

DE LA POLÍTICA DE LO MENTAL A LA EXPERIENCIA CORPORAL

FROM THE POLITICS OF MIND TO THE CORPORAL EXPERIENCE

Andrés Díaz Velasco¹

Resumen

El presente ensayo argumenta a favor de la tesis impuesta al mundo desde la cultura occidental, según la cual es necesario reorientar la relación del hombre con la tierra, desde la pregunta por la naturaleza de lo mental y, por ende, la forma de vivir. En primera instancia, se hace una crítica a la posición política que ha implicado la pregunta por la naturaleza de lo mental en relación con la pregunta por el ser del hombre, cuestión que no sólo ha puesto al hombre a distancia de la Naturaleza sino de su propio cuerpo. Luego se exponen algunos argumentos que permiten reenfocar la comprensión de lo mental y la conciencia a partir de la experiencia corporal como lugar de partida, tanto de otra imagen del hombre, como de la creación de otras formas de vivir. Finalmente, se argumenta a favor de una perspectiva de análisis histórico cultural sobre lo mental, de forma que los presupuestos de Occidente no se adopten como verdades incontrastables.

Palabras claves: mente, experiencia corporal, política, pedagogía, cultura.

Abstract

This paper argues for the necessary reorientation of the relationship between human and earth, based upon the question of the nature of the mind, therefore, the way of living. First, it examines the political position of the question of the nature of the mind and its relation to the human's being, an issue that has set the human away from nature, but also from his own body. Then, the article presents arguments to redirect the understanding of mind and consciousness from corporal experience as a point of departure for a different image of mankind as much as the creation of other ways to live. Finally, it argues for a historical analysis approach about mind, so western assumptions won't be taken as undebatable truths.

Keywords: mind, corporal experience, politics, pedagogy, culture.

Fecha de recepción: 8 de julio de 2011

Fecha de aprobación: 21 de septiembre de 2011

¹ Candidato a Magister en Filosofía, Universidad del Rosario. Licenciado en Educación Física, Universidad Pedagógica Nacional. Docente catedrático, Facultad de Educación Física, Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: andresdiazvelasco@gmail.com.

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!

En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio;

y ese desprecio era entonces lo más alto: el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico.

Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra. ¡Oh! también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma!

Pero vosotros también, hermanos míos, decidme: ¿qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿No es vuestra alma acaso pobreza y suciedad y un lamentable bienestar?

Nietzsche, El Preámbulo de Zaratustra

Introducción

Parece superfluo aseverar a estas alturas que la relación del hombre con la naturaleza ha consistido en una relación de dominio y usufructo indiscriminado², según lo que denominamos la cultura moderna Occidental, es decir, la forma de vivir gestada en los países europeos desde el siglo XV e importada plenamente hacia América a partir del siglo XVII, cuya estructura económica de base es el capitalismo junto al ejercicio político liberal. Las publicaciones

2 Bastante difícil de entrada, se dirá con razón, es intentar definir lo que llamamos «cultura occidental». La expresión es usada comúnmente englobando discursos y prácticas que ciertamente son distantes, si bien han sido producidos en el mismo seno cultural (enlazados a gusto y a disgusto con el pensamiento europeo desde la Grecia clásica). Para los fines de este artículo alguna clase de definición, por precisa que se quiera, no cambia en absoluto el sentido. Valga, no obstante, advertir: primero, que al equiparar «cultura» con «forma de vivir», incluimos las que podrían ser voces disidentes sin detrimento de sus propuestas vitales; segundo, que a pesar de estar de cierto modo «obligados» a seguir compartiendo esta forma de vivir, confiamos plenamente en las posibilidades que abren; y tercero, que la caracterización que hemos dado arriba está basada en los análisis del antropólogo norteamericano Marvin Harris (ver bibliografía).

de carácter ecológico³, las luchas sociales de movimientos campesinos e indígenas⁴, la embestida legal de explotación de los «recursos naturales»⁵, y nuestra cotidianidad citadina pueden considerarse evidencia suficiente de esta enunciación, pero muestran, además, cuán necesario es reorientar la relación del hombre con la tierra (siempre que se aspire a sostener la vida sobre los desequilibrios ecológicos y económicos que la amenazan).

Sin embargo, nuestro propósito en este texto no es redundar en el asunto, sino más bien aprovechar una puerta de entrada para ahondar en algunos parajes que se han advertido con poco eco, de forma tal que se posibilite –sin dogmatismos– afirmar la plausibilidad de transformación de nuestra forma de vivir a partir del cuestionamiento sobre cómo nos entendemos y nos experimentamos a nosotros mismos. La entrada la constituye el interrogante por la naturaleza de lo mental. Su favorabilidad resulta de la ligazón que mantiene (aproximadamente, según mostraremos, desde los siglos XV y XVI) con la pregunta por el ser del hombre y, consecuentemente, con la determinación física de la Naturaleza según la razón científico-técnica.

Por tanto, a continuación se presentará, en primer lugar, una crítica a las implicaciones políticas de la pregunta por la naturaleza de lo mental desde Descartes; cuestión que no sólo ha distanciado al Hombre de la Naturaleza sino de su propio cuerpo. En segundo lugar, se expondrán algunos argumentos que permiten reenfocar la comprensión de lo mental y de la conciencia a partir de la «experiencia corporal»; como lugar de partida tanto de otra imagen del hombre como de la creación de otras formas de vivir (asunto de suma importancia pedagógica). Y, a lo largo del artículo, con orientación de concluir o suscitar nuevos enfoques, se argumentará a favor de la adopción de una perspectiva de análisis histórico cultural sobre lo mental, de forma que los presupuestos de Occidente no se adopten como verdades incontrastables.

3 Aún latente el libro de Annie Leonard (2010) *La historia de las cosas*. Colombia: FCE.

4 Tómese como referencia, si es que resulta necesario, la ya famosa Carta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos de América, James Monroe, en 1819.

5 Tómese como referencia, si es que resulta necesario, la ya famosa Carta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos de América, James Monroe, en 1819.

La política de lo mental y la pregunta por el «ser» del Hombre

Como bien se sabe, no todas las culturas separan o han separado de forma radical aquello que las sociedades Occidentales concebimos como cuerpo y como mente. De acuerdo con Alfredo López Austin, “[n]ada hay que autorice a suponer que en el pensamiento mesoamericano existiese una dicotomía cuerpo-alma. La materialidad de las entidades anímicas según el pensamiento indígena es, por el contrario, manifiesta” (2008, 8). Conforme la filosofía náhuatl y maya, por ejemplo, el cuerpo tiene un papel absolutamente predominante para la comprensión de lo que somos; mientras que para el pensamiento hegemónico en Occidente una afirmación como ésta suena realmente extraño ⁶.

