y social: un sujeto es consciente de su cuerpo, si y sólo si, lo puede objetivar, esto es, se lo apropia según una

representación simbólica que se hace única. Este movimiento abre una brecha entre lo que se piensa, se siente y se hace en la vida cotidiana.

Un individuo nace, comparte un espacio con otros sujetos que le expresan, en acciones concretas, qué es y cómo debe vivirse en lo cotidiano; la vida cotidiana se hace una condicionalidad en nuestro cuerpo, una forma de vida que altera el movimiento corporal que rompe la unidad órgano-emoción. El sujeto elabora su personalidad, su manera de expresar sentimientos y emociones, sus creencias y pensamientos, y se apropia del cuerpo humano desde una condicionalidad que se comparte con otros sujetos cotidianamente. La vida se hace común a nuestros ojos porque sólo podemos encontrarle sentido a nuestra vida dentro de la red de significados que instituye un discurso que se valida por un acuerdo intersubjetivo, de otra manera, nuestras vivencias y sensaciones no nos expresan nada. Nuestro cuerpo adquiere un doble significado: el cuerpo objetivado y el cuerpo vivido.

Es una ilusión. El cuerpo vivido tiene su punto de referencia en una subjetividad descarnada, ella sólo interpreta las vivencias en el cuerpo humano, pero no es consciente de la ruptura en su interior; los tiempos de actividad entre órganos y emociones son trastocados, y eso no lo registra la razón. La razón llega aun callejón sin salida porque nuestras acciones concretas y cotidianas se hacen normales y pasan inadvertida ante nuestros sentidos, no se cuestiona si la vida que se vive es adecuada, y no advierte su impacto en la unidad órgano-emoción. Así, se crea una memoria artificial que trastoca el proceso de cambio en nuestro interior.

Normatividad y cuerpo social: de cómo el cuerpo social crea una condicionalidad

El cuerpo humano es el único espacio para que el individuo pueda vivir en la cotidianidad de un tiempo y espacio específico, este proceso personal se alimenta con la realidad familiar y social. El sujeto sólo puede interactuar con los otros, si y sólo si, comparte una memoria histórica y social con la comunidad a la que pertenece: lenguaje, usos y cuidados del cuerpo humano, entre otros. Un cuerpo social establece una normatividad corporal que altera los tiempos de actividad entre órganos y emociones, y crea otro patrón de cambio que elabora una memoria artificial.

El cuerpo social se regula por acuerdos normativos que enganchan al sujeto en un entramado intersubjetivo, definiendo relaciones personales en lo público y lo privado que se hacen un estilo de vida que no deja ver otras opciones en la existencia, porque una normatividad se hace un suceso natural ante los ojos de los individuos, esto sólo

permite afirmar que los hechos sociales se suceden tal y como son dados; el sujeto no asoma la cabeza más allá de la trama intersubjetiva porque es insertado en un cuerpo social que no dejar ver más allá, eso crea la ilusión, porque se piensa que la vida siempre ha sido así, y esta mirada no permite ver que un hecho social tiene su elaboración, esto es, los actores sociales y/o un grupo social se instituyen como autoridad y definen estilos de vida que se asumen y prolongan en la cotidianidad.

El cuerpo social establece las relaciones entre sus integrantes, organiza su vida social mediante propuestas políticas y económicas, creando expectativas y actividades sociales que definen modos de convivencia al interior del trabajo, la escuela, y la familia. El sujeto, entonces, no elige, sino que asume estilos de vida, debe encajar en ellos, pero suele suceder que él no puede satisfacer las demandas de su grupo social, y si lo hace, habría que ver hasta donde se siente satisfecho, Así, asistimos a una trama donde la vida personal se hace un vacío, porque la mirada se dirige hacia el reconocimiento social y el ejercicio del poder hacia los otros. En otras palabras, las relaciones entre sujetos se reducen a una transacción económica y de simulación, debido a que el individuo aspira a lograr un deber ser para mantener estable los patrones de actividad del cuerpo social, esto quiere decir que la subjetividad mira hacia fuera, mientras abandona su interior y pierde su unidad órgano-emoción.

El cuerpo social cultiva una actitud que prolonga hacia adentro, el sujeto no sólo se distancia de su cuerpo, sino que lo domestica, le impone maneras de expresar emociones y sentimientos, de darle placer o hacerlo sufrir, de esperar reconocimiento, de negarlo o ponerlo en anonimato, de imponerle una actividad labora, entre otras; el cuerpo humano también puede convertirse en el punto de partida para ejercer poder y poseer en la vida como una manera de existir e interactuar con los otros sujetos. El problema es que los procesos del cuerpo humano al normarse y ser aceptados por un grupo social, puede no ser correctos. Es así porque nuestro cuerpo trata de responder las demandas y normas de una realidad social que no está pensada para cultivar su vida interior, reelaborando las relaciones entre órganos y emociones, esto es, los ritmos de lo social y lo corporal se desfasan, el cuerpo social elabora nuevos significados en la cotidianidad, y el sujeto al ignorar su vida interior, se llenan de deseos que una sociedad cultiva, y a partir de ahí busca encontrarle sentido a sus vivencias, mientras la unidad órgano-emoción se fractura, gestando otro proceso.

En contraposición, a partir de las investigaciones que hemos realizado desde hace veinte años, asumimos que es necesario dar cuenta de los padecimientos crónicos y degenerativos como procesos psicósomáticos y, además, hacer referencia a una epistemología que nos permita incluir al cuerpo del individuo, a la sociedad y a la cultura en las interpretaciones sobre el desenvolvimiento de las enfermedades. Hemos encontrado que un padecimiento es la expresión corporal compleja de un individuo; es una respuesta que puede tener lecturas diversas y también es la posibilidad de descifrar los procesos de construcción corporal que se han instalado en el sujeto.¹²⁰

Es una paradoja. Nuestros cánones normativos establecen la manera de vivir con nuestro cuerpo socialmente, mientras que en nuestro interior se elabora un proceso que pasa inadvertido, aunque sea fruto de esa normatividad. En nuestro cuerpo se abre, silenciosamente, un proceso que escapa de la elaboración racional, esto es, el sujeto queda enredado entre el significado de la realidad que media sus vivencias y sensaciones, el cómo entiende su vida y su cuerpo no puede articularse con la ruptura de la unidad órgano-emoción que altera su regulación interna, gestando padecimientos crónico y degenerativos.

Nuestra vida cotidiana es un punto de concreción elaborado desde los diversos discursos explicativos, en ellos y desde ellos, el sujeto tiene la oportunidad de introducirse al mundo de significados y prácticas que una comunidad y grupo humano instituye: se crea una cultura. Así, la cultura es una expresión de la racionalidad que crea una memoria artificial en nuestro cuerpo: yo y el cuerpo. Esta idea se instala en nuestro cuerpo y gesta otro movimiento en su interior; el yo domina y regula la función de los órganos, la distribución de los nutrientes, la expresión de la emotividad y el sentido de la vivencia y existencia.

El sujeto busca su identidad en una racionalidad, y abandona su cuerpo, se crea una ilusión, porque somos sujetos en la medida en que referimos nuestras vivencias a un yo individual. El yo se asume como principio de identidad. Somos sujetos individuales porque nuestro proceso subjetivo está regulado por un ego que enlaza y sintetiza la corriente de conciencia, por tanto, el cuerpo humano no es mi identidad. El ego, pues, crea una distorsión.¹²¹ Se cree que no podemos tener un contacto inmediato con nuestro cuerpo, que sólo puede establecerse a través de una mediación, entonces, hay distanciamiento entre nuestras sensaciones, que son procesadas y ordenadas por un yo

¹²⁰ López Ramos, S. *Una mirada incluyente de los psicólogos de Iztacala. Hacia una nueva construcción de la psicología*, p, 35.

¹²¹ Hacemos alusión al capítulo "The Field of Distortions" de Shayegan, D. *Cultural Schizophrenia. Islamic Societies Confronting the West*, pp, 59-120.

individual, y nuestra vida subjetiva, que dota de sentido lo que se vive dentro del espacio intersubjetivo.

La fractura entre el yo y el cuerpo humano nos distorsiona nuestra lectura de los padecimientos crónicos y degenerativos, éstos son el resultado del curso normal de los eventos, por tanto, no tienen relación con la vida subjetiva del yo ni con el despliegue de una normatividad en el cuerpo social. El cambio corporal se hace un nudo ciego en la red de significados subjetivos, porque el individuo no vincula lo que hace con lo que piensa y siente en la época y geografía que le ha tocado vivir. El yo sólo puede interpretar el síntoma de manera simbólica como un problema a nivel psíquico o fenomenológico, no obstante, el síntoma no sólo es simbólico, sino que es una respuesta corporal, nos expresa la manera en cómo estamos cultivando la vida en nuestro cuerpo.

La creación de la memoria artificial lleva sus años, los estilos de vida se hacen una tradición y una costumbre, ambas establecen los límites y los estilos en que un sujeto elabora con su cuerpo, es un proceso de apropiación de lo corporal: se instituye una manera de vivir y los alcances de ese vivir. Hay una vivencia del cuerpo mediado por símbolos compartidos. Un grupo social crea y diluye historias de su lugar, con el tiempo, esas historias se hacen una verdad que no permite ver más allá de la práctica cotidiana en la vida ordinaria, aún más, se constituyen como el escenario que establece los actos y los roles del entramado social y personal, lo que permite decir “así somos”, “de todas maneras de algo tenemos que morir”.

En otras palabras. Una tradición y una costumbre, no sólo se quedan en la cabeza, podemos dirimir si la seguimos o no, lo cierto es que se concretan en acciones cotidianas: mueven el cuerpo humano. Por ejemplo, un monje budista puede rasurarse la cabeza sin necesidad de verse en el espejo, incluso lo puede hacer en la oscuridad; un carnicero puede hundir su cuchillo varias veces en un trozo de carne y hacer sólo un corte; un caligrafista puede dibujar un kanji de un solo trazo. Lo común en estos individuos es que han hecho suyo lo que hacen, su acción es el resultado de una práctica cotidiana ejecutada en y por su cuerpo. Justo como una moral que no se aprende explícitamente, pero que se enseña en movimientos corporales que regulan la vida interpersonal.

