

CUERPO VIVIDO Y REDUCCIÓN MECÁNICA

Alicia María de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla, España
amingo@us.es

I

A no ser que un comportamiento sonámbulo o robótico se hubiese apoderado de nuestros quehaceres, allí donde me conduce mi caminar no podría separarse de la *lucidez de sentido* que lo guía, de la que depende el ritmo de los propios pasos, su lentitud o premura, su pesadez o alegría, o el que me dirija a tal o a cual sitio, y no a otro, hasta dar con mis huesos allí —como dice la expresión—, sin que por ello en ningún caso a ese caminar pudieran iluminarlo, aparte de que los sostengan y conformen, ni mis huesos, ni mis músculos, ni mis tendones..., pues ellos nada saben de a dónde conducen mis pasos, y quisiera ilustrar esta afirmación con una de las escenas más famosas y dramáticas de la historia de la filosofía, que tiene como protagonista al cuerpo y de la que arrancarán mis reflexiones; me refiero al ejemplo que adopta Platón en su *Fedón* para explicar su incondicional adhesión al *Nous* de Anaxágoras. El fragmento es el siguiente:

Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre [Anaxágoras] no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen

que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro! según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa.¹

Ya desde la época de Platón se plantea el problema que habrá de ocuparnos, y que se patentiza en que el hombre actúa, no por su mera corporalidad, sino por la unidad de sus sensaciones, afectos, esfuerzos, valores morales, religiosos..., lo que no podría ser detectado en su fisiología, a la cual le son ajenas esas instancias, de igual modo que en su dimensión más profunda con mucha frecuencia la fisiología resulta extraña al sujeto, en tanto no alcanza el nivel de lucidez de la experiencia vivida. Acabamos de mostrar un claro ejemplo de lo que significa tratar de pensar el cuerpo, nuestro cuerpo, y los problemas que nos plantea, que son numerosos, y que nutren buena parte de la filosofía —si no prácticamente toda.

II

En verdad, es en el nexo entre el pensamiento filosófico y la visión que del hombre en general y de su cuerpo en particular se tenga, donde surgen numerosas paradojas y dificultades. Si hemos comenzado con el reconocimiento que Platón asigna a la *mente* en tanto "causa" de los actos en interferencia con el cuerpo, convendría ahora ilustrar, con la brevedad que re-

¹ Platón, *Fedón*, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 106s (98 b- 99-b). Traducción a cargo de Carlos García Gual.

quiere este trabajo, las ideas que un pensador de muy distinto signo sostuvo al respecto. Me refiero a La Mettrie, cuya orientación no deja lugar a equívoco con el título de su conocida obra: *El hombre máquina*, publicada en 1747². Así constatamos que, al poco tiempo de haberse afirmado el dualismo en la modernidad con Descartes y haberse puesto a salvo al *cogito* precisamente por medio de esa escisión dual, se le va a dar un nuevo giro de tuerca al planteamiento haciéndoselo oscilar hacia el mecanicismo.

La Mettrie, médico de profesión y curtido en la práctica más apegada al estudio anatómico del cuerpo en la mesa de disección, afirma reducir "a dos los sistemas de los filósofos sobre el alma del hombre. El primero, y el más antiguo, es el sistema del materialismo; el segundo es el del espiritualismo"³, criticando a continuación tanto el espiritualismo, que estaría representado por las mónadas leibnicianas, como el dualismo que ostentan los metafísicos cartesianos, para decantarse a favor de un *materialismo*. Y después de criticar a los que envanecen a la razón y a los que la subyugan a la revelación, declara como guía para estas cuestiones a la experiencia y la observación, depositando toda la credibilidad en

los médicos que han sido filósofos, pero no en los filósofos que no han sido médicos. Aquéllos han recorrido e iluminado el laberinto del hombre; sólo ellos nos han revelado estos resortes ocultos bajo envolturas, que sustraen a nuestros ojos tantas maravillas.⁴