Y es así no sólo porque la credibilidad de lo inmaterial se basa en argumentos «lógicos» que no vale la pena obviar; lo es, sobre todo, por las implicaciones que para el ser del hombre tiene la existencia de lo mental. Si seguimos a Carlos Moya,

La pregunta por la naturaleza de la mente (o del alma, por usar un término más tradicional) es importante, entre otras razones, porque la posesión de propiedades mentales determina una diferencia. La atribución de propiedades y estados mentales no constituye meramente una descripción, sino que incluye también una valoración. El valor y la dignidad especial que concedemos a los seres humanos no se debe meramente a una actitud irracional antropocéntrica, sino que descansa en el supuesto de que los seres humanos poseen características mentales (2006, 17).

Ahora bien, esta diferencia no sólo ha sido concebida desde la búsqueda de cierto tipo de identidad de lo humano; también, se ha establecido con el fin de destacar la supuesta superioridad del Hombre sobre la (demás) naturaleza. Por ello, continúa Moya: “Establecemos una jerarquía entre las entidades que pueblan el mundo en función, en gran medida, de las características mentales que suponemos que poseen” (2006, 17). De esta forma, la valoración dada a la naturaleza (a la tierra, a la fauna y la flora) depende de la separación que se presume hay entre dos sustancias disímiles, o bien,

entre grados de complejidad o “evolución”, como lo expresa Moya. Así, la naturaleza de lo mental, vinculada ineludiblemente al ser del hombre, aunque no necesariamente esté orientada necesariamente a justificar el dominio de éste sobre la naturaleza, ha traído consecuencias nefastas.

Fue Descartes quien, al argumentar que de todo lo referente al cuerpo puede dudarse, tal como se duda de la realidad de los sueños, supuso que “la razón o discernimiento [es] la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias” (1974: 40). De ahí que haya concentrado la duda en el Cogito, el entendimiento, la afirmación, la negación, el querer y no querer, la imaginación e incluso el sentir (Segunda Meditación). De este modo, en cuanto hombre, “de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón” (Descartes, 2009, 87). Pero en detalle, tal distinción funciona en los términos epistemológicos en los que desarrolla su búsqueda por la verdad y la recta conducción del entendimiento, porque

...en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los distintos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de manera semejante en todos los usos para los que son apropiados, y convertirnos así en dueños y señores de la naturaleza (1974: 94-95).

Aquí, el dominio a través del conocimiento es innegable –si bien puede argumentarse en favor de un Descartes que acepta los designios divinos por encima de él⁷. Como apuntaba Germán Marquínez Argote, “El yo cartesiano al tener categoría de sustancia, análoga a la divina, es sub-jetivo y sub-jetual, es decir, las cosas deben ser tal y como las piensa en sus ideas claras y distintas que Dios ha puesto en él y la naturaleza de las mismas ha de quedar dominada y poseída mediante la actividad práctica del yo” (1978, 21). Esta lectura latinoamericana del Discurso del Método pone en evidencia que para los tiempos de Descartes el descubrimiento o la fundación de un Nuevo Mundo era una especie de

⁶ Para verificar esta afirmación véase especialmente la primera parte del libro *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, editado por Dussel E. Mendieta E. y Bohórquez C. en 2009 (México: Siglo XXI, CREFAL).

⁷ Ver: Clatterbaugh, Kenneth. 1999. *The Causation Debate in Modern Philosophy 1637-1739*. New York: Routledge. Aquí, la lectura cartesiana del papel del hombre en la naturaleza sobre los animales y las plantas no choca, sino que se hermana con su propia aceptación de la divinidad como superior al hombre. Un asunto muy simple de jerarquías.

espíritu de la época, por el cual el carácter dominante y conquistador del hombre se extendía tanto en los asuntos político-económicos como en los referentes al conocimiento: “en el fondo de ambos proyectos, el político y el técnico, alienta la misma ambición o voluntad de imperio y dominación” (Marquínez, 1978, 11).

Descartes destaca en el panorama el conocer para controlar, junto con Bacon y Galileo, para dar consistencia a la empresa científica de dominio. El señorío del hombre sobre la naturaleza (tema bíblico en el Génesis y por el cual Nietzsche denuncia a los cristianos como despreciadores de la tierra y de la vida, también es puesta en boca común desde la Reforma), tiene con su aporte, la caracterización de una sustancia indivisible (y por lo tanto inextensa, o viceversa) como esencialidad de lo que es el hombre, y por medio de la cual toda comprensión es posible. En palabras de Descartes: “la mente, cuando entiende, se vuelve en cierto modo hacia sí misma y mira alguna de las ideas que están en ella” (2009, 167).

Así, y como parece propio de la Modernidad, no es sólo la cuestión de la pregunta por el hombre sino la inmediata separación jerárquica de la naturaleza lo que se adopta como respuesta, en tanto posibles por la naturaleza de lo mental. Según han afirmado algunos autores, ni entre los griegos clásicos, ni en los pensadores de la Edad Media, la pregunta por el ser del hombre había sido tan apremiante como lo fue más o menos desde el siglo XVI. Afirma Miguel Morey:

...más bien parece que, históricamente, esta aspiración de un saber acerca del hombre es segunda, posterior, con respecto a la aspiración a un saber acerca de lo que hay que nos permita realizarnos como hombres, y no en el seno de un discurso, sino en la práctica vivencial y ético-política... [En la modernidad] la pregunta por el ser del hombre no sólo se carga con un sentido inédito, convirtiéndose en cuestión central para el filosofar, sino que se pone ante nosotros con una urgencia acuciante, desconocida en el seno de otras culturas (1989: 41).

De acuerdo con esto, fue en la Modernidad cuando se abrió este umbral en que “apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas” (Foucault; 1968: 15). Aquí, y sólo aquí, se realiza el “giro antropológico” del pensar; la antropologización del saber. Pero esto no sucede como un asunto abstracto o de mera intelección; también, según Foucault, en la medida en que la Modernidad es el escenario de las

sociedades disciplinarias, el hombre puede llegar a ser problema. No se trata de un discurso que se construye a partir de una acumulación de saberes y dudas, o de su radical oposición; no se trata sólo de la emergencia de un “objeto de conocimiento” sino de la disposición política, de un procedimiento, de un ejercicio de poder punitivo: instituciones de control, mecanismos de vigilancia y de distribución del orden –un modo específico de sujeción, gracias al cual “se ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto científico” (Foucault; 2006,60)⁸.