Si una acción instituye un movimiento en el cuerpo humano, creando una memoria, esto implica que una práctica cotidiana cultiva la vida en nuestro interior de una manera peculiar. Siendo así, nuestro cuerpo es fruto y raíz de la prolongación y perpetuidad de una práctica social, lo que implica que se crea otra memoria. De ahí, que hablemos de

una construcción social del cuerpo humano, pues el proceso social crea un artificio corporal, no sólo norma el comportamiento de los sujetos y los usos de su cuerpo, sino que penetra en nuestro interior y altera su movimiento, instituyendo otros tiempos de actividad y producción de propiedades entre los órganos y las emociones: se crea una condicionalidad.

Una condicionalidad se hace un estilo de vida, nuestro cuerpo altera sus tiempos, vive rápido y se desgasta, se aletarga y no construye, esto se recrea en acciones concretas y actitudes que se nos enseñan y comparten en la cotidianidad, esto es, una manera de entender el cuerpo humano se concretan en gestos, posturas, miradas, tonos de voz, maneras de comer y dormir, maneras de cuidarse y asearse, vínculos afectivos, trato, quehaceres, costumbres y ritos familiares y sociales, etc.

Entonces, nuestra apropiación corporal tiene su sentido en una condicionalidad, por eso se hace normal, porque una significación de la vida se hace carne, huesos y médula; las normas epistémicas, psicológicas, sociales y morales regulan el cambio al interior de los cuerpos humanos. En este sentido, un pensamiento se hace una norma que puede dominarnos porque nos somete y crea una memoria artificial, se dice somos fruto de una cultura. El individuo queda atrapado por su memoria artificial, el pasado se hace una tradición que no permite ver más allá de lo instituido y lo cotidiano, pero que se enriquece con las normas sociales y morales que subyacen en la integración de los grupos sociales, lo que le obliga a desarrollar, consciente o no, nuevas respuestas en su interior.

El cuerpo social puede gestar un proceso psicossomático porque la unidad órgano-emoción no acepta una normatividad que lo agrede, al imponer maneras de sentir y expresar emociones, esto desplaza la vida emocional a la intimidad, donde se sufre y se desea en silencio, sin expresar lo que se siente, así, un cuerpo humano aprende a guardar y callar cosas, y esto crea un vacío espiritual porque el individuo se abandona, lo que convierte la convivencia con los otros en una simulación, se debe de ser lo que los otros esperan y lo que la sociedad elogia como éxito.

Los estilos de vida y su concreción: de cómo los individuos establecen vínculos afectivos al interior de la familia

Un individuo no vive solo, comparte su vida con otros creando espacios sociales, y uno de ellos es nuestra familia. El sujeto también es fruto de un tiempo. El sujeto se apropia de su tiempo, su interpretación y manera de vivir su cuerpo, son mediadas por la

historia familiar, por ejemplo, la figura de los ancestros se prolonga al presente, es una herencia familiar que se conjuga con la historia de su comunidad; los grupos sociales tienen un pasado, con tradiciones, ritos y costumbres, lo común se hace normal porque así vivieron nuestros padres, abuelos, etc. Aunque nuestra realidad actual adquiera nuevos símbolos y significados por el desarrollo y divulgación del conocimiento, no podemos deshacernos de la herencia familiar tan fácilmente. En estos términos, un sujeto no sólo se fractura en su interior por su ruptura con la naturaleza, o por la normatividad que regula el cuerpo social, sino que sus órganos y emociones se conjugan con su memoria familiar: somos los intentos de un proyecto de nación, de una sociedad moderna, y de un deber ser humano cuya concreción está en nuestros parientes cercanos.

Articulados por esta condicionalidad, el individuo hace su vida, conoce a otros y se vincula afectivamente, el problema es lo que se comparte: reclamos, resentimientos, inseguridad, miedos, odios, deseos, pesares, angustias, tristeza, alegrías, etc. Un sujeto que no conoce su memoria familiar y social no puede ver más allá de los estilos de vida que se cultivan en su casa, aunque se le permita quejarse y sienta que no encaja en ellos, él no puede dirigir su mirada hacia sus pies y mirar donde está parado, no puede ubicarse y liberarse del tiempo y espacio que le ha tocado vivir, no porque no quiera sino porque no puede hacerlo, está atrapado porque lo que se dice es *la* realidad. Así se crece y se comparte la vida, dormido y perdido, se carga con lo inconcluso, las frustraciones, los deseos no cumplidos, se exalta las emociones, y se hacen preguntas que la razón no puede responder.

De ahí que el sujeto sea fruto de su familia. La familia es un espacio que se nutre con sentimientos, emociones y actitudes, lo que establece una identificación con los padres a y través de un vínculo afectivo. Los padres son sujetos que cargan con la imagen paterna y materna socialmente construida, es un discurso social que define el deber ser de los padres, ante este modelo, los individuos tiene que responder ante lo que se dice se debe ser un padre. Así, un sujeto que decide formar una familia, elabora su proceso personal dejando cosas sin resolver, cargan en sus hombros la historia personal no deseada: remordimientos, reclamos, excesos, suspiros, y el hubiera porque sus padres no fueron lo que la sociedad y él esperaban.

En este sentido, un sujeto que nace no sólo enfrenta su tiempo que le toca vivir y su historia social, ni siquiera su alejamiento con la naturaleza, sino ha de habérselas con los deseos de los otros, esto es, papá y mamá están en nuestra memoria corporal. Nuestros

padres no escapan a esta premisa. No quieren ser sus padres, pero lo son. Sus padres se han hecho carne en ellos, son parte de su memoria corporal, esto es, se aprende a ser padre según el modelo que nos tocó en casa. Papá y mamá expresan estilos de vida diversos, sus maneras de sentir, pensar y actuar buscan compartir este espacio, hacer la vida juntos, pero no se han resuelto cosas, no lograr ver que son una prolongación de los otros, y no son ellos. En estas condiciones la vida se comparte entre deseos, confrontaciones, dominio, abusos, seducciones, etc., el proyecto de vida se diluye, el sujeto se frustra y busca fastidiar a los otros, porque él sufre y no puede permitir que los otros no sufran. Se construye una doble actitud y moral, se crea un personaje de la vida social que nos haga encontrarle sentido a esta vida, construimos ilusiones, aunque en nuestra intimidad suframos.

En estos vericuetos familiares, se exaltan las emociones, el sujeto establece un vínculo con el personaje que domina su espacio familiar, esto es, el sujeto suele, comúnmente, vincularse e identificarse sólo con uno de sus padres y rechazar al otro. Claro, no se excluye la opción de que los hermanos pueden desplazar las imágenes paternas, para esto se necesita que ellos no sólo estén en desacuerdo con la cotidianidad de la trama familiar, sino que no hagan lo mismo que sus padres. Sin embargo, los hijos no dejan de ser los deseos de sus padres, por no decir que son sus frustraciones, esto no quiere decir, que sólo papá o mamá estén en nuestra memoria, somos prolongaciones de ambos, el punto es observar como se conjugan y dominan nuestra condición.

La implicación para nuestro proceso corporal es importante, si un personaje fuerte o débil domina el espacio familiar, no sólo estamos hablando de personalidades distintas, es más profundo, ambas son expresiones de la articulación interna de sus respectivos cuerpos. Cualquier sujeto, en este caso, nuestros padres, puede verse dominado por un órgano y una emoción, mamá o papá puede vivir siendo más hígado o más pulmón, más corazón o más riñón, lo que lo hace moverse y actuar con cierta actitud. Los hijos la asimilan, no sólo dejan de ser ellos, sino que se convierte en la prolongación de sus padres, aún más, si una emoción domina a papá o mamá, esto sugiere que la misma emoción se exalta en los hijos, por eso decimos “se enoja como su papá”, “se ríe como su mamá”.

Y no sólo eso, los cuidados de nuestro cuerpo, sus usos y sus vivencias se articulan mediados por la vinculación con los padres. No es gratuito que los hijos asuman los dedos de sus padres y los hagan suyos. El problema surge porque desde el interior del sujeto brota un sentimiento. Sus padres, al igual que él, son fruto de un tiempo, y de

otros sujetos, los abuelos. Eso no da una individualidad, sino una prolongación. Uno es la prolongación de sus padres, pero suele desearse no ser como ellos. Hay un desfase, además, tenemos un cuerpo humano lleno de deseos, y éstos no permiten ver más allá, frenan el desarrollo personal.

La actitud de los padres se aprende a través de ritos y costumbres que articulan la vida en familia, éstos se derivan de su apropiación de la vida social, esto quiere decir, que nuestras relaciones con los diversos personajes de la familia están mediadas por presupuestos de lo que debe ser la vida según la entiende nuestros padres. Así, ellos son las opciones de una vida que creemos son las únicas, y eso complica la existencia, porque no vemos opciones para escapar de la herencia familiar: se parece al papá, a la mamá, al abuelo, a la abuela, etc. No somos nosotros. Es indudable, nuestro cuerpo se llena con apegos y deseos porque se establecen vínculos afectivos entre los sujetos que integran un grupo social; el sujeto se ubica en un tiempo y espacio vivencial, es su lugar y tiempo, desde ahí mira lo que le ha tocado vivir; puede gustarle o no, pero lo asume. Se crean expectativas, una imagen social nos cruza, nuestros padres crean un deber ser de sus hijos, los cuales se estructuran de acuerdo a los deseos y frustraciones de los padres en relación a lo que ven en los hijos. El problema es que las imágenes distorsionan la identidad personal, y eso no corresponde con el nivel de desarrollo en los sujetos.¹²²

El ego suele inflarse o desinflarse, se otorgan roles, actividades, y poder, pero suele suceder que nuestro cuerpo está en otro nivel de desarrollo que ha rebasado esas expectativas, o en el peor de los casos, aún nos las haya alcanzado. La presión familiar y social desgasta los órganos y las emociones se exaltan, nuestro cuerpo se alimenta de reclamos y resentimientos. Nuestra existencia se complica porque no podemos ser ciegos a actitudes y acciones que se nos hacen injustas, que no checan con nuestros sentimientos. El sujeto está parado en una disyuntiva, su cuerpo le dice que no es correcto lo que vive, pero su espacio familiar no le deja ver más allá de lo cotidiano.