En cualquier caso, y aun teniendo claro a quién debe proponerse y creerse cuando la acometa, no duda en reconocer la dificultad de la empresa, y por ello afirma que

el hombre es una máquina tan compleja, que en un principio es imposible hacerse una idea clara de ella, y, por consiguiente, definirla. Con lo cual todas las investigaciones que los mayores filósofos han hecho *a priori*, es decir, queriendo servirse de algún modo de las alas del espíritu, han sido vanas. Así, sólo *a posteriori*, o tratando de discernir el alma, como a través de los órganos del cuerpo, se puede, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del

² Julien-Offray de la Mettrie *El hombre-máquina* en *Obra filosófica*, Madrid, Editora Nacional, 1983. Edición de Menene Gras Balaguer.

³ *Ibidem*, p. 207.

⁴ *Ibidem*, p. 209.

hombre, pero sí alcanzar el mayor grado de probabilidad posible a este respecto.⁵

La Mettrie es conciso y en pocas palabras plantea su propuesta: el hombre es una máquina, a la que concede complejidad, ciertamente, pero no hasta el punto de proporcionarle una diferencia *cualitativa* respecto a, por ejemplo, otros seres naturales. Mientras que Descartes consideraba en su *Discurso del Método* a los animales estrictamente como máquinas, y, sin embargo, la marca diferencial del hombre radicaba en la posesión de un *alma*, el planteamiento de La Mettrie se torna más radical, en tanto no establecerá semejante distinción, sino que apuntará una correlación entre cuerpo y alma, reduciendo lenguaje, educación y todas las facultades intelectuales a una mecánica de identificación de lo percibido, *hasta reducir el alma a un elemento de carácter material que reside en el cerebro y que depende en absoluto del funcionamiento del cuerpo*. Es fácil comprender, entonces, que La Mettrie continúe haciendo hincapié en el *determinismo* de la conducta humana, eximiendo al hombre de libertad, pero también de responsabilidad, y achacando su conducta a la actuación mecánica de la máquina orgánica⁶. Así, afirma:

Pero, puesto que todas las facultades del alma dependen a tal punto de la propia organización del cerebro y de todo el cuerpo, éstas visiblemente son esta organización misma. ¡He aquí una máquina bien ilustrada! Pues incluso si sólo el hombre hubiera recibido como herencia la ley natural, ¿sería por ello menos máquina? Unas ruedas, algunos resortes más que en los animales más perfectos, el cerebro proporcionalmente más cercano al corazón y recibiendo también más sangre, por la misma razón, en fin qué sé yo, unas causas desconocidas producirían siempre esta conciencia delicada tan fácil de herir, y estos remordimientos que no son más ajenos a la materia que el pensamiento, y en definitiva toda la diferencia que se supone aquí. ¿Bastaría pues la organización para explicarlo todo? Sí, por supuesto. Ya que el pensamiento se desarrolla visiblemente con los órganos, ¿por qué la materia de la que están hechos no sería también susceptible de remordimientos, por cuanto ha adquirido con el tiempo la facultad de sentir?

El alma sólo es un término vago del que no se tiene la menor idea, y del que un espíritu culto únicamente debe servirse para nombrar nuestra parte pensante. Establecido el menor principio de movimiento, los cuerpos anima-

⁵ *Ibidem*, p. 210.