En relación con los griegos, Samuel Sambursky afirma que éstos fueron incapaces de situarse “fuera del cosmos” (o de la naturaleza) para conocerse a sí mismos, tal como aconteció en la ciencia moderna más hegemónica. Como trasfondo hay una conexión indudable y una interdependencia tal que se acepta que no otra cosa puede ser el hombre más que parte de la naturaleza misma. Ésta obedece a un orden “orgánico” y “armónico” en el que los hechos son explicados sin “disecionarlos” de la “totalidad” que los condiciona. “La Naturaleza, como el hombre, es una unidad indivisible que no puede ser seccionada sin distorsionarla. [...] el cosmos de los griegos emergió de un mundo cuya curiosidad científica se mantuvo al margen de cualquier deseo de conquista de la naturaleza” (Sambursky, 1990: 16-14)⁹.

8 Se ha generalizado la idea de que el hombre de la Modernidad se considera, y se relaciona consigo mismo, como un individuo, como una persona, esto es, se ha llenado de subjetividad. Tal estado de subjetividad, o de interioridad en cierto sentido, condicionaría la separación del hombre con la naturaleza de un modo original: se trata del “Yo soy” antes que el mundo. Ahora bien, esta individualidad suele situarse en oposición a una especie de «masificación» en la que la individualidad es diluida, cada cual es entonces considerado parte de un grupo (por ejemplo, los “corderos de Dios”). Al respecto Luc-Nancy ha escrito ya demasiadas páginas. Valga aclarar que el debate sobre la subjetividad no es abordado en este escrito; nuestra crítica de la “mismidad” cartesiana y capitalista no pretende dar cuenta de un mundo en blanco y negro, es decir, o masa o individuo.

9 Hasta donde conocemos a Platón, no hemos encontrado que su originalidad sea propiamente el haber puesto al hombre cognoscitiva y productivamente por encima de la naturaleza con el fin de dominarla; si bien el mundo de las ideas manifiesta cierta trascendencia respecto al mundo “natural” (mundo de sombras y simulacros). En Aristóteles, la “jerarquía” de las almas tampoco parece buscar la dominación y el control sobre los animales y las plantas, y no parece haber una

Para el caso de la Edad Media parece suceder algo similar. La naturaleza era creación divina y, en cuanto tal, era perfecta y armoniosa; respondía a un orden divino, a la supra-consciencia de Dios creador de todas las cosas. Por tanto el hombre, como parte de las creaciones de Dios, era esencialmente naturaleza, estaba inmerso en ella de forma inherente. Esto es, no existía un distanciamiento radical entre el hombre y la naturaleza que hiciera que el papel de él fuera hacerse dueño de ella¹⁰. Tuvieron que darse cambios extraordinarios en la forma en que los hombres se relacionaban con la naturaleza para que la distancia y superioridad se acogieran. Por una parte, cambios en los modos de producción y, por otra, el delineamiento de una imagen del hombre conforme las capacidades cognoscitivas que evidenciaban los errores y dogmatismos del Viejo Mundo, en lo que se ha denominado revolución copernicana. Sólo después del siglo XV, mientras el hombre se separaba de la physis por alguna clase de esencialidad, ésta adquiría la connotación de instintiva, torpe y desordenada. Resulta evidente que sólo bajo la noción de que la naturaleza como salvaje, es como adquiere el hombre la potestad de domarla¹¹.

separación, entonces, entre alma y cuerpo. Por nuestra inmensa ignorancia adoptaremos con acto de fe la lectura que sobre la physis griega hace Heidegger en su Introducción a la Metafísica, según la cual ésta contiene indefectiblemente al hombre e incluso a su historia y a los dioses. Respecto al alma como forma de la materia y, por tanto, como cuerpo mismo (ya que forma y materia son inseparables), seguimos la lectura que hace Jean Luc-Nancy en *Corpus* (2005).

10 De acuerdo con Barros (1997), “La Edad Media comparate con las culturas precristianas la consideración del hombre como parte inseparable de su entorno natural. Dicho de otro modo, la no distinción entre sujeto-hombre y objeto-naturaleza, la consideración de la naturaleza como un sujeto. Hay que esperar a la modernidad para encontrarnos con la visión (externa) de la naturaleza como un paisaje que deleita los sentidos”. En relación con el pensamiento cristiano sobre el cuerpo baste citar el trabajo de Jaques Gélis (en la *Historia del cuerpo*, Vol. I, 2005), en el cual se demuestra no sólo que hay distintas versiones del cuerpo en las cientos de doctrinas que hay en su interior, sino que además resulta ciertamente paradójico afirmar que por el cuerpo se siente desprecio siendo éste creación de Dios (a su imagen y semejanza).

11 Debemos hacer la salvedad de que no se puede incluir a todos los autores de la época dentro de este mismo pensamiento que llamamos moderno. Por ejemplo, Spinoza está bastante apartado del asunto. Debe tenerse en cuenta que se trata del pensamiento hegemónico en el que nos formamos desde la escuela y que rige, indudablemente, los procesos de producción capitalista. De esto daba cuenta Engels en su ya

Prigogine y Stengers mostraron suficientemente lo que implicó esta connotación de la naturaleza. Según afirman, los investigadores de la física clásica construyeron la “imagen de una ‘naturaleza autómatas’ cuyo comportamiento estaría regido por leyes accesibles para el hombre con los medios limitados de la mecánica racional” (1990: 34). El modo geométrico cartesiano y la mecánica en la que la naturaleza es una interlocutora estúpida, silenciosa y sumisa. Este diálogo experimental terminaría siendo un monólogo, al encontrar desilusionantemente una naturaleza muerta y pasiva, gracias a ello, no obstante, se fue afianzando la ciencia como saber apodíctico por excelencia.

Una consecuencia inmediata e inevitable de esta relación con la naturaleza es la renovación de la relación con el cuerpo. En Descartes, al vincularse el yo con lo mental, el sujeto puede vivir independiente de su cuerpo. Su análisis en la Sexta Meditación parecía en principio dar luces sobre la importancia del cuerpo no sólo para el conocimiento del mundo sino para el reconocimiento del mismo yo en cuanto que existente; incluso salvaguardando el hecho de que las ciencias (como la Matemática y la Física) hablan verdaderamente de cuerpos admite que si bien se puede dudar de la existencia de las cosas que se aparecen a los sentidos no hay por qué ponerlas en duda a todas; afirma con suficiencia:

...por el solo hecho de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino únicamente que soy cosa pensante, concluyo correctamente que mi esencia consiste únicamente en que soy cosa pensante. Y aunque tal vez... yo tenga un cuerpo que me está unido de manera muy estrecha, sin embargo, como por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no extensa, y, por otra, una idea distinta del cuerpo en cuanto es sólo cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy en verdad distinto del cuerpo y que puedo existir sin él (2009: 175).