Cuando establecemos un vínculo afectivo, una actitud ante la vida se alimenta en nuestro cuerpo. Un hombre recio nos habla de una actitud defensiva, podemos imaginar que su vida no fue fácil; una mujer mártir nos habla de una actitud de sumisión, podemos imaginarnos que su vida personal no fue alimentada, fue entrega a los otros. Podemos sugerir que el padre es más hígado y la madre más pulmón. Supongamos que

¹²² En nuestra sociedad mexicana un hombre no debe llorar, es el que mantiene a la familia, por el contrario, una mujer es dejada, y sólo debe dedicarse al hogar.

ambos sujetos se casan y tienen un hijo que nace en invierno, el niño se identifica con su madre y no se comunica con su padre, le teme. Al indagar sobre sus padecimientos orgánicos encontramos que suele sufrir de infecciones en garganta recurrentes, y en su adolescencia enfrente un serio problema de acné. Encontramos en él desconfianza e inseguridad, no se defiende y acata lo que se le dice y hace, no expresa lo que siente, pero suele conseguir lo que quiere al crear un sentimiento en el otro de pena.

Una primera aproximación nos dice que el sujeto expresa sus problemas en garganta y piel, y si miramos más allá, puede que los órganos dominantes sean hígado y riñón. Al vincularse afectivamente con la madre, el sujeto asumió su actitud de sumisión porque el órgano dominado en el espacio familiar es pulmón, mientras el dominante es hígado. Así tenemos que una actitud se hereda o deposita en un órgano, que se vive en desventaja ante los otros, y no por cuestión simbólica solamente, sino como parte de su unidad corporal, de ahí que el sujeto crea que su sentimiento de inferioridad e inseguridad sea parte o esencia de su personalidad. Un tratamiento alópata puede atacar el síntoma, suministrar antibióticos para la infección en garganta, e incluso, extraer las amígdalas, y para el problema de acné puede cambiar dieta y aplicar un tratamiento facial. El problema es que la actitud no cambia: su cuerpo se sigue moviendo desde una condicionalidad.

Si el reclamo no es con la madre, el sujeto puede demandar un acercamiento con su padre. La dureza rompió la relación padre-hijo porque un modelo social paterno la recorre; hay una demanda social, pero los sujetos son humanos y tienen sus propios problemas que no han resuelto, y así no se puede satisfacer demandas creadas por un grupo social. En esta condición al padre se le otorga una significación peculiar, su imagen se distorsiona y adquiere ciertos significados matizados por resentimientos y reclamos. El sujeto se apropia de esa imagen y no quiere ser como él porque es injusto y duro, se le reniega y se le odia. La madre se representa como la víctima y más débil, el hijo adquiere esa actitud, se agacha y no se defiende, se cree inferior y se desestima, confunde su identidad, se ve como la madre, desvalida y frágil, aunque lo que hace no es coherente con su representación.

El síntoma, entonces expresa y adquiere una simbolización, se vuelve un círculo donde el sujeto queda enganchado, al enfermarse cotidianamente de la garganta, se ve incapacitado, es débil porque un resfriado lo tira en la cama, y su imperfección facial distorsiona su auto imagen. Una creencia se justifica con los síntomas orgánicos y los pensamientos que descalifican. Aunque, hasta aquí sólo se ha alcanzado la significación

del síntoma por parte del sujeto, esto es, como se representa y vive su padecimiento. El sujeto puede parecer más pulmón y expresar su falta de credibilidad en la piel, y aunque la imagen paterna estructure la personalidad de cierta manera, el sujeto elaboró un sentimiento de temor, lo que expresa el dominio del miedo, en términos de la relación madre-hijo entre órganos, el órgano hijo se está revelando contra la madre, esto es, el sujeto crea un rechazo contra esa actitud de sometimiento porque no quiere ser así, aunque lo sea. El sujeto no se acepta, pero el sujeto no puede ir más allá porque no tiene opciones en casa ni en la sociedad donde la ha tocado vivir. El miedo condiciona su proceso corporal, pulmón e hígado sólo son las expresiones de su miedo a vivir, y de un discurso que se le instituye y le sirve de pretexto para no comprometerse para con la vida.

Entonces, para entender el proceso psicósomático, debemos dirigirnos a la comprensión del tiempo que les tocó vivir a los individuos, eso da otra lectura, comprender sus historias abre la puerta para no cargar con resentimientos ni reclamos, deshacerse de odios y mirar encima de ellos las imágenes sociales y morales que los recorren y atrapan, porque en las historias familiares y personales encontramos cómo un individuo hace frente al tiempo y espacio que le tocó vivir con su cuerpo; un día la memoria corporal brota porque las respuestas que el individuo elaboró al apropiarse de su vida no son suficientes, y esto hace que él abra el principio que permitió la apertura del cuerpo humano: el cuidado de la unidad.

La respuesta corporal: de cómo las emociones, los apegos, los deseos, las ilusiones, el ego y los órganos elaboran un padecimiento crónico y degenerativo

La vida es un movimiento interior y nuestro cuerpo es el único espacio que nos permite cultivarla. El movimiento interno puede ser espontáneo, lento, rápido, suave, fuerte, silencioso, superficial, profundo, retorcerse, hacerse nudo, o ir contracorriente. Su lenguaje lo vemos en el color de la piel, el semblante del rostro, el brillo de los ojos, el tono de voz, la postura corporal, y el pulso.

Observando la transformación y el movimiento, se puede descubrir los secretos de la naturaleza a fin de conocer los aspectos esenciales de la diagnosis (que son el Yin y el Yang), pero para conocer los aspectos esenciales de la diagnosis, se deberá empezar por los colores y los pulsos.¹²³

¹²³ *Su Wen*. Primera Parte, p, 101.

La vida tiene un pulso. Los pulsos son distintos porque nos expresan el movimiento del qi y nos indican los tiempos de actividad entre órganos y emociones. Un desfase en los ritmos de los pulsos nos indican una alteración en los tiempos de actividad corporal, expresando una ruptura en nuestro interior porque un órgano y/o emoción están dominando y haciendo de las suyas, creando una condicionalidad que establece otro movimiento, otro pulso, otro ritmo: nuestro cuerpo vive en otro tiempo.

Imaginemos que nuestro cuerpo está cambiando en un ritmo suave y profundo, de repente, se presenta una fluctuación rápida y fuerte, nuestro cuerpo está obligado a responder. Lo importante para nosotros es su respuesta. El ritmo sereno es trastocado por un ataque violento, nuestro cuerpo responde alterando su ritmo, se trata de mover al ritmo de la fluctuación, para ello, necesita reelaborar las conexiones entre órganos y emociones; si el desfase se hace una condicionalidad, las emociones pueden exaltarse y desgastar la energía de los órganos, entonces nuestra vida se mueven en otros tiempos. Esta respuesta se hace común entre nosotros, aunque no por eso es la única.

Hay otra respuesta, al ser trastocado por la onda de energía, nuestro cuerpo puede dejar que la fluctuación pase, sin la necesidad de alterar su ritmo, justo como un arbusto que no opone resistencia ni deja arrastrarse por el viento. Para que nuestro cuerpo pueda desarrollar esta respuesta necesita romper con las condicionalidades de su época, esto es, debe despertar, liberándose de la tradición, la costumbres, las normas morales, la familia, y de los símbolos y significados que una cultura instituye: la significación de la realidad. Un cuerpo humano puede dar esta respuesta según el nivel de trabajo personal que se ha logrado: en la medida que me apropio de mi cuerpo y soy consciente del tiempo y espacio en que vivo.

No es fácil deshacerse de una condicionalidad. Supongamos un estilo de comer. Al nacer y crecer se nos hace normal consumir ciertos alimentos, nuestra dieta se compone por un alto contenido de proteínas de origen animal, productos refinados (azúcar y pastas) y grasa polisaturada. Los sabores predominantes son lo dulce, lo picante y lo salado.¹²⁴ Recordemos que cada órgano tiene un alimento singular que lo nutre porque ambos son concreciones distintas de nivel de un agente de cambio. Para nuestros órganos, hígado-vesícula biliar, corazón-intestino grueso, bazo páncreas-estómago, pulmón-intestino delgado, riñón-vejiga, los alimentos que los nutren son aquellos cuyo sabor es amargo, agrio, dulce, picante, y salado, respectivamente. Los alimentos nutren

¹²⁴ Hacemos alusión a la dieta común de nuestra sociedad mexicana.

el qi de nuestros órganos, y si hay predominio de ciertos alimentos, y ciertos sabores, es indudable que se está presentando una alteración en el pulso de algunos órganos.

Por ejemplo, el estómago es el origen de las cinco vísceras porque las nutre y es la entrada del qi de los alimentos. Si hay predominio de ciertos sabores y ciertos alimentos, es inevitable, el movimiento del estómago se desfasa, pues necesitará más tiempo para digerir estos alimentos, lo que se traduce en más consumo de energía, y aún peor, en pérdida de qi.¹²⁵ En su proceso de asimilar los nutrientes, el órgano no descansa, por el contrario, está más activo, emplea más tiempo en la digestión; el estómago necesita aumentar la cantidad de jugos gástricos para digerir el bolo alimenticio. La segregación de jugo gástrico está relacionada con la actividad de la vesícula biliar, en esta situación, se le demanda un aumento de actividad, la vesícula biliar trabaja más, aunque no todo el bolo es digerido, una porción se queda en el estómago, el alimento se convierte en calor que domina al órgano.