⁶ Cfr. *Ibidem*, pp 210 y ss. Véase, además, la nota 82 de José Luis Pérez Calvo, en la p. 76 de la edición de *El hombre máquina*, Madrid, Editorial Alhambra, 1987 (ed. de José Luis Pérez Calvo), en la que ejemplifica ese determinismo del comportamiento humano con la herencia de vicios y virtudes.

dos tendrán todo lo que necesitan para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y, por último, para actuar en lo físico y en lo moral que depende de éste.⁷

La Mettrie cree solucionar el problema planteado por el dualismo, el de la conexión mente-cuerpo, simplemente apelando a la unidad del hombre mediante un materialismo que reduce la mente a la corporalidad, en tanto que la considera un *resorte* que existe y tiene su sede en el cerebro, y que siendo el origen de los nervios, por medio de ellos rige todo el cuerpo. En consecuencia, le parece un desdoblamiento inútil y que va contra las evidencias el separar sendas instancias, y además considera que así puede explicarse todo lo relacionado con el pensamiento⁸:

Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir el bien del mal (...) y ser tan sólo un animal, son cosas que no son más contradictorias (...). Considero el pensamiento tan poco incompatible con la materia organizada, que parece ser una propiedad de ésta, tal como la electricidad, la facultad motriz, la impenetrabilidad, la extensión, etc..⁹

¿Qué tendríamos que objetar al planteamiento que, a grandes rasgos, hemos resumido hasta aquí? Probablemente pueda condensarse en la afirmación de La Mettrie según la cual "los diversos estados del alma son, pues, siempre correlativos a los del cuerpo"¹⁰. ¿No es cierto, sin embargo, que si se asumiera *dogmáticamente* esta perspectiva se empobrecería el universo global de nuestra experiencia? ¿No habríamos de prescindir de multitud de datos de conciencia, hasta el punto de tener forzosamente que simplificar y desfigurar nuestro compromiso corporal y carnal en el mundo y con los Otros? De algún modo, podría decirse que lo que se aprende y gana en la hipotética mesa de disección a la que se confía finalmente La Mettrie, se pierde en el ámbito del *sentido*, en tanto en el soporte y en la mecánica fisiológicos no encontramos la experiencia vivida: no en vano, usualmente de las vísceras no tengo una noticia "consciente" (de aquí que haya multitud de enfermedades que "no avisan"), no se expresan en sensaciones a las

⁷ *Ibidem*, p. 235.

⁸ Cfr. *Ibidem*, pp.237 y ss.

⁹ *Ibidem*, p. 246.

¹⁰ *Ibidem*, p. 215.

que acompañe sentido alguno, podríamos decir que damos con el "hueso duro de roer".

Por ejemplo, si hablásemos de los sueños, aunque podamos hacer una descripción que traduzca fisiológicamente las ondas cerebrales, los movimientos de los ojos, el ritmo cardíaco, etc., sin embargo esto no corresponde con la experiencia onírica *en cuanto tal*, ni lo vislumbramos en el cerebro como en una pantalla. La experiencia establece una escisión entre sendos planos, en tanto el sueño sólo aparece en la experiencia vivida (oníricamente, en este caso), que es extraña respecto a ese cuerpo fisiológico. Podríamos, así pues, tomar a La Mettrie como ejemplo de esa *falta de sensibilidad fenomenológica* que queremos reivindicar aquí. Y nos parece que por muchos avances que ostente la neurología, no se podrá reducir esa experiencia *al nivel de la fisiología*, en tanto sólo se encontrarán vestigios de conexión, pero no identificación y reducción posible. Es aquí donde nos parece que recurrir a la *distinctio phaenomenologica* puede resultar ilustrativo, en tanto supone un límite a la unificación psico-física que se revela fructífero a la hora de dar cuenta de la experiencia y evitar el monismo psicofísico materialista-dogmático.

III

Frente a la tentación de un reduccionismo materialista y mecanicista como el de La Mettrie, que pretende solventar el dualismo heredado de Descartes negando (y, en último término, aportando un razonamiento agnóstico), o al menos minusvalorando la parte de "alma" o "espíritu" como algo obsoleto, de modo que pretende solventar un problema ignorándolo y creando otro, frente a esta tentación reduccionista habría que subrayar que la fenomenología, menos "metafísica" y más volcada sobre la *descripción* de la experiencia vivida, no podría oponer reparo alguno a la más decidida crítica contra un dualismo ontológico (respecto al cuerpo). De hecho, el tema husserliano por antonomasia, a este respecto, no es el *Körper* o el cuerpo