Ciertamente, resulta fascinante emprender un estudio más juicioso sobre las ambigüedades y dificultades que tiene que sortear Descartes para mantener esta afirmación y definir qué es entonces el cuerpo y qué lo anima, si no el alma. ¿Por qué sentir dolor puede resultar más íntimo que pensar sobre el dolor? ¿Por qué inclusive la estrecha unión, incluso cerebral, entre mente y

célebre e incompleto libro *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (de 1896).

cuerpo viene a componer finalmente al "yo unidad" que realmente venimos a ser? Estas preguntas aluden a que "no me hallo en el cuerpo únicamente como el piloto se halla en su navío, sino que estoy unido a él de la manera más estrecha, y cuasi entremezclado" (2009, 181)); pero resolverlas no es el propósito de este escrito.

Lo que ahora nos llama poderosamente la atención es el efecto que tal afirmación ha tenido en cuanto a la relación que se estableció entre el hombre y su cuerpo, incluso en el lenguaje, de acuerdo con el necesario distanciamiento que ha debido procurarse para mantener la idea de la superioridad humana. Es decir, el hombre no podría afirmarse como superior a la naturaleza y con pleno derecho de dominarla y controlarla si, al entenderse como ser-cuerpo, se viera a sí mismo sólo como otra entidad (o ser vivo) más en el planeta, diferente, pero no superior.

Lo anterior resulta difícil para estudiosos de la cultura que ven en el simbolismo la demostración de la complejidad mental, e impensable para la más recalcitrante concepción biológica que ve en el cerebro una máquina súper-desarrollada de difícil imitación tecnológica. Se debe por ello, aún si no se es cartesiano sino de alguna manera evolucionista, es decir, que considera las propiedades mentales como una cuestión gradual, concebir al hombre como el modelo de lo mental por excelencia.

El ser del hombre se distancia de la naturaleza, no parece estar en la naturaleza como la esencia de las demás entidades y, por lo mismo, tampoco en el cuerpo. Por ello, puede que con Kant, como afirma Morey, se haya vuelto "la necesidad de responder a la pregunta por el ser del hombre como central para todo filosofar" (1989: 24). Pero, fue con el Yo cartesiano, tal como afirma Marquinez, como fue posible la "egoencia" del hombre moderno, y con ello una política alrededor de lo mental:

Esta es la esencia de la egoencia: el hombre moderno se siente con plenos poderes demiúrgicos sobre el mundo y la naturaleza para afirmar afirmando (poniendo ponens) y para negar negando (tollendo tollens). Hinchado de egoencia pone y quita a su antojo. Sus cogitaciones, escribe Heidegger en un fino juego de palabras, son co-agitaciones, es decir, fuerza expansiva, voluntad de poderío y dominación, no importa sobre qué reinos se ejerza, el de la naturaleza o de los otros pueblos. El 'yo pienso' cartesiano, es pues, la forma ideológica de pronunciar el 'yo conquisto' que ejerce la modernidad europea... sobre el resto del mundo (1978, 19-20).

Así las cosas, entiéndase como política de lo mental la relación establecida entre los hombres, entre ellos y la naturaleza y entre ellos y su cuerpo, de acuerdo con la idea de que es parte de la esencia de lo mental una jerarquía que es, por ende, una valoración. En esta jerarquía se pueden escalonar los seres o entidades que pueblan el mundo conforme su capacidad de conocimiento y dominio de unos sobre otros en cuanto que, por supuesto, las propiedades mentales definen la esencia de tales entidades.

Esta concepción puede rastrearse, por ejemplo, en la idea kantiana de mayoría de edad, ya que para Kant la minoría de edad (estado en el que se encontrarían para entonces "la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo)" (1984, 6)) era un estado de rusticidad propio de un antepasado animal del cual se ha podido liberar el hombre (blanco y masculino) por el uso de su propio entendimiento, la conducción de su propio espíritu y por el salto que el espíritu ha hecho en la naturaleza. Kant es citado por Morey de manera contundente: "poseer el Yo en su representación: este poder eleva al hombre por encima de todos los seres vivos sobre la tierra" (1989: 28). El que sabe que sabe y se sabe a sí mismo: ese es el hombre ilustrado guiado por la razón¹².

12 La concepción kantiana, esta política de lo mental, se evidenció en los escritos históricos y antropológicos del siglo XVIII, los cuales supusieron, como escribiera Marvin Harris, "que la humanidad, incluyendo los antepasados europeos, había vivido, en cierto momento, en una situación 'no civilizada', al no existir un conocimiento de la agricultura y de la ganadería, de las leyes y del gobierno. Sin embargo, gradualmente, guiada por el papel cada vez más importante de la razón en los asuntos humanos, la humanidad progresó desde un 'estado natural' a un estado de civilización ilustrada" (1998: 543). Ahora bien, El "doble aspectismo kantiano", según el cual hay dos maneras de aproximarse a la «realidad», la natural y la práctica, se basa —de todos modos— en el supuesto de que el conocimiento de la naturaleza (que para Kant era meramente científico) no aplicaba en relación a la posibilidad de conocer al «hombre»; esto es, el conocer científico, lleno de determinismo y reglas inevitables, no satisfacía al hombre y a su «libre albedrío». Por ello, Kant no es ajeno a esta política de lo mental. Por otra parte, Si seguimos a Carlos Pinzón, la política de lo mental se ve también claramente en Freud y Hegel: "Freud veía los impulsos tanáticos como una impronta que la especie llevaba y contra la cual había que luchar sublimando su destino. La naturaleza en su conjunto debe ser domesticada, sometida, conocida, transformada. El objetivo de la racionalidad es para los europeos, como lo dice Hegel, desenajenarse de la naturaleza. Ello implica transformarla en industrias, en bienes, en ciudades planificadas, en leyes, en

La política de lo mental es pues la idea de que “la naturaleza de la naturaleza permite el señorío del hombre sobre ella”, como expusiera Antonio Millán-Puentes en su *Léxico Filosófico* (1984: 435). Pero si tal política se presenta, como hemos dicho, en las concepciones substancialista y evolucionista sobre la mente; ciertamente, no es fácil dissociarla de otras consideraciones más actuales, que pueden corresponder a cualquiera de esas mismas tendencias. Tres son las cuestiones que están aún en boga en el debate sobre la naturaleza de la mente que no permiten de forma sencilla evadir la política de lo mental: primero, la intencionalidad; segundo, la libertad (o libre albedrío); y, tercero, la voluntad¹³. La disociación de lo mental y lo corporal, depende de cómo estos tres conceptos entran en relación con la forma en que suponemos funciona el mundo natural y la forma en que, en cuanto humanos, intervenimos en él. Pero, aún más, ponen en cuestión al ser mismo del hombre, de quien no es fácil afirmar que actúe totalmente sin intención, a su voluntad o de forma libre respecto a lo que le acontece y lo que conoce.