Se establece una condicionalidad, el estómago cambia su ph, se vuelve más ácido. La presencia de calor y un alto nivel de acidez se conjugan y laceran el tejido del estómago, lo pueden inflamar y/o ulcerar. Nuestra mirada racional nos dice que el padecimiento es unicausal, lo que quiere decir que sólo afecta al estómago. No es así para nosotros, la laceración en estómago sólo es un síntoma que demandará respuestas del pulmón y el intestino grueso (intergeneración), del riñón y la vejiga (interdominancia), y del hígado y la vesícula biliar (contradominancia), es decir, su movimiento anormal desfasa los tiempos de actividad de los otros órganos que tratan de preservar su unidad.

Mencionemos un par de rutas, grosso modo. El estómago tiene la relación órgano-madre con intestino grueso, esto sugiere que los movimientos respectivos de ambos órganos quedan fuera de tiempo, el intestino grueso debe reorganizar sus tiempos para terminar de asimilar los últimos nutrientes de los alimentos y desechar los desperdicios. El intestino grueso se enfrenta con alimentos no digeridos por el estómago, éstos puede llegar a sedimentarse en sus tejidos, acumulando desperdicios, además, se presenta una diarrea con restos de alimentos, y la fibra intestinal se deteriora; un síntoma puede ser un colón irritable, estreñimiento, incluso, una úlcera. El desfase puede ir en otra dirección y alcanzar a la vesícula biliar. El estómago es dominado por la vesícula biliar. Se puede producir una segregación anormal de bilis que puede dañar el tejido del estómago, la acumulación de alimento no digerido en estómago provoca calor, éste

¹²⁵ Un órgano tiene dos clases de qi: el adquirido a través de los alimentos, y el esencial de cada órgano. Para el caso del estómago hay una pérdida, primero del qi adquirido, y después del qi esencial.

altera la mucosa del estómago, produciendo una inflamación, y si tenemos que el ácido segregado por la bilis es más agresivo, se puede presentar una gastritis, que puede complicarse hasta convertirse en una úlcera, o pero, un cáncer.

Así, el proceso de un padecimiento es más complejo, hay diversas rutas de enlace que se establecen entre los órganos según sus relaciones, siguiendo el ejemplo, que un padecimiento puede expresarse en el estómago, pero eso no es prueba necesaria ni suficiente para concluir que tratando el estómago y su síntoma se cure nuestro cuerpo. Un síntoma puede crearse en otro órgano y no expresarse en él. En nuestro ejemplo, el padecimiento se expresa en estómago, no obstante, el desequilibrio puede encontrarse, en el intestino grueso (hijo daña a la madre), en la vesícula biliar, (el órgano dominante), en la vejiga (órgano dominado), en el corazón (la madre daña al hijo). Supongamos que el desequilibrio está en hígado, su ruta puede ser: corazón, pulmón y riñón.

Sin embargo, hasta aquí sólo hemos hablado de un padecimiento cuya condicionalidad está impuesta por una dieta no adecuada, pero un estilo de comer no es una condición suficiente para desarrollar un padecimiento. Conocemos sujeto cuya dieta es vegetariana y presentan padecimientos similares. La conclusión es contundente: el sólo cambio de alimentos no soluciona el padecimiento. Digámoslo de otra manera. Si todos nosotros comemos similares clases de alimentos, por qué padecemos enfermedades distintas.¹²⁶

Nosotros creemos que la elección es responsabilidad del sujeto: nosotros elegimos nuestro padecimiento. Seamos claros, nadie desea enfermarse. No obstante, nuestra actitud y estilo de vida elaboran un padecimiento, de ahí que nos atrevemos a decir que cada sujeto elige cómo morir. Hemos mencionado que un estilo de vida no se elige, sino que se asume, pero se elige no hacer nada, por eso el sujeto es responsable de su manera de vivir. La elección de un padecimiento es fruto de lo que se cultiva en nuestra familia, crecemos con apegos, deseos, ilusiones, miedos, rechazo, resentimientos, odios, remordimientos, un estilos de vivir y sentir que hacemos propios; esta condición humana se llevará hacia algún órgano, haciéndolo trabajar demasiado lo que degastará su qi: el cuerpo humano se morirá en partes.

¹²⁶ La respuesta puede apelar a la genética. Claro, nuestro cuerpo contiene en sus genes diversas enfermedades, pero el problema sólo se rodea, porque la pregunta es la misma, aunque formulada de manera distinta, a saber, porque algunos sujetos abren ciertos códigos genéticos y otros no, y no hablamos de sujetos de distintas familias, sino sujetos con la misma herencia genética.

Nuestra época es de las emociones, una emoción se hace un nudo ciego al interior de nuestro cuerpo porque no la dejamos, no viaja libremente, se atora. Es un proceso no consciente, aunque el sujeto lo elige. El sujeto asume un estilo de vida del que no puede salir fácilmente, para dejarla necesita abrir su memoria corporal, hacerse consciente de su vida, y eso suele incomodarlo, es desagradable, e implica demasiado sufrimiento. En otras palabras. El sujeto siente y vive su realidad, pero no se logra ver más allá de las formas de vida que imponen su espacio y tiempo inmediato; el problema surge porque nuestro proceso es espontáneo, por tanto, se resiste para no dejarse atrapar por una idea, órgano y/o emoción, aunque lo ignoremos, nuestro trabajo interior nos sensibiliza de nuestra condición: hay una crisis existencial.

Nosotros podemos ignorar los mensajes de nuestro cuerpo apelando a una explicación racional y buscando el camino correcto más allá del cuerpo humano, sin embargo, las respuestas no se encuentran afuera: el encuentro es en nuestro cuerpo. El movimiento sutil de una emoción es suficiente para abrir nuestra memoria corporal, y hacernos conscientes del nivel de desarrollo que hemos logrado y lo que estamos haciendo con nuestra vida, esto nos pone ante una elección: enfrentarlo o ignorarlo, seguir siendo los mismos.

Para terminar. Nuestro cuerpo es un documento vivo de la vida personal y social del sujeto en una época, su explicación es contextual. En nuestro cuerpo encontramos los usos sociales y epistémicos de un grupo humano, es decir, las maneras correctas que un grupo establece para expresar emociones y sentimientos, emprender acciones y conducirse por la vida social, esto nutre el sentido otorgado a nuestras vivencias: es nuestro mundo de significados personales. Por tanto, la expresión de una cultura no es mediante la educación del intelecto, ajena corporalmente, antes bien, es más íntima, una idea de la realidad que se prolonga y adquiere nuevos matices desde nuestro interior, confluye y se mueve por los genes y el tejido sanguíneo: por eso se hace común a nuestros ojos.

No tratamos de entender por qué los otros se comportan de cierta manera y tienen cierta actitud, nos enganchamos, asfixiados en lo sentimental nos movemos en un mundo de sufrimiento, la vida se somete a lo que pensamos, intentamos sentir para decir que estamos vivos, y deseamos cada vez más para llenar el vacío interior. Nunca nos fijamos en lo que se hace. Vivimos la vida con los otros según lo que se dice es la vida, y desde ahí nos apropiamos de nuestro cuerpo, pero las sensaciones y las emociones son una vida que pasa desapercibida para la mayoría de los sujetos, y en un momento nos

atrapa y enreda con sus ilusiones y juegos, y somos la emoción en nosotros, y no nosotros en la emoción. Sin lugar da donde ir, pues la cura se busca en la racionalidad que no puede abrir un dialogo con lo corporal, pues las palabras elaboran un discurso que no llega al cuerpo humano.

Los budistas suelen decir que las personas están dormidas. El cuerpo humano se encuentra enredado en la trama de la vida al apropiarse mediado por símbolos y significados que interpretamos según una subjetividad, por eso un pensamiento no nos libera de las condicionalidades, sólo nos movemos en la cabeza y esto crea una ilusión, ser otros sin haber trabajado con nuestro cuerpo. Al mover nuestro interior encontramos la consigna de valorar y respetar la vida, y sólo la podemos defender según el nivel de conciencia que los sujetos tengamos del cuerpo humano. Es justo aquí donde una opción se abre. En la medida en que el sujeto despierte y se apropie de su cuerpo, podrá acomodar sus pensamientos, sus emociones, y sus órganos, dándoles su lugar y su tiempo, esto permitirá ver más allá de lo que una significación corporal y un discurso epistemológico instituye y concreta en los individuos con los que se establecen vínculos afectivos. Debemos regresar a casa, a nuestro cuerpo, entonces se dice que estamos en el camino. Y eso es sólo el comienzo, porque aún falta andarlo.

CONCLUSIÓN. DIVERGENCIAS EXPLICATIVAS

El conocimiento del cuerpo humano no sólo se expresa en los discursos explicativos, sino que se prolonga en la cotidianidad, se hace símbolo y carne, articulando el sentido de lo que vivimos y sentimos; se hace una práctica común que se aprende en usos corporales compartidos por los sujetos en un tiempo y un espacio. Siendo así, un cuerpo humano no sólo es fruto de un proceso orgánico, la actividad de un órgano se altera mediada por la memoria social de una comunidad, esta memoria es fruto de la manera en que el sujeto se apropia de su cuerpo mediado por la significación de lo corporal que predomina en el cuerpo social en donde le ha tocado vivir. En esta lógica, nuestro cuerpo es factible de construirse. El proceso es complejo. Una manera de conocer define un discurso explicativo y un estilo de vida que cultivan un movimiento interior en nuestro cuerpo, si la significación de lo corporal no es adecuada puede crearse una condicionalidad que se instala y se hace común, se instituye otra memoria corporal, éste sólo conoce su cuerpo desde lo que se dice y se hace en lo académico y lo ordinario, sin ver más allá de lo que le dicta la época y la geografía inmediata.