como cosa física (si utilizamos la terminología de *Ideas II*¹¹), sino el *Leib*, impensable si no es como *unidad psicofísica*. A pesar de declararse en ocasiones "neocartesiano", en este sentido Husserl no lo es¹². Queda claro, pues (y no podríamos en este contexto dar más detalles), que el asunto prioritario de la fenomenología es el cuerpo u organismo viviente, psicofísico, o *Leib*. En este aspecto se concretaría su dimensión crítica de *resistencia* contra cualquier reduccionismo, tanto *espiritualista* como *materialista*. Sin embargo, y no precisamente en detrimento de la compleja realidad (incluso experiencial) del cuerpo, sino en su favor, la fenomenología se ve obligada a mantener un fondo de dualismo, precisamente porque subyaciendo al *Leib* está el cuerpo visceral y anatómico, que no llega de ningún modo -o apenas- al nivel de la autoconciencia reflexiva, nivel imprescindible a la descripción de la *vivencia*, sino que queda siempre como soterrado, oculto.

Es el propio rigor de la reducción fenomenológico-trascendental el que llevará a Husserl, en torno a 1910-1913, a defender una *distinctio phaenomenologica* entre *res cogitans* y *res extensa*¹³, y en *Ideas II* a defender una separación entre el *razonamiento causal* y el lenguaje fenomenológico-descriptivo de la *motivación (espiritual)*. Que yo vea este papel que leo, en este momento, puede ser descrito como visión, sin que la descripción del *acto consciente de ver en cuanto tal acto consciente* requiera de ningún razonamiento causal que haga apelación al proceso fisiológico del ver con su acompañamiento empírico de cornea, retina, nervio óptico, imagen invertida, etc. El cansancio de los músculos al caminar puede ser perfectamente descrito sin necesidad del más mínimo conocimiento sobre los músculos y los procesos que intervienen para que sea posible que a partir de cierto momento experimente dolor... Hay infinidad de ejemplos. En eso consiste la "distin-

¹¹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, U.N.A.M., 1997 (edición de Antonio Zirión). En adelante, será citada como *Ideas II*.

¹² Una situación como aquella de las *Meditaciones metafísicas* en que Descartes se permite objetivar su cuerpo o su mano, para dudar de ellos y separar tajantemente *res cogitans* y *res extensa*, y afirmar a renglón seguido que es aquella —la *res cogitans*—, lo indubitable, mientras que la *res extensa* de mi propio cuerpo, es dudosa. Esta situación no es nada fenomenológico-descriptiva. Menos aún lo sería, desde luego, la reducción materialista del alma al cuerpo-máquina que alaba, en el fondo, aquel dualismo cartesiano.

¹³ Concretamente en 1910, con Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994, § 13, pp. 77s (edición de César Moreno y Javier San Martín).

ción", que es estrictamente fenomenológica, debiéndose poner exquisito cuidado en *no transferirla a un plano "ontológico"*. Por lo demás, así como el dolor pudiera ser descrito *como dolor*, sin remisión a su causa física, un golpe en mi rodilla, dirá Husserl, como contrapartida, no exige necesariamente dolor alguno. Husserl dirá que "el ser de la causa no es dependiente, como si se encontrase enlazado necesariamente con el efecto [dolor] que le corresponde de acuerdo a la experiencia"¹⁴. Entonces, si afirmamos la unidad psicofísica, y a la vez mantenemos esta *distinctio phaenomenologica*, ello es, como decíamos, en honor a la *complejidad* del cuerpo *vivido*. Lo que Husserl quiere decir es que la cosa física no puede disolver la experiencia vivida, ni ésta a aquella.