John Searle (2001) ha puesto de manifiesto que el problema consiste en aceptar que lo mental no puede ser determinista, tal como solemos pensar es el mundo físico. Si se concibe a la mente como un estado funcional del cerebro (funcionalismo) o como el cerebro mismo (materialismo reduccionista o eliminativo), puede parecerse incomprendible que la mente no esté atrapada por las relaciones causales que suponemos en el mundo físico y, por tanto, que no haya ni libertad, ni voluntad, ni intencionalidad, debido a que todas las acciones humanas ya estarían determinadas desde el principio de los tiempos. Sin embargo, en el caso de que aceptáramos que el mundo físico puede no ser

modelos controlables y predecibles” (Pinzón, 1999: 206).

13 Los estados intencionales, la voluntad y el libre albedrío suelen usarse para expresar la condición humana de actuar libremente. Sin embargo, hay ciertos énfasis que vale la pena tener en cuenta. Por un lado, los estados o acciones intencionales suponen una subjetividad y una objetividad: la interioridad propia de un sujeto frente al mundo, su actuación orientada hacia un objeto o situación específica. La voluntad, en cambio, no involucra necesariamente ningún objeto. Actuar a voluntad supone una elección o una facultad de decisión sobre sí mismo, incluso sin tener una intención precisa. Por su parte, el libre albedrío resulta una suerte de comportamiento general, y no únicamente humano, que se presenta inclusive sin la conciencia del mismo. En el libre albedrío, obrar o no obrar es indiferente respecto a que reconozcamos su existencia, por lo tanto es una condición más amplia.

absolutamente determinista sino que permite la aleatoriedad en ciertas circunstancias (de acuerdo a la física cuántica y a la física del caos), tendríamos que aceptar, en todo caso, que tal libertad se presenta o bien en cerebros desarrollados (y, por ende, superiores) o de acuerdo a cierta esencia que supone un quiebre con la naturaleza.

De esta forma, si aceptamos que la mente (consciente) es el producto de la actividad tálamo-cortical, estamos aceptando la evolución del cerebro y por tanto la existencia de animales superiores (y generalmente a los humanos por encima de ellos). Así aceptamos la explotación de la tierra –aunque también se ponga en entre dicho la explotación indiscriminada y a costa de la vida de otros seres humanos– porque estamos inmersos en un medio social y político. Más aún, si aceptamos alguna clase de esencialidad no necesariamente evolutiva –ni substancialista, como el monismo anómalo de Davidson, heredero de Kant, el dualismo de propiedades de Broad y el monismo no-reduccionista de Searle– no escapamos del hecho de que comprendemos y, por tanto, dominamos lo que comprendemos. Aceptar la ciencia, las aserciones de tipo explicativo-predictivo, o simplemente la racionalización del mundo como capacidades únicamente humanas (de orden superior) es estar del lado de la política de lo mental¹⁴.

No negamos que, al mirarlos con más detenimiento, pueda hallarse alusiones menos «conquistadoras» de las que encontramos en el espíritu cartesiano en tales autores; pero es indudable que ni damos propiedades mentales a objetos inanimados ni diferenciamos, como dice Moya, meramente en términos cuantitativos. En resumen,

14 El funcionalismo, en cualquiera de sus versiones, es decir, “la tesis según la cual las propiedades mentales son propiedades funcionales” (Moya, 2006, 99), nos parecía interesante para desestabilizar un poco la política de lo mental. No obstante, parece ser –sobre todo en línea con la máquina de Turing– la más apropiada forma de continuarla, al punto de concebir como posible una máquina más elaborada que la humana y presumiblemente y por ello más dominante. Ahora bien, no todas las posturas de la filosofía de la mente responden al modelo causal de la ciencia apropiado por la llamada *folk psychology*. De nuestra argumentación no puede desprenderse la inclusión de la totalidad de teorías sobre lo mental dentro del modelo cientificista (Elizabeth Anscombe y George Henrik von Wright son dos ejemplos). De los autores que citamos arriba, por ahora, tenemos varias razones que nos permiten decir lo que hemos dicho; pero por la extensión de este artículo no avanzaremos más en el asunto.

La vida mental de los distintos organismos, suponemos, es cada vez más rica o más pobre a medida que ascendemos o descendemos en la escala de complejidad biológica, y las características mentales se desvanecen insensiblemente en las formas más elementales de la vida animal. A medida que ascendemos en esta escala necesitamos conceptos mentales cada vez más refinados y complejos para entender las reacciones y el comportamiento de los distintos tipos de organismos. En los escalones más bajos apenas necesitamos conceptos psicológicos: los movimientos de las amebas o de los virus son explicables, creemos, en términos puramente físico-químicos. Sin embargo, para entender el comportamiento de un perro, ya empleamos conceptos psicológicos bastante complejos, y necesitamos ya toda la complejidad de estos conceptos para entender las reacciones y el comportamiento de un ser humano. Sería erróneo pensar, sin embargo, que la diferencia entre un perro y un ser humano es sólo de complejidad psicológica. Más allá de cierto límite, la diferencia cuantitativa, de complejidad, se convierte en una diferencia cualitativa. Y una diferencia cualitativa que aceptamos entre un perro y un ser humano es que este último –pensamos– es capaz de decidir libremente y es, con ello, responsable de los actos que decide libremente llevar a cabo. [...] En cualquier caso, la libertad no es concebible salvo sobre la base de una vida mental muy rica y compleja, de modo que la cuestión de la naturaleza de la mente es previa a la cuestión de la posibilidad y estructura de la libertad (Moya, 2006, 18).

Evidentemente, no vamos a concluir aquí que toda la filosofía de la mente ha pasado desapercibidamente por –y contribuido, además, a fundamentar– la política de lo mental. Pero los argumentos citados atrás, de un conocedor del tema como lo es Carlos Moya, nos dejan un sinsabor difícil de pasar por alto respecto de lo que ya se ha dicho sobre la materia. Nuestra relación actual con comunidades culturalmente distintas, nuestra relación actual con la tierra y con nuestros cuerpos no sólo es deudora sino que mantiene de forma activa la política de lo mental. Nos parece deplorable que se siga tratando al cuerpo como una cosa manipulable y es sintomáticamente triste de una sociedad como la nuestra que se tenga que investigar y difundir la idea de reencontrarse con el cuerpo. Únicamente en una forma de vivir en que la naturaleza es despreciada, el cuerpo lo es también. Únicamente en una forma de vivir donde el cuerpo es despreciado, el hombre no sabe cómo relacionarse con él. Únicamente en una forma de vivir en la que el cuerpo ha sido aislado, vituperado y desconocido como naturalidad del hombre por una entidad

(o un concepto) que se denomina «mente», se hace toda clase de malabarismos y se entra en toda clase de vericuetos para darle al cuerpo un lugar, ¿su lugar? Seguimos, entonces a Nietzsche quien como si estuviera directamente objetando la pregunta cartesiana “¿Estoy acaso tan atado al cuerpo y a los sentidos que no puedo ser sin ellos? (2009, 83), pregunta, pero “¿qué cosa más propia que su propio cuerpo?” (Nietzsche, 2000: 28).