Desde esta arista tratamos de entender las divergencias explicativas de lo corporal, el modelo cartesiano y el modelo de la acupuntura nos muestran dos procesos de significación corporal que nos dan distintos procesos de apropiación del cuerpo humano, de ahí que sea un documento vivo dónde encontramos diversas maneras de conocer y cómo debe conocerse.¹ Al mostrar las divergencias explicativas de lo corporal no intentamos seguir una postura relativista que justifique cualquier uso que se le de a nuestro cuerpo, esto no es una solución, desde luego. Nos interesa proponer un modelo de conocimiento que nos permita dar cuenta de un proceso corporal que demanda una

¹ Todo conocimiento se hace desde algún lugar, un marco de referencia que nos permite definir qué conocer y cómo conocerlo. Parafraseando a Hanson en *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento*, dos sujetos pueden observar el mismo objeto y no verlo de la misma manera. En palabras de Shigehisa Kuriyama en *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*: “las preconcepciones teóricas moldearon y fueron moldeadas inmediatamente por los contornos de la sensación háptica. Ésta es la lección primordial que pretendo destacar: cuando estudiamos las concepciones del cuerpo, no sólo examinamos construcciones en la mente, sino también en los sentidos”. La diferencia se encuentra en qué y cómo pensamos, y qué y cómo sentimos. Podemos argumentar y decir que se trata de un problema conceptual, afirmando que los taoístas y médicos chinos empleaban categorías conceptuales que apelan a sus sensaciones, lo que las hace oscuras y falsas, pues su pensamiento estaba aún sumergido en una ilusión sensorial. Si nosotros intentáramos defender el modelo de conocimiento de la acupuntura deberíamos discutir cuestiones de objetividad, fiabilidad, certeza, ente otras más. Sin duda llegaríamos a un callejón sin salida porque tendríamos que definir el punto desde dónde evaluamos las diversas posturas; si el punto de referencia es bajo los criterios de un modelo de conocimiento racional, tenemos un problema, pues parece que la discusión está perdida, y la estrategia debe dirigirse hacia otro lado, esto es, quizás debamos discutir por qué se considera que los criterios racionales son el único camino para alcanzar un conocimiento fiable de la realidad y de nuestro cuerpo.

alternativa explicativa y de intervención, hablamos del proceso psicossomático. La premisa es simple: un modelo de conocimiento debe permitirnos vivir una vida digna.

Descartes nos propone conocer el cuerpo humano desde una fragmentación corporal. El argumento que ofrece es epistemológico. Un conocimiento cierto está dado por una percepción clara y distinta, la mente es lo único que cumple este criterio, pues entre los cuerpos y la mente median sensaciones oscuras y confusas; si nuestras sensaciones no son claras, tenemos un umbral de duda, las sensaciones pueden no referirnos a nada real, ser una ilusión y/o alucinación, pues carecen de objeto externo, o lo desfiguran. Si buscamos certeza en el conocimiento de los cuerpos debemos pensarlos como extensión, por tanto, lo corpóreo debe explicarse apelando a la noción de movimiento, entendida ésta como locomoción.

La primera consecuencia que encontramos en este planteamiento es un hueco explicativo. El argumento epistemológico de la distinción mente-cuerpo prepara el terreno para una fractura explicativa que parte de un nivel conceptual y se prolonga a un nivel empírico. Las ideas distintas de mente y cuerpo dirigen la búsqueda de evidencia empírica según sus respectivos contenidos conceptuales, así, cualquier explicación de lo mental debe elaborarse en términos intencionales, mientras el cuerpo puede explicarse desde la causalidad. Los procesos orgánicos quedan sujetos a leyes de la física, en la lógica de la casualidad inmediata, y sólo pueden conocerse desde fuera; en los procesos mentales el acceso es a partir de un análisis subjetivo y el uso de una analogía: toda mente posee una estructura y proceso racional.

De esto, toda explicación de un suceso humano que involucre mente-cuerpo demanda una doble elaboración. No sólo tenemos un problema al presentar dos explicaciones, una en términos mentales y otra en términos orgánicos, sino cómo las unimos, pues una vez entendido el cuerpo humano desde el mecanicismo, sólo se pueden establecer una correlación o una reducción psicofísica si intentamos unir la explicación. Por ejemplo, al estudiar el lenguaje, nos encontramos con la falta de evidencia empírica para sostener una explicación mecanicista de su adquisición, podemos decir que el cerebro, cuya especialización es compleja, tiene una limitada cantidad de movimiento y que el ambiente no suministra la suficiente información, viéndonos en la necesidad de invocar una agencia intencional. No obstante, si la estimulación sensorial, la conducta verbal, y el procesamiento de información cerebral no son suficientes para explicar la variedad semántica de nuestras palabras, en dónde y cómo se une la intencionalidad de lo mental.

Aquí el reduccionismo parece vedado, quedándonos solo un correlato entre sucesos mentales y sucesos orgánicos.

El error del modelo cartesiano ha sido entender lo corporal sólo desde la fisiología. Seamos más explícitos. Podemos afirmar que con Descartes se establece un modelo de conocimiento que propone una explicación bio-física del cuerpo humano, los procesos orgánicos son entendidos desde su estructura y función local; la formación del feto, el desarrollo y crecimiento del cuerpo, según nuestro autor, puede explicarse empleando la noción de movimiento, pues todo proceso orgánico sólo es una diferenciación de elementos biofísicos de acuerdo con el tamaño y la velocidad de los corpúsculos. Una vez formados los espíritus, la sangre y los líquidos, los nervios, las arterias, los huesos y los músculos, el desarrollo o crecimiento de éstos, son sólo un aumento de cantidad de materia, y no un cambio de cualidad.

Ahora, si la explicación sólo es una cuestión de cambio de posición e interacción entre corpúsculos, los procesos corporales se entienden desde una causalidad inmediata y local.² La lógica de la causalidad nos hace buscar la explicación en una interacción entre corpúsculos de materia, los choques entre partículas son próximos en tiempo y espacio, no podemos ubicar una interacción a distancia. Si los impactos deben seguirse próximos espacial y temporalmente, se sigue que los efectos son consecuencia directa de las causas, lo que nos da una relación lineal uno-uno.

En el cuerpo humano, la localidad reduce la búsqueda de la disfunción en una zona corporal, esto es, identificamos una causa específica y la relacionamos con un efecto específico, así, sólo es necesario cortar la cadena causal para evitar el efecto. Claro, si estamos hablando de una cadena causal, no hay nada que nos impida remontarnos hacia el inicio de la cadena, pero la lógica de localidad es simple, no importa que haya sucedido antes, si rompemos la cadena en un punto próximo, las consecuencias se evitan, dado que la línea sigue un sólo curso, hacia delante, nunca en sentido recíproco y/o circular. En otras palabras, en la lógica del mecanicismo cartesiano A produce un efecto en B, y B produce un efecto en C, pero nunca hay reciprocidad causal, esto es, B produciendo un efecto en A, y ni siquiera circularidad, es decir, C produciendo un efecto en B, B un efecto en A, y A un efecto en C.

² Este modelo cartesiano para explicar los procesos orgánicos encontrará cauce en las propuestas materialista del S. XVIII, con La Mettrie, culminando con la propuesta del positivismo en el S. XIX con Comte. En nuestros días, el planteamiento cartesiano seguirá vigente en la manera de sentirlo, vivirlo y usarlo en la cotidianidad.

Siendo el cuerpo humano fruto de la evolución biológica, mientras la vida subjetiva se encuentra en un ego desencarnado que observa su cotidianidad y elabora un mundo de significados. Esta propuesta explicativa no nos permite entender que el cuerpo humano puede estar cruzado por un proceso de significación que nos hace vivirlo y sentirlo desde la analogía cuerpo-máquina, se nos escapa de la explicación el proceso histórico-social de lo corporal. Seamos más explícitos. Si en la cotidianidad nuestro cuerpo sólo es un artefacto natural explicado según sus mecanismos fisiológicos, entonces, un padecimiento orgánico es el resultado de la historia causal del organismo, entendido a partir de un deterioro orgánico, endógeno o exógeno, cuyo tratamiento es dado por un arreglo orgánico y/o el desencadenamiento de reacciones fisiológicas, ambos externos al cuerpo humano, lo que excluye cualquier tipo de agencia mental.

Aunque eso no es todo. La significación mecanicista de lo corporal no sólo separa las explicaciones de lo mental y lo orgánico, sino que deja fuera lo emocional que sin duda puede alterar el movimiento interno de los órganos. Veamos. Los procesos subjetivos de la mente pueden tener una relación oscura con los procesos orgánicos, podemos describir sus correlatos, sin embargo, lo emocional parece evadir esta solución, esto es, las emociones son un proceso corporal que tiene un valor explicativo que ha sido ignorado. Con Descartes, las pasiones, llamadas así por él, encuentran dos explicaciones distintas, por un lado, las pasiones son agitaciones en el cerebro causadas por el movimiento de los espíritus animales, por el otro, las pasiones son sentidas por la mente, en estos términos, una pasión sólo puede sentirse en una mente que la padece. La solución es una reducción de lo emocional.

Una línea explicativa se dirige al proceso neurofisiológico de las emociones, intenta inspeccionar en ciertas zonas del cerebro —a decir de la neurobiología, al sistema límbico— en relación con la segregación hormonal en el tejido sanguíneo, de esto, podemos decir que una emoción es un cambio de tipo fisiológico y bioquímico correlacionado con un estado y zona del cerebro. La otra línea explicativa se ubica en la intencionalidad de los contenidos mentales asociados con las emociones, pues si una sensación puede racionalizarse, es factible que podamos aprender a controlarla para comportarnos de una manera racional ante situaciones riesgo, o nos enfrenta a un estado cognitivo que nos permite darle significado a nuestras vivencias. Esto último puede tener raíces en el programa moral de las pasiones en Descartes que encuentra eco en las

propuestas explicativas de la psicología cognitiva, las psicologías fenomenológicas y existenciales, e incluso en algunos desarrollos psicoanalíticos.³

En conclusión, desde el modelo cartesiano no podemos cambiar la ruta de elaboración de un padecimiento crónico y degenerativo, ni siquiera entender cómo una emoción puede alterar la función y estructura de los órganos, al carecer de relevancia explicativa. Digámoslo de otra manera. El proceso intersubjetivo de la mente puede tener consecuencias en los órganos, pero no es claro cómo podemos estudiar este proceso, esto no sólo es un problema teórico, sino de intervención, aún más, si la emoción no ha sido contemplada como término explicativo y de intervención no podemos tener tratamientos adecuados para revertir y detener padecimientos que involucran este proceso corporal.