En *Ideas II*, que me es imposible considerar aquí en detalle, Husserl propone una clara distinción entre los órdenes de la *causalidad* (de la Naturaleza) y la *motivación*. Es completamente diferente considerar que un acné ha sido causado por un exceso de tal o cual sustancia química del organismo, que a su vez ha sido producida por otra y por otra, etc., que considerar que el acné ha sido motivado por una situación, por ejemplo, de stress emocional (enamoramientos, periodos de exámenes, etc.). Que el saber médico apunta más a las *causalidades* que a las *motivaciones*, y que se tienda a solventar más la *causa* fisiológica inmediata del acné (por ejemplo, tener la piel muy "grasa") que su *motivación personal* de fondo, es lo que hace del saber médico, en muchas ocasiones, algo tan eficaz como insatisfactorio desde el punto de vista de lo que llama la fenomenología "actitud personalista"¹⁵.

Ésta es una cuestión decisiva, con un alcance más allá de consideraciones meramente relativas al estatuto del cuerpo vivo y nuestra comprensión

¹⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵ Cfr., por ejemplo, las pp. 278s de *Ideas II* (§ 56-f): "Las sensaciones, los sentimientos sensibles, las reproducciones, las asociaciones, las apercepciones, el curso entero de la vida psíquica fundado en ellos en general, incluso en cuanto a sus tomas de posición, es *objetivamente* (*natural-inductivamente*) dependiente del cuerpo físico con sus procesos fisiológicos, su estructuración fisiológica; y dependiente por ello de la naturaleza física *real*. Pero los procesos fisiológicos en los órganos sensoriales, en las células nerviosas y ganglionares, no me motivan cuando condicionan psicofísicamente la presentación en mi conciencia de datos de sensación, aprehensiones, vivencias psíquicas. Lo que yo no 'sé', lo que en mi vivenciar, mi imaginar, pensar, hacer, no me hace frente como imaginado, como percibido, recordado, pensado, etc., no me 'determina' espiritualmente. Y lo que no está encerrado intencionalmente en mis vivencias, así sea inatendida o implícitamente, no me motiva, ni siquiera de manera inconsciente".

del mismo. Tiene repercusiones, lo veremos a continuación, en tanto afecta, sin duda, a la intersubjetividad.

IV

En este último apartado se esbozarán las dificultades e implicaciones que, tanto para la consideración del hombre como de sus relaciones intersubjetivas, suponen las perspectivas de inspiración mecánica, perspectivas que no se circunscriben a la época de La Mettrie, sino que se prolongan y constatan hasta nuestros días. Para resaltar estas implicaciones nos han parecido muy esclarecedores los comentarios de Peter Sloterdijk¹⁶, que considera a La Mettrie como destacado representante de la mentalidad antimetafísica que se abre paso en el S. XVIII, y que consagra la imagen mecánica del mundo y del hombre. En este nuevo estilo de pensamiento, como ya hemos visto anteriormente, se realiza una traducción de lo anímico, sin restos dignos de mención, al lenguaje del mecanismo, de modo que la palabra "alma" se erige en un concepto vacío, y la antropología y la psicología han de abordarse desde un naturalismo anatómico. Siguiendo esta propuesta teórica, al explicar la posibilidad de los movimientos espontáneos de los órganos de los cuerpos vivos por medio de *resortes* inherentes a ellos mismos, se hace innecesario recurrir a un principio extracorporal que los explique, poniéndose las bases para que la teorización sobre la ciencia biológica arrivase posteriormente a la concepción de la autoorganización de la materia viva¹⁷. El concepto de resorte se erige en clave explicativa de la interpretación mecánica de los movimientos de los cuerpos vivos¹⁸.

Pero, como ya vimos, la interpretación de La Mettrie va más allá, en tanto el sujeto (ilustrado) no se encuentra en el cuerpo como algo discernible (en el sentido de la *distinctio phaenomenologica*, por ejemplo), sino que

¹⁶ Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid, Siruela (Biblioteca de ensayo, 24), 2003.