La experiencia corporal o la constitución de Sujetos

De forma convencional, el problema de la naturaleza de lo mental parece sortear la historia y las culturas con tanta inmutabilidad respecto de su pregunta fundamental –¿qué es la mente?– que podría aplicarse a sus adalides con toda justificación la frase que Nietzsche aplicara a los historiadores de la moral: “Siguiendo la vieja costumbre de los filósofos, todos ellos piensan de una forma esencialmente ahistórica, de esto no hay duda” (2007, 66). De hecho, la imagen del hombre que vemos claramente constituida por Moya en la consideración no sólo gradual sino cualitativa de la diferencia entre el hombre y los animales respecto a los conceptos psicológicos que se aplican para entender su comportamiento (complejidad superior), dan cuenta de un profundo compromiso (inconsciente, si se quiere) con la idea de que descubrir la naturaleza de lo mental depende más de investigaciones científicas o del uso del lenguaje que de una concreta localización histórica y cultural del problema. Para nosotros, es muy importante entender el problema de lo mental no como un universal respecto de la naturaleza humana sino como un problema histórico y culturalmente determinado. Afirmar incluso que el hombre es una forma que, así como apareció en un momento dado, puede desaparecer (o darle espacio a otra) en cualquier otro momento, implica que la pregunta por lo mental puede, según ciertas circunstancias, perder su importancia.

De este modo, la pregunta por el cuerpo no estaría sujeta a las consideraciones sobre la mente; en otras palabras, la mente no ejercería sobre él su jerarquía y, por lo tanto, no se impondría el interrogante de su importancia respecto de lo que el cuerpo tiene para decir de su época y de su cultura. En este sentido, el cuerpo –como única evidencia de lo que existe, y sin detrimento de las culturas y de la historia– entraría en una relación distinta con el ser del hombre, del cual no podría entonces decirse que es uno igual en todo lugar y tiempo. La belleza de la pregunta por el cuerpo, fuera de las premisas fisiológicas científicas que la universalizan, radica en que a pesar de su más o menos continua morfología no ha sido el mismo desde hace 4

o 5 millones de años. Dicho de otra forma, mantiene una extraordinaria capacidad de cambio e «identidad» que lo hace siempre distinto. La historia (Vigarello, Corbin), la sociología (Turner) y la antropología (Le Breton) hace tiempo ya han dado cuenta de esto. Pero en la filosofía también hay casos muy bellos.

En esta dirección apunta de forma muy interesante Arthur Danto. Luego de sugerir que el problema de la relación mente/cuerpo puede ser superado históricamente en las ciencias, como han sido superados otros problemas que parecían constituir contradicciones irresolubles (como la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico durante el siglo XIX), afirma que el problema no radica ya en la relación cuerpo/mente sino en la relación cuerpo/cuerpo. Para argumentar a su favor dice ver en Descartes tres conceptos de cuerpo:

Uno es el cuerpo simplemente como algo que ocupa el espacio –como cosa extensa: la extensión pertenece a su esencia del mismo modo como el pensamiento pertenece a nuestra esencia–. Luego está el cuerpo con el que estamos “estrechamente ligados y unidos”. Esta concepción del cuerpo nos permite pensar en la mente como extensa y en el cuerpo como pensante, pero no como características consustanciales a sus respectivas esencias, ya que al menos con la muerte el cuerpo deja de ser pensante. Esto deja al cuerpo como un sistema fisiológico al que no estamos unidos por el conocimiento directo y la acción, pero por el cual, no obstante, nos vemos afectados de forma diferente a como nos afectan los restantes cuerpos del mundo. En cualquier caso, el problema cuerpo/mente se resuelve por medio del reconocimiento de que, en cuanto que personificado [embodied] –o si prefiere, encarnado en la mente [enminded]– el cuerpo tiene exactamente los mismos atributos que la mente, luego la relación cuerpo/mente es exactamente la relación mente/mente (2003, 241).

De esta forma, afirma que los dos cuerpos en disputa son, por un lado, el cuerpo que se representa como objeto y el cuerpo que los fenomenólogos llaman el cuerpo-vivido. En otras palabras, el cuerpo que soy yo en cuanto que el yo está encarnado y no es fácilmente asimilable como puro ego. Para este punto separa de manera muy artística lo que es un cuerpo históricamente localizado y lo que es el cuerpo vivido que representa: “Las creencias del cuerpo como objeto no dejarán de evolucionar, pero el hecho de que sean creencias significa que pertenecen al yo encarnado” (Danto, 2003, 248). Así, del cuerpo vivido se puede esperar que haya distintas creencias sobre el cuerpo mismo (y sobre el hombre);

pero no se puede seguir de allí que el cuerpo vivido sea universal, sea uno y sólo uno. Éste es precisamente el aspecto que nos parece fundamental. Guardando nuestras diferencias con Danto, lo que este autor resalta es que si de algo puede decirse que existe es del cuerpo en su concreta materialidad, en su carne; pero al mismo tiempo este cuerpo es vivido de diferentes formas y para Occidente es evidente que una forma de vivirse ha sido la objetual. Por lo tanto, el cuerpo es, en primera instancia, un cuerpo que se vive o experimenta de modos distintos y por tanto no encierra en una categoría trascendental al ser del hombre. Por el contrario, podría decirse que como existen diversas posibilidades de vivir el cuerpo, existen diversas maneras de ser hombre¹⁵.

En perfecta armonía con lo anterior, Carlos Pinzón y Rosa Suárez han planteado que “el cuerpo humano no es representado ni vivido de la misma forma en todas las culturas [...] cada cultura tiene una concepción del cuerpo humano, sus funciones y sus ciclos” (1992, 17-56). Estos autores han llamado a este «fenómeno», siguiendo a López Austin, cuerpo cultural. Afirman:

La construcción del cuerpo cultural está condicionada por el tipo de producción o actividad económica humana, que sirve como fundamento para la supervivencia física del grupo. La estructura política y social estará presente como estructura del cuerpo cultural. Las jerarquías estarán inmersas en el cuerpo cultural. El cuerpo cultural es la síntesis de los elementos y de los procesos que rigen el macrocosmos. Existirá una correlación estructural y funcional entre el macrocosmos y el microcosmos. El cuerpo cultural está dividido espacialmente en la misma forma como se dividen los espacios culturales. Todos estos niveles señalados: macrocosmos, actividad productiva, organización social y política, distribución de espacios culturales están integrados formando una estructura coherente que explican el funcionamiento del cuerpo humano. [...] Cada cultura construye la concepción del cuerpo sobre la base de una relación homológica en la cual, el macrocosmos, la organización social, la distribución de los espacios culturales y la actividad económica predominante, son reproducidos de una manera

15 No llevamos para nada lejos a Danto de sí mismo. Para este autor el «alma», es un sistema de representaciones, o de creencias, sentimientos y actitudes, una especie de texto” (2003, 250); pero en cuanto que está estrechamente ligada al cuerpo, o en otras palabras no es más que por el cuerpo, es el cuerpo mismo el que al vivirse posee (o «produce») tales representaciones, o creencias, sentimientos y actitudes.

sintetizada e integral por el cuerpo o microcosmos (1992: 33, 34, 46).

