

## Otra comprensión del cuerpo: el taoísmo

Manuel D. Caneda. Universidad de Sevilla

*To see a World in a grain of sand,  
And a Heaven in a wild flower,  
Hold Infinity in the palm of your hand,  
And Eternity in an hour.*

[...]  
*Auguries of Innocence, William Blake*

Parece ser que Miguel Ángel, una vez terminado *su* Moisés, le instó, cincel en mano, a que se moviera. Por suerte, la figura salió ilesa (salvo por un pequeño golpe en una rodilla), pero para desgracia del escultor y como cabía esperar, no hizo el más mínimo gesto. Más tarde, Mary Shelley<sup>1</sup> concibió la historia de un joven estudiante suizo que intentaba descubrir los secretos de la animación de la materia inerte y que, uniendo distintas partes de diferentes cuerpos, creaba un ser antropomorfo con indicios de vida humana. *Frankenstein* es la creación de vida a partir de un cuerpo recompuesto de pedazos muertos de personas que ya no lo son; trozos que se cosen para configurar un soporte físico al que se le une un elemento que proporciona una existencia en términos que cabe entender como humanos (al menos como una deformación de lo humano). Finalmente, recordamos *Donovan's Brain* (1953), film serie B basado en la novela del mismo nombre de Curt Siodmak<sup>2</sup>. Se trata de la historia de un físico que estudia la posibilidad de mantener vivo el cerebro de un mono fuera del complejo entramado corporal. Tras un accidente aéreo, se le presenta la posibilidad de hacer el experimento con un cerebro y un cuerpo humanos. Así, extrae el cerebro de uno de los pasajeros moribundo (Donovan) e intenta mantenerlo vivo en su laboratorio separado de cualquier cuerpo.

El propósito de este trabajo es dar una explicación de la visión del cuerpo propio en el contexto de la tradición taoísta. Para ello, siguiendo el esquema de G. Ryle, dibujaré primero un rápido esbozo en el que se muestran los rasgos generales y las características más fácilmente identificables de lo que se puede entender por *la forma occidental* de concebir la diferencia entre mente y cuerpo, cómo el cuerpo queda reducido a algo mecánico, cómo la mente se entiende a sí misma como independiente del cuerpo (de manera que pensar resulta ser una actividad no corporal), y por último, cómo ese pensamiento no corporal piensa su propio cuerpo, o sea el cuerpo al que ocurre que va unido. En un segundo momento, trato el sentido que tiene la relación entre el pensar y el cuerpo en el pensamiento chino en general, y en la tradición taoísta en especial, atendiendo a los trabajos de K.-M. Wu y L. Kohn.

Si bien es cierto que uno puede encontrar más de un ejemplo en el pensamiento occidental cuya concepción del cuerpo no es la descrita aquí y que incluso se sitúa más

<sup>1</sup> M. Shelley. *Frankenstein*. Madrid: Anaya, 2000 [1816]

<sup>2</sup> C. Siodmak. *Donovan's Brain*. Pulpess.com, 1999 [1942]

cerca de esa concepción *taoísta* del cuerpo, lo que trato de mostrar no es el camino que constituye la excepción, sino más bien cuál es el aparato conceptual sobre el que se ha edificado toda una forma de concebir el mundo cuya máxima expresión es el desarrollo científico, y en particular de la medicina, que constituye, sin ninguna duda, el ejemplo más ilustrativo de cómo occidente concibe el cuerpo humano. Pero, ¿cómo ayudan Miguel Ángel, su *Moisés*, Mary Shelley, *Frankenstein*, Donovan y los monos en esta historia?

### 1. Occidente

Para mantener una (in)cierta complicidad con las experiencias contadas de estos personajes, hay que compartir una determinada visión dualista del ser humano según la cual éste es algo así como la unión de una mente más un cuerpo. O sea, existe una mente que se suma a un cuerpo para dar como resultado una persona. En un principio resulta bastante intuitivo aceptar la configuración del hombre como mente más cuerpo, como una autoconciencia dentro de un cuerpo. Así, lo que nos diferencia de un mono o un robot, entre otras cosas, es la capacidad de ser conscientes de nuestra propia conciencia que marca la diferencia definitiva entre lo que es un ser humano y lo que no lo es. Utilizando la terminología de Ryle, este argumento constituye la *doctrina oficial* en occidente según la cual “todos los humanos tenemos (somos) un cuerpo y una mente”<sup>3</sup>. Pues bien, un planteamiento tal lleva implícito una serie de hechos y supuestos que cabe analizar más despacio.