¹⁷ Cfr. mi trabajo "Máquina y telos. Esbozos para una filosofía kantiana de la biología", *Thémata. Revista de Filosofía* 20 (1998) (número monográfico, ed. por Juan Arana, sobre *Los filósofos y la Biología*), pp. 67-88.

¹⁸ Peter Sloterdijk, *op. cit.*, pp. 127s.

es una función de la máquina corporal, la cual, al mismo tiempo procesos fisiológicos de los que no tenemos experiencia con un interior *vivencial*.

Con esta teoría maquinista radical la interioridad se explica como un efecto del exterior en el que ya de por sí se encuentran siempre todas las "máquinas", sean mecanismos u organismos. El cuerpo representado no es un elemento de un interior o de un espacio de cercanía experimentado, sino un lugar en una espacialidad local geométrica y homogénea. ¿Qué es la anatomía sino la imposición de conceptos físico-espaciales en el ámbito de la antigua oscuridad que convertía en principio cada cuerpo vivo en una *black box* para cada otro?¹⁹

Constatamos, así, que el "maquinismo" ha propiciado la progresiva pérdida de la dimensión interior, del misterio corporal, y si apuramos la consideración vertiéndola en términos teológicos, de la posibilidad del cuerpo como "templo del espíritu", participando de lo sagrado. La corporalidad resulta, entonces, avocada a la consideración de algo radicalmente *externo*, meramente *material*, llegando al punto de lo *manipulable*. Pero haciendo honor a la verdad, sin embargo, lo que pretendía La Mettrie era conquistar un nuevo campo de libertad humana, de modo que el ser humano, gracias a la naturaleza "maquinal" escapase a una interioridad de represión, miedo moral y religioso, alcanzando una *exterioridad vitalista*, una auténtica *emancipación* que pusiese a salvo a la "máquina feliz", renunciando para ello a Dios y el alma²⁰.

Sin embargo, en todo este proceso y cambio de perspectiva nos encontramos con un aspecto en el que la repercusión es de gran importancia y no podemos negar: la tematización de las relaciones entre cuerpo y alteridad, es decir, cómo influye esta visión del cuerpo en las relaciones con los otros. En un primer momento, nos lo ilustraría la visión del médico respecto al cuerpo, que condiciona su relación con el enfermo y con lo que, como médico, se espera de él: sin duda, que "repare" la maquinaria corporal, lo que

¹⁹ *Ibidem*, p. 131.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 132. Reconozcamos a La Mettrie su faceta de prudencia, que lo emplazaría en un ámbito de *agnosticismo* por sus afirmaciones sobre el desconocimiento de la naturaleza del movimiento y la materia, así como que el sujeto de los pensamientos es desconocido y tampoco sabemos si se perece tras la muerte, etc.

no puede deparar sino necesariamente una visión peculiar y parcial del cuerpo²¹. Para Sloterdijk,

entre hombres-máquina entendidos así también es posible, sin duda, lo que se llaman relaciones íntimas, pero éstas no cambian en principio nada con respecto al hecho de que una teoría materialista radical ha de hacer que el ser aislado de los cuerpos preceda a sus relaciones mutuas. Relaciones entre hombres-máquina son, a su vez, procesos maquinales; puede que éstos tengan un lado experiencial, pero según su naturaleza representada pertenecen, sin embargo, completamente al exterior.²²

Y aquí comenzamos a vislumbrar el riesgo de que *la máquina humana* esté construida como *un autómatas solitario*, aspecto que pareció escapársele a La Mettrie, cuando parece evidente que las “máquinas humanas” funcionan de modo óptimo siempre en relación intersubjetiva, y no sólo al comienzo de su funcionamiento —por medio de la educación y la socialización.