Aunque en principio esta categoría surgió de investigaciones con culturas no occidentales, desde el momento en que se investigó acerca de las creencias sobre enfermedad y salud procedentes de la magia y otros ritos populares en Bogotá y poblaciones de la sabana cundiboyacense, puede afirmarse que es una categoría más abarcadora y fundamental. Con esta categoría, estos autores analizaron a la cultura china e incluso a la cultura occidental en relación con sus distintas metáforas sobre el cerebro. Por ello, Pinzón y Suárez van más lejos y afirman:

El cuerpo cultural, independientemente de los conocimientos anatómicos y fisiológicos de occidente, se inscribe en el cerebro en forma de redes neuronales que contienen el modelo de información llegando a crear en el cerebro mismo, las conexiones neurológicas necesarias y por ende los procesos bioquímicos concomitantes, para que el cuerpo cultural se apropie del organismo haciendo que este funcione con arreglo a sus leyes (1992, 58).

Este aspecto nos parece absolutamente esclarecedor respecto a lo que puede significar la invención filosófica de la mente (de acuerdo a lo que Rorty ha sugerido); pero más aún respecto a lo que Thomas Nagel ha propuesto en su análisis sobre la conciencia. En el célebre artículo de 1974, *What It Is Like To Be A Bat*, Nagel postula lo siguiente: “el hecho de que un organismo tenga experiencia consciente en general significa, básicamente, que hay algo que es ser ese organismo... un organismo tiene estados mentales conscientes si, y solo si, hay algo que es ser ese organismo –algo que es ser ese organismo para el organismo” (2006: 93)¹⁶.

16 Hemos adoptado la traducción que aparece en el libro de Carlos Moya debido a que la traducción hecha por el Fondo de Cultura Económica en el libro que compila artículos de Nagel, denominado *Ensayos sobre la vida humana* (del año 2000) tiene contundentes errores de traducción que van en contra del sentido mismo de la expresión. En cualquier caso, citamos aquí el original en inglés del artículo que se muestra en la bibliografía: “...the fact that an organism has conscious experience at all means, basically, that there is something it is like to be that organism (...) an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to be that organism –something it is like for the organism” (1980: 160). El título del artículo ha tenido, como se sabe, varias traducciones. Valga citar algunos que, según creemos, no afectan en demasía el (huidizo) sentido original: *Cómo es ser un Murciélago*, *Qué es ser como un Murciélago*, *Qué es*

De acuerdo con la lectura que se ha hecho sobre este planteamiento, se ha sugerido la existencia de los Qualia, es decir, la forma en que las cosas nos parecen que son (conforme lo expone Daniel Dennet¹⁷) o, en otras palabras, la experiencia subjetiva (subjective experience) que tenemos del mundo, ya que hay algo que es ser de un modo particular¹⁸. Esto es la forma cualitativa de ser/estar en el mundo, respecto, de lo cual ha habido mucho debate. Por ejemplo, mientras Dennet afirma que el concepto requiere mucho más elaboración y rigurosidad (por lo cual no puede tomarse seriamente por los investigadores de lo mental), Chalmers los ubica como el “problema fuerte” de la conciencia aquél que toda teoría debe preocuparse por resolver siempre que quiera dar cuenta de la naturaleza de lo mental.

No obstante, nosotros queremos dar otra lectura al respecto (haciéndonos a un lado del debate) acorde con la argumentación que venimos hilando sobre el cuerpo. Creemos que de Nagel se desprende que la experiencia consciente, es decir, el hecho de experimentar el reconocimiento de la existencia de sí-mismo, no implica que haya, en primera instancia, un sujeto constituido como experimentador del mundo; sino, por el contrario, que el sujeto se constituye por la experiencia. Esto es, que hay conciencia luego de que se ha experimentado a uno mismo y al mundo. Los estados mentales conscientes son posibles sólo porque con anterioridad a ellos hay algo que es ser ese organismo.

Este algo es, sin duda, el cuerpo; el cuerpo que nos permite diferenciar un organismo de otro (léase una especie o un individuo de otro). El cuerpo en su concreta materialidad morfológicamente determinable está antes que toda experiencia mental consciente; es decir, para aceptar la existencia de algo como «la conciencia de» es necesario dar cuenta de la forma de ser de un organismo. Ese ser un organismo que, en suma, determina la experiencia; y es que, evidentemente, experimentar el vuelo con alas, el asir un vaso de agua y el rugir está determinado en principio por el cuerpo. Tal como afirmaba Wittgenstein, aún si un león nos hablara, no podríamos entenderlo, porque su forma de vida está condicionada por su cuerpo (no es uno de nosotros); las experiencias que ha tenido son, sencillamente, incomprensibles de acuerdo con las experiencias que con nuestro cuerpo tenemos del mundo. De modo que, en rechazo de la

eso de ser como un murciélago, *Qué se siente ser Murciélago*.

17 El original reza: “the ways things seems to us” (2002: 226).

18 Tal como lo expone David Chalmers (2002).

idea generaliza (idea de la que Descartes mismo parte para afianzar el alma al yo), la experiencia consciente no es la de un sujeto en relación con el mundo sino la de un cuerpo que se constituye como sujeto en el mundo.

Con esta orientación nos parece comprensible que Nagel argumente que no nos es posible sentir (o tener conciencia de) el mundo tal como lo siente un murciélago, e incluso una persona que, por ejemplo, ha nacido ciega o sordomuda. Esto pasa debido a que, por una parte, no tenemos más experiencia del mundo que la que hemos podido tener por nuestro propio cuerpo y, por otra, ya que todo esfuerzo por sentir como otro no será más que imaginación (en el caso de cuerpos diferentes a los nuestros, es decir, de otra especie) o empatía (en el caso de cuerpos similares al nuestro). Así, un sujeto no es su cuerpo sino que el cuerpo llega a ser un sujeto; la conciencia no está dada, los estados conscientes son producidos por la experiencia, valga decir, la experiencia corporal.