Un intento para salvar el modelo cartesiano es apelar a la interdisciplinariedad. Así, un padecimiento psicósomático puede tratarse con un conjunto de profesionales de la salud que resuelven los problemas específicos que les toca curar. El problema, creemos, no se resuelve, se complica, porque la unidad del cuerpo humano se pierde, lo humano se pierde y diluye en su discurso y propuesta de intervención, se ataca sólo el síntoma, y se le trata de ubicar en el rompecabezas corporal, pero a veces las piezas no encajan, y el padecimiento crónico y degenerativo se reduce a una de sus partes corporales.⁴

Necesitamos conocer el cuerpo humano desde otro modelo de conocimiento, pero no sólo se trata de cambiar qué se conoce sino cómo se conoce. La discusión Harvey-Descartes en relación con la circulación de la sangre y el movimiento del corazón sólo versaba en qué se conoce. Veamos. Nuestros autores observaban al corazón contraerse y

³ Para los filósofos de la mente se presenta el problema de los qualia, mientras las propuestas de salud fenomenológicas insisten en estudiar la vivencia subjetiva de lo emocional.

⁴ El problema no es de las propuestas explicativas y de intervención, ni siquiera de los profesionales de la salud, pues hay propuestas médicas que están en contra de la analogía cuerpo-máquina cartesiana. No obstante, nuestro trabajo puede evidenciar que, incluso estas terapias alternativas, pueden moverse en el modelo de conocimiento que establece nuestro autor, el problema no es de tipo explicativo ni de intervención solamente, es una cuestión de qué conocemos y cómo conocemos. En el análisis podemos decir que hay demasiadas partículas que interaccionan unas con otras; incluso podemos decir que debemos analizar los grupos de partículas y como se da su interacción, y concluir que la manera de interrelacionarse dará un efecto específico. Por ejemplo, A, B, C, producen un efecto X, esto es, para que se de X necesitamos A, B, C, en ese orden, pero si tenemos A, C, B, es posible que se de Y. Entonces, necesitamos identificar cómo se agrupan las partículas para esperar un efecto u otro. Sin embargo, en el esquema lo que interesa es cómo se agrupa las partículas, si esto es así, podemos reducir la relación, esto es, el problema es el orden de C, entonces, cuando ésta se mueve produce un efecto específico, por tanto, la causa de Y es C cuando se ubica entre A y B. En otras palabras, el análisis sigue siendo local, porque la relación causa-efecto remite a dos partículas próximas en tiempo y espacio. La cadena causal tiene una sólo dirección, sigue siendo unilineal. Una causa tiene consecuencias en un efecto, pero el efecto no tiene consecuencias en una causa. A, B, C tienen el efecto X, D puede tener consecuencias en X, pero esto no implica un cambio en A, B, C, éstas permanecen constantes.

distenderse, mientras la sangre entraba al corazón, salía por las arterias, y regresaba por las venas. En este punto, podemos decir que su desacuerdo estriba en cómo explicaban el movimiento del corazón. Harvey sostenía que el corazón se contraía por una fuerza vital innata, mientras Descartes afirmaba que el corazón se distendía por el calor producido de la interacción entre corpúsculos, esto es, podemos afirmar que ambos autores articulaban sus propuestas explicativas desde modelos de conocimiento distintos, Harvey lo hacía desde el vitalismo, y Descartes lo hacía desde el mecanicismo.

Podemos concluir que algunos autores pueden compartir cómo conocen pero estar en desacuerdo en qué conocen, es decir, aunque tengamos usos conceptuales, prácticas de investigación, y valores intersubjetivos distintos, aún podemos partir de una misma manera de conocer. En realidad no hay una propuesta epistemológica alternativa. Harvey y Descartes oponían dos explicaciones distintas, pero su manera de conocer se situaba en un lugar común, a saber, conocían el cuerpo humano desde la racionalidad, buscaban las respuestas en otros cuerpos, y no en sus propios cuerpos. Ambos autores observaban otros cuerpos por medio de la vivisección y la disección, y de ahí contrastaban sus hipótesis explicativas.

En otras palabras, los modelos de conocimiento no sólo comprometen paradigmas que regulan la actividad de una comunidad científica ni programas de investigación que definen cierta metodología que delimitan objetos de estudio y explicaciones. Los grupos de investigación que estudian lo psicosomático pueden elaborar una significación conceptual diversa de lo corporal sólo en su cabeza, pero continúan apropiándose del cuerpo humano de la misma forma. Siguiendo con Descartes y Harvey, ellos pueden tener dos cuerpos distintos a nivel de significación conceptual, según sus respectivos paradigmas, pero pueden compartir las mismas vivencias y prácticas corporales. Si nuestro cuerpo es el vínculo que nos permite aproximarnos a la realidad, la manera de sentirlo y vivirlo es una actitud que se cultiva en él. Descartes y Harvey conocían el cuerpo humano desde una parte, la racionalidad, objetivando todo lo demás.

El modelo de la acupuntura nos presenta una noción de cuerpo humano que no parte de la observación ajena, esto es, el conocimiento de lo corporal se obtiene al desarrollar una mirada interior. La búsqueda de conocimiento parte y regresa al cuerpo humano como una unidad, lo que está adentro, está afuera en un nivel distinto de desarrollo, lo interno y lo externo son interdependientes. Así, al mirar nuestro interior podemos

conocer lo exterior, y viceversa, conocer las regularidades del planeta y del cosmos nos permite conocer el movimiento interno del cuerpo humano.

Desde la mirada interior el cuerpo humano se entiende como un espacio donde se cultiva el qi, éste logra cierta complejidad, orden y concreción, es una unidad que no rompe su continuidad. El qi cambia, es un movimiento interior que se expresa en cualidades que pueden aprehenderse a través de los sentidos y la intuición, para después ser ordenados racionalmente. Los movimientos confluyen y se conjugan, justo como una melodía, ésta no es una secuencia lineal de notas por separado, sino la expresión de una organización compleja, la melodía encuentra sentido en su unidad, desaparece si tratamos de reducirla a sus notas, análogamente, el movimiento interior es una conjugación de tiempos al interior de un espacio que preserve la vida.

En otras palabras, podemos decir que el qi crea y recrea redes de cooperación que establecen tiempos de actividad y organización según cómo se cultive la vida en el interior. Así, lo que interesa son aspectos que nos identifiquen cómo se está moviendo el qi. Lo primero que observamos es una alternancia entre yin-yang. Los sucesos presentan una oscilación entre dos aspectos, por ejemplo, lo frío y lo caliente, el fuego y el agua. Si alguno de estos aspectos está en exceso o es deficiente pueden crearse rutas de enlace anormales, alterando la armonía del espacio y llevarlo a su disolución.

En el cuerpo humano la unidad se expresa en dos aspectos, uno orgánico y otro emocional, ambos deben cultivarse en equilibrio lo que permite que el movimiento interno sea espontáneo; si un órgano se desgasta o una emoción se exalta puede presentarse un desfase temporal entre órganos y emociones, algunos trabajarán más que otros, algunas emociones no se expresarán, los pensamientos agitarán la cabeza rompiendo el contacto con nuestro alrededor, esto conducirá a un desorden corporal que demandará consumo de qi inadecuadamente. Por ejemplo, no sólo debemos cultivar la inteligencia, también debemos respirar adecuadamente para mover los pensamientos y las emociones.

Hasta aquí, tenemos un primer nivel explicativo que nos demanda observar cómo es el movimiento interior, no obstante, la explicación demanda contextualización. El qi abre un espacio, bifurcándose, al hacerlo establece un patrón de movimiento interno, éste delimita la unidad y organiza las actividades y propiedades propias del espacio. Entonces, debemos conocer los agentes de cambio que regulan el movimiento interno de un espacio específico. Para explicar los sucesos en nuestro planeta, debemos echar mano no sólo de la teoría del yin-yang, sino conjugarla con la teoría de los cinco

agentes. Los cinco agentes son categorías conceptuales y expresiones de actividad cuyas relaciones no son unicasales, ni siquiera multicausales, sino interdependientes; un agente no es ni causa ni efecto de otro, sino movimientos distintos que deben conjugarse y respetar sus respectivos tiempos de actividad, esta armonía temporal permite que el qi fluya siguiendo una continuidad. Si el tiempo de actividad de algún agente se llegase a adelantar o atrasar, estar en exceso y/o deficiencia, los demás agentes alterarán sus tiempos de tal manera que puedan deshacer este desfase y restablecer la armonía.

Hoy día denominamos este proceso como autoregulator, es decir, nuestro planeta conjuga sus tiempos de actividad y elabora respuestas internas según cómo se relacione con su alrededor. Cualquier ser vivo elabora una relación interna-externa, que puede entenderse en dos sentidos, por un lado, lo de afuera perturba lo interno, éste elabora una respuesta para mantener un equilibrio, lo que a su vez altera lo externo, estableciendo una relación de cooperación; por el otro, lo externo puede prolongarse en lo interno, y este interior puede ser una expresión de lo que sucede afuera, y al mismo tiempo, el interior puede retraerse, por decirlo de alguna manera, para preservar su unidad, desligándose de lo externo.

Si lo bajamos al cuerpo humano, encontramos que la unidad órgano-emoción es el agente de cambio que regula su movimiento interior, esto nos da dos consecuencias, la primera es que no podemos pensar por separado un órgano de una emoción, y viceversa, es un sin sentido hablar de una emoción sin referencia al órgano, la segunda es que para explicar cualquier proceso corporal es necesario encontrar cómo se interrelacionan órganos y emociones. Ahora, debemos recordar que nuestro cuerpo se encuentra viviendo en un momento y lugar específico, no podemos quedarnos sólo con el movimiento interno entre órganos y emociones, sino encontrar su conexión externa con su alrededor.