Quizás introduzca esa visión del cuerpo-máquina la posibilidad de una serie de distorsiones que amenazan a lo más personal del ser humano, y que podemos recoger de modo muy gráfico y escueto de la mano de Marcel Hénaff²³. Este autor se refiere a la *reducción maquinica* en tanto que le es proporcionada a Sade por medio de *El hombre máquina* de La Mettrie, al cual ofrece “el modelo soñado de ese dispositivo de órganos bien colocados que constituye el cuerpo sin alma”²⁴, y que a la postre propiciaría la transformación del cuerpo libertino —recordémoslo— en un *autómata de goce*, lo que comporta, al parecer, varias ventajas: en primer lugar se da una *supresión de la conciencia* (moral, religiosa, etc.), de modo que no hay culpabilidad ni prohibición. “Si el alma no existe, todo está permitido”²⁵. En segundo lugar, hay una *negación de la voluntad*, puesto que, en tanto que comienza a funcionar, el funcionamiento de una máquina remite al modelo de su construcción y de sus reservas energéticas, que desarrolla en esos cauces necesariamente, lo que en este caso subyuga a un orden material y ciego al

²¹ Para el ejercicio de la medicina quizás debe ser así. De otro modo el médico se involucraría demasiado, deprimiéndose por los enfermos, queriendo curarles y ser su amigo y confidente para “sanar su alma”, o incluso desembocando en la hipocondría, corriendo el riesgo final de paralizarse en su ejercicio al pensar que tienen la batalla perdida de antemano —la muerte siempre acaba triunfando.

²² *Ibidem*, p. 131.

²³ Cfr. Marcel Hénaff, *Sade. La invención del cuerpo libertino*, Barcelona, Destino, 1980.

²⁴ *Ibidem*, p. 30.

²⁵ *Idem*.

que no se puede escapar, y al que más vale ceñirse buscando placer: esa es la felicidad²⁶. Por cierto, sin conciencia, por una parte, ni voluntad, por otra, se sientan las bases para la *anulación de la responsabilidad*. En tercer lugar, la relación maquínica con los demás comporta una *exención de aproximación psicológica/psíquica*: no hay sentimientos que comunicar, que compartir o reconocer en el otro. Tan sólo es un dispositivo de órganos con el que conectar y gozar. Y en cuarto lugar, se alcanza el grado de la *despersonalización* en el conjunto de relaciones otrora interpersonales, ya que ahora se opera una reducción de la relación de grupo al mecanismo integrado por diferentes máquinas en conexión que no reconoce su individualidad previa, al transformarlos en producto de un mecanismo con un plan anterior, que por consiguiente, sólo alcanza su carácter como pieza integrada, disolviendo su identidad. Dice Hénaff que

el cuerpo-grupo finalmente realiza mejor que nada el *cuerpo libertino* en el sentido en el que hablamos, por ejemplo, del cuerpo diplomático o del cuerpo de profesores: es decir, el conjunto de los individuos que la práctica de una función transforma en institución. Se comprende entonces que a ese cuerpo constituido le sean afectados individuos cuyo funcionamiento maquínico es puramente de servicio (...) o peor aún: reducido a una función inerte.²⁷

Y estamos a un paso de descubrir a dónde conduce en último término la *reducción mecánica*, que se torna sospechosamente actual: "En toda víctima, el [cuerpo-]mueble (ya sea el cuerpo inerte, pasivo, instrumental, sufre) amenaza a la máquina (cuerpo activo, productivo, gozador) (...) es el estado tendencial del cuerpo de víctima"²⁸.

Qué mejor final que la ironía para aprehender de una sola vez la tensión de la unidad corporal y anímica, las implicaciones de los monismos y el dualismo, y las dificultades a que conducen sus confusiones.