Efectivamente, el cuerpo humano ocupa un lugar en el espacio y se encuentra, por lo tanto, sujeto a las mismas leyes físicas y mecánicas que el resto de los cuerpos padecen o disfrutan. Pero parece que en el cuerpo humano se da una circunstancia específica que le diferencia del resto de los cuerpos, a saber, tiene o es *algo* más que un mero cuerpo sujeto a las leyes de la gravedad. Ese *algo* parece que es caracterizable en términos una cosa o aparato psicológico que se añade al cuerpo, aunque de una naturaleza diferente a la del mismo. O, en palabras de Ryle, “[...] las mentes son cosas, aunque de un tipo distinto de los cuerpos”<sup>4</sup>. Una *cosa* que da cuenta de lo que ocurre dentro de la persona, de manera que actuaría como complemento del cuerpo que, por su parte, sería el agente de aquello que se da en el mundo físico. Así, tenemos, para Ryle, que toda persona “vive dos historias paralelas: una formada por lo que le acaece a su cuerpo y la otra por lo que le ocurre a su mente”<sup>5</sup>.

De esta manera, cada persona vive dos esferas, dos ámbitos, uno que le proporciona una historia pública, la vida corporal, y otro, que se escribe en forma de historia privada, que es lo que se da en la mente. Esto es, la clave del cartesianismo es que un fenómeno humano queda descompuesto en dos elementos, o dos aspectos, uno físico y otro mental. Pues bien, estas dos historias, la historia mental de alguien configurada por los aspectos mentales de todas las cosas que hace o le acontecen y la vida corporal entretendida por los aspectos en que su cuerpo participa, transcurren paralelamente, es

<sup>3</sup> G. Ryle. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 15

<sup>4</sup> G. Ryle. *El concepto de lo mental*. p. 22

<sup>5</sup> G. Ryle. *El concepto de lo mental*. p. 15

decir, avanzan (normalmente) en la misma dirección y mismo sentido pero, cabe entender, a una distancia prudencial. Una distancia prudencial quiere decir que existe la posibilidad de que, siguiendo un planteamiento cartesiano como el que expone Ryle, hagan una cierta vida independiente en la que la una da cuenta de la otra. Un ejemplo muy claro lo tenemos en la forma en que se concibe el llanto como la expresión física de un estado anímico provocado por un estímulo físico: el dolor. De las muchas consecuencias que se pueden derivar de este planteamiento, la que ahora me interesa destacar es cómo esto influye en la forma de pensar y cómo, de vuelta, configura una forma específica de concebir el cuerpo. Así, lo que la mente desea es ejecutado por las piernas, las manos, la lengua, los brazos, etc... Lo que le ocurre al cuerpo es de alguna manera transmitido a la mente para, una vez allí, calibrar la situación, lo ocurrido e intentar darle un sentido. Tenemos de esta forma, para Ryle, la presunción de que “hay dos tipos de existencia”<sup>6</sup>, una existencia física y otra mental. Una oposición entre mente y materia. Y hay, por tanto, unas operaciones propias del cuerpo y otras propias de la mente. Unos hechos físicos y unos hechos mentales. Unas facultades propias del cuerpo y otras propias de la mente... en armoniosa, a veces no tanto, oposición.

Quizá una imagen muy gráfica de lo que esto supone nos la proporciona A. N. Whitehead<sup>7</sup>. El autor caracteriza el pensamiento (occidental, cabe especificar) como el vuelo de un aeroplano que va desde la especulación imaginativa hasta la situación en la que está el cuerpo, esto es, de la mente a los hechos, de la abstracción a la situación concreta. Dicho de otra manera, cuando el cuerpo se encuentra inmerso en una situación, el pensamiento despega para sobrevolar el terreno, para ver qué ocurre, para inspeccionar cómo están las cosas desde la perspectiva que ofrece la altura del aeroplano. Así, debido a su especial punto de vista, puede hacer una evaluación de la situación de una forma que de otra manera no sería posible.

Desde unos planteamientos más cercanos a la hermenéutica, H. Plessner destaca la posición *excéntrica* del hombre, es decir, la capacidad que tiene el ser humano para mirarse desde *afuera*. Cómo, por lo tanto, se objetiva el cuerpo, se convierte en un objeto. Todo ello confiere una forma específica de concebir el cuerpo que se irá viendo a lo largo de este trabajo.

Con lo visto hasta ahora, nos estamos moviendo dentro de los márgenes de un dualismo más o menos radical que presenta una clara distinción entre “cuerpo” y “mente”, planteándose así la (quizá ineludible) posibilidad de un pensamiento que sea pura abstracción, pura formalidad<sup>8</sup>. Es decir, se crean las condiciones óptimas para que germine una forma pensamiento más cercano a la abstracción que a la experiencia vivida. Para Kuang-ming Wu, este *pensamiento formal* sería uno de los denominadores comunes del pensamiento occidental, lo que él llama *perspective thinking*, que se podría traducir, sin mucho reparo, por pensamiento o pensar en perspectiva; un pensamiento caracterizado por su capacidad de abstracción, su capacidad analítica, contemplativa, etc... Pero, ¿qué quiere decir esto?