El cuerpo humano, desde esta lógica, se moverá en el interior según las condiciones geográficas en donde se encuentra. Así, nuestro cuerpo no es ajeno a los cambios que sufre la naturaleza, cualquier alteración a ésta puede demandarle la elaboración de respuestas derivadas de la relación interna-externa, esto es, una geografía con exceso de tierra, provoca un desequilibrio en el bazo-páncreas que compromete la actividad del pulmón si se trata de la primera ruta, o la actividad del riñón si es la segunda ruta, o la actividad del hígado si es la tercera ruta, a lo que éstos órganos responderán, tratando de restablecer el movimiento interno.

Además, nuestro cuerpo es un indicador que nos expresa el deterioro del planeta, en este sentido, es fruto de un proceso más complejo que la simple evolución biológica. Seamos más explícitos. El cuerpo humano elabora pensamientos acerca de la realidad que pueden encontrar concreción en acciones específicas, lo que le hacemos al planeta puede evaluarse desde la racionalidad sin tomarle demasiada importancia, pero si regresamos al cuerpo encontramos que hay una queja en su interior, una emoción se exalta o un órgano se desgasta porque el agente que le corresponde en el exterior ha desaparecido. Por ejemplo, si no hay árboles, la ira se exaltará y no sólo buscará agredir a otro sujeto, sino atentarán contra la propia vida.

Sólo falta decir que si el cuerpo humano puede elaborar distintas relaciones entre órganos y emociones, entonces cada cuerpo humano es único, pues su movimiento interior difiere según su geografía y su época, por tanto, la explicación de todo proceso corporal, aunque muestra ciertas regularidades, necesita situarse en un tiempo y espacio específico. Esto nos lleva a conocer cómo el sujeto se apropia de la condición de su tiempo, y de ahí, cómo es que se vincula con su cuerpo, es decir, lo vive, lo siente y lo mueve desde la representación corporal que el cuerpo social instituye. En otras palabras, la unidad órgano-emoción es el agente de cambio en el interior del cuerpo humano, la singularidad corporal se da en la medida en que cada sujeto mueva su unidad vital según se inserte en el entramado intersubjetivo que constituye su comunidad.

Con esta propuesta explicativa nos aproximamos al proceso psicosomático. Nosotros afirmamos que una significación inadecuada del cuerpo humano altera la unidad órgano-emoción, creando nudos ciegos en sus redes de cooperación interna que se consideran naturales; el movimiento interior se desfasa, acelerando sus tiempos de actividad, o retrasándolos, lo que provoca una pérdida de qi en algún(os) órgano(s) a muy temprana edad, conjugado con un desgaste de otros órganos al tratar de regular esta pérdida. Este proceso puede explicar un padecimiento crónico y degenerativo.

Seamos más explícitos. El modelo de conocer la vida crea una condicionalidad que rompe los ritmos y los tiempos de la unidad órgano-emoción, el orden de las relaciones se desfasa, y pueden revertirse, esto fractura el proceso de autorregulación de nuestro cuerpo, lo que provoca que los órganos alteren su actividad para satisfacer las demandas singulares de nutrientes y energía para preservar su qi, mientras las emociones viajan por el cuerpo y se instalan en una parte, haciendo de las suyas. En este caos, un cuerpo humano se ve en la necesidad de reelaborar otras relaciones entre órganos y emociones, que le permitan defender su vida, el problema surge cuando el cuerpo humano no

encuentra una respuesta adecuada, y su única opción es desarrollar un proceso corporal irreversible. Por eso decimos que un proceso psicósomático se concreta en un padecimiento crónico y degenerativo como una respuesta ante los estilos de vida de una época y geografía específica, podemos decir que es demasiada realidad para el cuerpo humano.⁵

Nuestra investigación nos sugiere que no podemos aceptar una explicación local de los procesos corporales, un padecimiento es una expresión de un proceso más complejo, esto es, una disfunción orgánica nos presenta un síntoma y signo local que puede tener diversas interpretaciones según las rutas de viaje de una emoción o el desgaste de un órgano. En este sentido, un padecimiento es fruto de una ruptura entre órganos y emociones, y su causa se encuentra en un tiempo y espacio distante, en ese momento se creó una condicionalidad que altero el movimiento interior. Lo psicósomático escapa de la cadena causal, es un proceso que viaja por una ruta, vira, regresa, se tuerce, se anuda.

Esta es la enseñanza. Nuestro cuerpo se mueve según la significación de lo corporal que se establece en el cuerpo social donde vive, por un lado, y según cómo esta significación sea apropiada por el sujeto, por el otro. Esto nos abre una opción para el proceso psicósomático, pues si somos conscientes de la significación que cruza nuestro cuerpo, podemos romper con la memoria artificial que condiciona el movimiento interior. La respuesta ante un padecimiento crónico y degenerativo se encuentra en el proceso personal del sujeto.

Me explico. Hemos afirmado que el cuerpo humano es un espacio donde se puede cultivar lo que sea. Esto quiere decir que un sujeto puede mover su interior desde lo que come, los sabores, las conductas, los deseos, las creencias, los discursos, las normas morales, lo simbólico, los apego, los recuerdo, los reclamo, el ego, las ilusiones, las frustraciones, la compasión, la humildad, el conocimiento, la ignorancia, entre otras cosas más. El sujeto puede cambiar esta memoria artificial y romper con su condicionalidad socio-histórica en la medida que deje mover libremente por su cuerpo una emoción o una idea sin poseerla, lo que permite que el qi fluya y no se detenga. Al final la solución está en las prácticas corporales que cultivan el movimiento interior.

Si un modelo de conocimiento se expresa en el único espacio que nos permite cultivar la vida, lo que está en juego no es sólo una hipótesis a la mejor explicación, sino lo que estamos haciendo con nuestro cuerpo en la cotidianidad. Dado que una

⁵ Nuestro cuerpo puede enfermarse, por un desequilibrio con la naturaleza, un ataque de viento, de frío, de humedad, por ejemplo, pero esto no tiene nada que ver con el proceso psicósomático.

manera de conocer se concreta en acciones y vivencias cotidianas, órganos y emociones se moverán mediados por esta práctica corporal. Así, podemos afirmar que el modelo cartesiano y el modelo de la acupuntura, no sólo nos dan un proceso de significación y apropiación corporal divergentes, ni siquiera diversos usos corporales, sino que ambos modelos son congruentes o no con nuestro movimiento interior, esto es, una manera de conocer el cuerpo humano puede cultivar la convivencia entre órganos y emociones, preservando o alterando sus tiempos y sus rutas. Entonces cualquier modelo de conocimiento debe permitir una vida digna expresada en una práctica corporal adecuada que cultive el qi.

En este sentido, el cuerpo humano es un punto de referencia para decidir entre un modelo u otro. Lo psicósomático nos expresa que la vida en nuestra sociedad ha perdido su valor y sentido, pues parece que se ha violentado el movimiento interior por medio de prácticas corporales que van a contracorriente, lo que lleva a morir con sufrimiento. Tenemos que reflexionar sobre el conocimiento que poseemos de lo corporal, estudiarlo desde el mecanicismo es una opción que dio resultados en el pasado, pero que hoy día ha mostrado sus límites. Se hace necesario buscar otras respuestas, aunque esto implica cambiar nuestra manera de conocerlo.

Para hacerlo, debemos ser críticos con los alcances a nivel explicativo y de intervención que proponen los estudiosos de la salud en las sociedades contemporáneas, y de ahí partir para una resignificación del cuerpo humano y sus vericuetos. En nuestro país ha comenzado la tarea, las investigaciones en el Centro de Estudios y Atención Psicológica A. C. y del Proyecto de Investigación Cuerpo en la FES Iztacala, han encontrado que un padecimiento crónico y degenerativo es la expresión de un problema emocional y espiritual que se conjuga con el desarrollo histórico de un grupo social y país. El cuerpo humano tiene otras respuestas que no hemos indagado.

BIBLIOGRAFIA

- Anstey, P. "Descartes' cardiology and its reception in English physiology" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Benítez, L. *El Mundo en René Descartes*. UNAM. México. 1993
- Benítez, L. *Descartes y el conocimiento del Mundo Natural*. Porrúa. México. 2004.
- Benítez, L. y Robles, J. (Coord.). *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. UNAM. IIF. México. 2004.
- Benítez, L. "La querrela de los principios" ensayo expuesto en el Seminario De Epistemología *Causalidad y explicación*. 2005.
- Bernard, P. *Manual del A. T. S. Psiquiátrico*. Masson. España. 1997.
- Bernard, W. *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. UNAM. México. 1995.
- Bitbol-Hespériès, A. "Cartesian physiology" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Boltanski, L. *Los usos sociales del cuerpo*. Colección Salud, Política y Sociedad. México. 1975.
- Bolton, D. y Hill, J. *Mind, Meaning, and Mental Disorder. The nature of causal explanation in psychology and psychiatry*. Oxford University Press. 1996.
- Bunge, M. y Ardila, R. *Filosofía de la psicología*. Siglo XXI. México. 2002.
- Capra, F. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama. Barcelona. 1998.
- Capra, F. *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Anagrama. Barcelona. 2003.
- Carter, R. "Descartes's bio-physics" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges J. D. Moyal. Routledge. London and New York. 1991.
- Cassirer, E. *La filosofía de la ilustración*. Fondo de Cultura Económica. México. 1997.
- Cheng, A. *Historia del pensamiento chino*. Editorial Ballaterra. España. 2002.
- Chenggu, Y. *Tratamiento de las enfermedades mentales por acupuntura y moxibustion*. Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing. China. 1992.
- Clarke, D. "The impact rules of Descartes's physics" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Cottingham, J. "Cartesian trialim" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges J. D. Moyal. Routledge. London and New York. 1991.