La fuente contemporánea más eminente para el desarrollo del pensamiento humano radica en el discurrir deportivo. Partidos de fútbol, masters de

²⁶ Y una vez más nos parece que vuelve a mostrarse la paradoja, porque lo que justifica por una parte que no podemos eludir —la disposición maquínica corporal—, por otra parte sustenta el estudio del cuerpo con vistas a su transformación por medios quirúrgicos o químicos. Supongo que se ve con claridad que el acento de paradoja lo pone la respuesta a la pregunta sobre *quién* y *por qué* decide el cambio de los planos de funcionamiento de la máquina, y ahí ya se nos está filtrando una posibilidad de conciencia, voluntad, responsabilidad, etc., que, aunque sea externa a ese cuerpo, remite a una "interioridad".

²⁷ Marcel Hénaff, *op. cit.*, p. 32.

²⁸ *Ibidem*, p. 33.

tenis, encuentros de voleibol y, sobre todo, esta semana, el Mundial de Rallyes, proporcionan insuperables ocasiones de meditación. Sin la biela quebrada en el Toyota de Sainz nunca habríamos accedido con tan profunda facilidad a interrogarnos sobre el destino, la impotencia del ser humano, el azar y la justicia, la resignación o el sentido del deber.

Pero hay, incluso, otros graves contenidos suscitados por el mismo percance. ¿Podría pensarse, por ejemplo, que el fin de la carrera hubiera sido el mismo si en vez de una competición motorizada se hubiera tratado de un desafío hípico? El Toyota ignoraba los metros que faltaban y nadie ni nada se lo podía imbuir. Parece mentira, pero al Toyota le daba lo mismo perder que ganar, correr o detenerse, lo que jamás le habría ocurrido a un caballo.

Muy a menudo nos encariñamos con las máquinas y las dotamos de alma, pero la máquina es sólo para sí. En la reciente exposición informática de Las Vegas se vendían unos bolígrafos que leen, traducen seis idiomas y pronuncian en inglés; bastaba con subrayar. No conocen, sin embargo, nada de lo que hacen, puesto que actúan como muertos. Otro ordenador es capaz de husmear y recitar correctamente los posibles componentes de un olor, pero le da también igual. Ni le turba el aroma de unas lilas ni le adormece el opio.

Crece hoy la tentación de sentir a las máquinas inteligentes como otros yo, lelos pero leales. Sin embargo, el comportamiento del Toyota deportivo ilustra a fuego sobre el valor de esa fe. Porque el deporte es hoy, a despecho de sus detractores, el libro primordial donde lucen, más allá de la religión y la filosofía, las claves de nuestro actual saber.²⁹

Aquí se vuelve a ilustrar la posible crítica fenomenológico-motivacional de la reducción mecánica del cuerpo mediante la comparación, no ya sólo de la máquina y el hombre, sino incluso de la máquina y el ser vivo –el caballo, en el ejemplo concreto de Verdú. Y, puestos a dar “una vuelta de tuerca” –con perdón de la expresión tan “mecánica”– a nuestras argumentaciones y ejemplificaciones, no podríamos dejar de recordar, ya que estamos tratando de competencias deportivas, aquel personaje de la película *The Loneliness of the Long Distance Runner* (traducido al castellano como *La soledad del corredor de fondo*³⁰), que mostraba a un joven (Colin Smith) recluido en una institución penitenciaria que desahogaba su rabia corriendo, y al que sus cualidades para la carrera de fondo colocaban en una posición privilegiada, con la posibilidad de hacer ganar a la institución en competiciones. Sin embargo, lo que la inercia y potencia mecánica de su fisiología hacían esperar con certeza, avalado incluso por el estímulo motivacional de la posibilidad de prebendas, resulta defraudado en el último momento en un gesto de rabia y rebeldía, que impone a ese cuerpo una parada similar a la

²⁹ Vicente Verdú, *El País*, 28/XI/1998, p. 72.

³⁰ Dirigida por el británico Tony Richardson en 1962.

del Toyota, aunque con un sentido que, una vez más, nos subraya esa *diferencia* en virtud de su totalidad psicofísica y, en última instancia, sin duda también, de su entraña espiritual³¹.

³¹ Cfr. *Ideas II*, pp. 410 y ss.