Creemos que, de acuerdo con esta orientación, el sujeto no está dissociado del cuerpo, ni el cuerpo es una especie de vehículo del sujeto; es decir, no hay un Yo soy y luego mi cuerpo, e incluso mi mente. Hay aquí, como hemos mostrado en otra ocasión (Díaz, 2007), un análisis en la línea foucaultiana de constitución del sujeto, esto es, un análisis que se pregunta por las prácticas y los discursos que hacen que un sujeto se reconozca a sí mismo, y que otros lo reconozcan a su vez, como criminal, loco, depravado o inteligente. Ya no partimos de la diferencia radical entre lo mental y lo corporal, en torno al problema del ser del hombre, ni tampoco de un sujeto fundador, conocedor, conquistador, dominante. Concebimos que al experimentarse en el mundo, un mundo histórica y culturalmente determinado, se produce una forma de ser particular. En este sentido, la experiencia corporal –siempre que se quiera hacer de ella un concepto– ha de implicar no lo que un sujeto experimenta, no una forma subjetiva de sentir/entender la realidad, sino la formación del sujeto como tal. Luego, si el sujeto es reconstruido (en el tiempo y en el espacio) o si se transforma a sí mismo (el proceso de “subjetivación” en Foucault) es porque de hecho a lo largo de la vida se sufren múltiples experiencias corporales.

Las experiencias corporales, las experiencias por las que los sujetos se constituyen como tales son, en esta línea de ideas, las fuerzas activas por medio de las cuales se establecen formas de vivir (o culturas). Son en suma la «fuente» de la que beben nuestras formas históricas

y geográficas de relacionarnos con el mundo. Por ello, experimentarse como un yo pensante dentro de un cuerpo objeto puede conllevar drásticas consecuencias a la práctica de la dominación incontenible, so pretexto del poderío que brinda la exclusividad del conocimiento. Pero, de otro lado, experimentarse como hijo de la tierra posibilita entrar en una relación de reciprocidad tal con la naturaleza que todos los procesos sociales (de organización política y de adquisición del alimento, por ejemplo) han de pasar por la solicitud de su permiso ante entidades animadas invisibles a una mirada corriente y por la devolución respetuosa de residuos (tal como ocurre en las comunidades indígenas del Amazonas¹⁹). Es incuestionable, entonces, que cambiar nuestras formas de vivir no sólo es una tarea posible según como experimentamos el mundo, sino una tarea urgente de acuerdo a las implicaciones políticas que de la naturaleza de lo mental se han desprendido en el pensamiento y el comportamiento de la cultura occidental. Es necesario posibilitar experiencias corporales distintas, ponernos en relación con otras formas de ser, movernos de otro modo, relacionarnos de otro modo, experimentarnos de otro modo.

De esta manera, la contingencia del hombre en el mundo y su capacidad creativa, o en términos más escuetos, la historia y las diversas culturas, dan cuenta no de un hombre universal que se subdivide en épocas y costumbres sino de múltiples formas de ser un cuerpo-hombre en el mundo.

19 Véase Preuss K. T. (1994). *Religión y Mitología de los Uítotos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Es innegable que muchos de los planteamientos de la filosofía de la mente son absolutamente compatibles con este planteamiento social; estudios sobre las representaciones o imaginarios sociales, e incluso el análisis de Searle sobre la “hechura” social del mundo mental (y viceversa), parten de una lógica similar. Nuestra intención con esta cortísima argumentación es procurar un esquema que parta y llegue a un lugar distinto en el que la oposición mente-cuerpo y, sobre todo, la definición de lo mental no se adopten como inevitables centros de comprensión o como la forma correcta de abordar el problema de la subjetividad.

Referencias

- Barros C. (1997). La Humanización de la Naturaleza en la Edad Media. Universidad de Santiago de Chile. Consultado el 15 de agosto de 2008: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=197011>
- Chalmers, David. (2002). "Consciousness and Its Place in Nature" [2002]. En: Chalmers, David (ed.). *Philosophy of Mind – Classical and Contemporary Readings*. Ney York: Oxford University Press. pp. 247-272.
- Danto, Arthur. (2003). El Cuerpo/ El problema del cuerpo. Selección de Ensayos. Madrid: Editorial Síntesis. Fernando Abad (trad.).
- Dennet, Daniel. (2002) "Quining Qualia" [1988]. En: Chalmers, David (ed.). *Philosophy of Mind – Classical and Contemporary Readings*. Ney York: Oxford University Press. pp. 226-246.
- Descartes R. (1974). *Discurso del Método*. Argentina: Aguilar ediciones
- Descartes R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera [1641]*. Jorge Aurelio Díaz (trad.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz Velasco, Andrés. (2007). "¿Qué nos insinúa la «experiencia corporal»?". *Revista Lúdica Pedagógica* No. 12, Vol. 2. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Foucault M. (1968). *Las Palabras y las Cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. España: Siglo XXI Editores
- Foucault M. (2006). *Vigilar y Castigar*. Colombia: Círculo de Lectores
- Harris M. (1998). *Antropología Cultural*. España: Alianza Editorial.
- Kant I. (1984). "Qué es la ilustración". En *Magazín Dominical*. *El Espectador*. pp. 6-9.
- López Austin, A. (2008) *Cuerpo humano e Ideología*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Marquín Argote, Germán. (1978). *Lectura latinoamericana del Discurso del Método de René Descartes*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Millán-Puentes A. (1984). *Léxico Filosófico*. Madrid: Ubedí Básico
- Morey M. (1989). *El hombre como argumento*. Barcelona: Editorial Anthropos
- Moya, Carlos J. (2006). *Filosofía de la mente*. España: Universitat de València.
- Nagel, Thomas. (1980). *What It IS Like To Be A Bat?* [1974]. Block, Ned (ed.) *Reading in the Philosophy of Psychology – Volume One*. Cambridge: Harvard University Press. Pp. 159-168.
- Nietzsche F. (2000). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Editorial Libsa.
- Nietzsche F. (2007) *La genealogía de la Moral*. José Luis López y López de Lizaga (trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- Pinzón C. (1999). El cuerpo-imagen. El cuerpo como espacio de confrontación cultural. En *Maguaré* N. 14, *Revista del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia*.
- Pinzón C. y Suárez R. (1992). *Las Mujeres Lechuza*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y CEREC.
- Prigogine I. y Stengers I. (1990). *La Nueva Alianza*. *Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sambursky S. (1990). *El Mundo Físico de los Griegos*. Madrid: Alianza Editorial
- Searle, John. "La libertad como un problema neurobiológico" [2001] En: *Libertad y neurobiología*. Candel, Miguel (trad.). Barcelona: Paidós. (2005). Pp. 25-88.