- Cottingham, J. "A brute to the brutes? Descartes's treatment of animals" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges Moyal. Routledge. London and New York. 1991.
- Cottingham, J. "Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science" en *The Cambridge Companion to Descartes*. Editado por John Cottingham. Cambridge University Press. USA. 1992.
- Cottingham, J. *Descartes*. UNAM. FFyL. México. 1995.
- Damasio, A. *El Error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica. Barcelona. 2001.
- Des Chene, D. "Life and health in Cartesian natural philosophy" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Descartes, R. *Discurso del Método*. Publicado por RBA Coleccionables. Barcelona. 2002.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara. México. 1977.
- Descartes, R. *Principio de la Filosofía*. Publicada por RBA Coleccionables. Barcelona. 2002.
- Descartes, R. *El Tratado del Hombre*. Publicada por RBA Coleccionables. Barcelona. 2002.
- Descartes, R. *Las Pasiones del Alma*. Publicada por RBA Coleccionables. Barcelona. 2002.
- Descartes, R. *El Mundo o Tratado de al Luz*. Anthropos Editorial. Madrid. 1989.
- Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture*. Oxford University Press. 1961.
- Fernández, A. *Psiquiatría*. McGraw-Hill. España. 1995.
- Fóti, V. "Descartes' intellectual and corporeal memories" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Fridman, H. *El cerebro móvil, de la inmunidad al sistema inmune*. Fondo de Cultura Económica. México. 1997.
- Fung, Yu-lan. *A history of chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press. 1952-1999.

- Gabey, A. "New doctrines of motion" en *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. Vol. I. Editado por Daniel Garber y Machael Ayers. Cambridge University Press. USA. 1998.
- Gabey, A. "Descartes's physics and Descartes's mechanics: chicken and egg?" en *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Editado por Stephen Voss. Oxford University Press. 1993.
- Gaukroger, S. "The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes" en *Descartes's Natural Philoshopy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Gaukroger, S. "The foundational role of hydrostatics and statics in Descartes's natural philosophy" en *Descartes's Natural Philoshopy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Garber, D., Henry, J., Joy, L., y Gabey, A. "New doctrines of body and its powers, place, and space" en *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. Editado por Daniel Garber y Machael Ayers. Cambridge University Press. USA. 1998.
- García, C. L., 2005a, "El concepto de lo innato en la psicología evolucionista", en *Diánoia*, Vol. 50, No. 54.
- Godman, A. *Las bases farmacológicas de la terapéutica*. Médica Panamericana. México. 1991.
- Grene, M. "The heart and blood: Descartes, Plemp, and Harvey" en *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Editado por Stephen Voss. Oxford University Press. 1993.
- Hanson, N. R. *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Alianza Editorial. México. 1977.
- Hardcastle, V. (Editor). *Where Biology Meets Psychology*. Cambridge, Mass. The MIT Press. 1999.
- Harrison. *Principios de medicina interna*. Volumen I. McGraw-Hill. España. 1994.
- Harvey, W. *Exercitatio Anatomica de Motv Cordis et Sangvinis in Animali*. UNAM. México. 1994.
- Hatfield, G. "Force (God) in Descartes's physics" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. México. 2002.

- Keeling, S. "Cartesian mechanism" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Hozumi Gensho Roshi. *Corazón Zen*. Plaza y Valdés. México. 2001.
- López, S. *Zen y cuerpo humano*. Verdehalago-CEAPAC. México. 2000.
- López, S. *Prensa, cuerpo y salud en el siglo XIX mexicano (1840-1900)*. Porrúa-CEAPAC. México. 2001.
- López, S. (Coord.). *Lo corporal y lo psicossomático. Reflexiones y aproximaciones I*. Plaza y Valdés-CEAPAC. México. 2002.
- López, S. (Coord.). *Lo corporal y lo psicossomático. Reflexiones y aproximaciones II*. Zendová-CEAPAC. México. 2002.
- López, S. *El cuerpo y sus vericuetos*. Porrúa. México. 2006.
- López, S. *Órganos, emociones y vida cotidiana*. Los Reyes. México. 2006.
- López, S. (Coord.). *Una mirada incluyente de los psicólogos de Iztacala. Hacia una nueva construcción de la psicología*. UNAM. FES Iztacala. México. 2007.
- López, S. (Coord.). *Lo corporal y lo psicossomático. Reflexiones y aproximaciones IV*. CEAPAC Ediciones. México. 2007.
- López, S. (Coord.). *Diabetes mellitus. Entre la ciencia y la vida cotidiana*. CEAPAC Ediciones. México. 2008.
- López, O. *Mentirosas, enfermas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*. Plaza y Valdés-CEAPAC. México. 1998.
- Lupton, D. "Going with the flow: some central discourse in conceptualising and articulating the embodiment of emotional states" en *The Body in Everyday Life*. Editado por Sarah Nettleton and Jonathan Watson. Routledge. London. 1998.
- Maladesky, A., López, M., y López, Z. (Coor.). *Psicossomática. Aportes teórico-clínicos en el siglo XXI*. Lugar Editorial. Argentina. 2005.
- MacKenzie, A. "The reconfiguration of sensory experience" en *Reason, Will, and Sensation*. Editado por John Cottingham. Clarendon. Oxford University Press. 1994.
- Markie, P. "Descartes's concepts of substance" en *Reason, Will, and Sensation*. Editado por John Cottingham. Clarendon. Oxford University Press. 1994.
- Maturana, H. y Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria. Chile. 1997.
- Maspero, H. *El taoísmo y las religiones chinas*. Trotta. Vallalodid. 2000.

- Mauil, N. "Cartesian optics and the geometrisation of nature" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Mclaughlin, P. "Force, determination and impact" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Gaukroger, S., Schuster, J. y Sutton, J. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Morris, C. "Bêtes-machines" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Morris, J. "Pattern recognition en Descartes's Automata" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Moss, D. "Obesity, objectification, and identity" en *The body in medical thought and practice*. Editado por Drew Leder. Kluwer Academic Publishers. Netherlands. 1992.
- Mou, B. (Editor). *Comparative approaches to chinese philosophy*. Ashgate. Partell. 2003.
- Nelson, W. *Tratado de pediatría*. McGraw-Hill. España. 1997.
- Newell, B. "Cartesian imagination y perspective art" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Onnis, L. *La palabra del cuerpo. Psicósomática y perspectiva sistémica*. Herder. Barcelona. 1997.
- Pao-Cheng. *Manual de Acupuntura*. El Ateneo. Buenos Aires. 1979.
- Prendergast, T. "Descartes and the relativity of motion" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Prendergast, T. "Motion, action and tendency in Descartes's physics" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Prigogine, I. y Stengers, I. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza Editorial. Madrid. 1975.
- Prigogine, I. *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración al orden*. Barcelona. Tusques Editores. 1997.
- Rodríguez, M. *La mente y sus máscaras. Ensayos de filosofía de la psicología*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2005.
- Rosenstein, S. *Diccionario de especialidades farmacéuticas*. Ediciones PLM. México. 1999.

- Samuels, R. "Nativism in Cognitive Science" en Blackweell Publishers Ltd. 2002, *Mind and Language* Vol. 17, No. 3.
- Schipper, K. *El cuerpo taoísta*. Paidós. España. 2003.
- Shayegan, D. *Cultural Schizophrenia. Islamic Societies Confronting the West*. Syracuse University Press. USA. 1992.
- Shigehisa Kuriyama. *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*. Ediciones Siruela. España. 2005.
- Shizuteru, V. *Zen y filosofía*. Herder. Barcelona. 2004.
- Soffer, W. "Descartes's rejection of the Aristotelian soul" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges Moyal. Routledge. London and New York. 1991.
- Stroud, B. *El escepticismo filosófico y su significación*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Suppes, P. "Descartes and the problem of action at a distance" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo IV. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.
- Sutton, J. "The body and the brain" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Toombs, K. "The body in multiple sclerosis: a patient's perspective" en *The body in medical thought and practice*. Editado por Leder. Kluwer Academic Publishers. Netherlands. 1992.
- Tu-Wei-Ming. "A Confucian perspective on embodiment" en *The body in medical thought and practice*. Editado por Drew Leder. Kluwer Academic Publishers. Netherlands. 1992.
- Villoro, L. *El pensamiento moderno*. Fondo de Cultura Económico. México. 1992.
- Wagner, S. "Descartes's argument for mind-body distinctness" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges Moyal. Routledge. London and New York. 1991.
- Wagner, S. "Descartes on the parts of soul" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges Moyal. Routledge. London and New York. 1991.
- Watson, R. "What moves the mind: an excursion in Cartesian dualism" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessments*. Tomo III. Editado por Georges Moyal. Routledge. London. 1991.

- Wild, J. "The Cartesian deformation of structure of change and its influence on modern thought" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges Moyal. Routledge. London and New York. 1991.
- Williams, S. Bendelow, G. *The Lived Body*. Routledge. London and New York. 1998.
- Williams, S. Barlow, J. "Falling out with my shadow: lay perceptions of the body in the context of arthritis" en *The Body in Everyday Life*. Editado por Sarah Nettleton and Jonathan Watson. Routledge. London and New York. 1998.
- Wilson, M. *Descartes*. UNAM. 1990.
- Wilson, M. "Descartes: the epistemological argument for mind-body distinctness" en *RENÉ DESCARTES Critical Assessment*. Editado por Georges Moyal. Routledge. London and New York. 1991.
- Wolf-Devine, C. "Descartes' theory of visual spatial perception" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Wright, A. (Editor). *Studies in chinese thought*. University of Chicago Press. 1953.
- Yolton, J. "Replies to my fellow symposiasts" en *Descartes's Natural Philosophy*. Editado por Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy. 2000.
- Young Lee, Jung. *Embracing Change*. Associated University Press. 1994.
- Zhang Jun y Zheng Jing. (Versión en castellano). *Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China*. Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing. China. 1984.
- . *Su Wen*. Primera parte. Mandala Ediciones. Madrid.
- . *Su Wen*. Segunda parte. Mandala Ediciones. Madrid.