<sup>6</sup> G. Ryle. *El concepto de lo mental*. p. 16

<sup>7</sup> A. N. Whitehead. *Process and Reality*. New York: The Macmillan Company, 1927. p. 7; edición corregida (eds. David R. Griffin y Donald W. Sherburne), 1978. p.5

<sup>8</sup> K.-M., Wu, *On Chinese Body Thinking: a Cultural Hermeneutic*. Leiden: Brill, 1997. p. 201

Siguiendo el planteamiento de Wu, *perspective thinking* no sólo implica un pensamiento en términos formales y teóricos, sino un pensar sobre algo, desde algún sitio (desde un punto de vista) o desde ningún sitio (esto es, con una validez que supera el punto de vista particular para tener un valor universal). Un pensamiento lógico que acepta los supuestos de la lógica formal pero que, de hecho, puede no “cuadrar”, ajustar con el mundo.

Tenemos así un saber calculador, técnico. Un pensamiento contemplativo que examina, que se detiene a observar un mundo que le *rodea*, que lo analiza y lo divide en partes para comprenderlo e intentar ajustarlo más tarde como un rompecabezas. Esto resulta determinante a la hora de concebir el cuerpo porque condiciona un pensar descorporalizado a fuerza de mantener una posición de observador frente a un mundo. La consecuencia más relevante que esta manera de articular el pensamiento tiene sobre la forma de entender el cuerpo es el nacimiento de la anatomía y la fisiología, esto es, una visión “objetiva” del cuerpo. Éste se convierte en un máquina que, como tal, se puede estropear y es susceptible de ser arreglada en un taller, en un quirófano.

Así, Frankenstein sería la perfecta encarnación del hombre cartesiano. Y quizá esto se refleje mejor en el momento en el que empieza a hablar que en cualquier libro de filosofía. Me sitúo en el pasaje en el que se encuentra confinado en la mísera habitación a la que llega por azar. Está allí escondido, camuflado. No sale por temor a ser visto por los demás y por temor a los demás, aunque no sabe muy qué teme o a quién. Escudriña las distintas situaciones que se suceden en la habitación principal de la casa, y su único contacto con el mundo se produce a través de un pequeño agujero horadado en la pared. Así, sin ninguna otra relación con el mundo ni, de hecho, consigo mismo, se va haciendo con un lenguaje rudimentario que le permite dar sentido a lo que inicialmente no era más que una sucesión de imágenes. Pues bien, de aquí me interesa destacar dos puntos: primero, en ningún momento el cuerpo supone un punto de referencia; segundo, la autoconciencia de Frankenstein está perfectamente constituida antes de que aprenda lenguaje alguno y se relacione con el mundo. Estas dos observaciones resultan relevantes porque ponen de manifiesto como la mente es previa a su relación con el mundo, que es la suposición de fondo del esquema dualista<sup>9</sup>.

Ahora bien, esto, que realmente no nos resulta tan ajeno, “presupone –dicho con Wu– que el “pensar” difiere, [es algo distinto] del cuerpo”. Más aun, “[...] pensar es entonces, necesariamente desencarnado”<sup>10</sup>. Algo que uno puede hacer al margen del cuerpo. Es decir, la actividad mental no tiene por qué estar necesariamente ligada al cuerpo. Y es en este punto en el que Wu llama la atención sobre la existencia otra forma de pensar, un *body thinking* (pensar corpóreo) concreto, natural y que caracteriza a la forma tradicional de *pensar* en la cultura china.

Una vez expuestos los argumentos principales del dualismo, se empieza a configurar un contexto más o menos adecuado para intentar un acercamiento a la visión taoísta del cuerpo.

<sup>9</sup> Contra esto encontramos planteamiento de Merleau-Ponty: el ser en el mundo. La autoconciencia sólo se forja en ese trato con el mundo en el que siempre ha estado. La mente se forja desde dentro de la relación yo-mundo. No hay yo antes que relación, que mundaneidad.

<sup>10</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 9

Pero antes, ¿por qué he tomado este camino para hablar sobre el cuerpo?, ¿por qué el pensamiento, por qué la forma de pensar? Brevemente, conocer la forma de pensar de una (otra) cultura, si bien no proporciona una especie de varita mágica que resuelve las divergencias producidas por las distintas formas de entender el mundo, al menos sí otorga una cierta capacidad que acerca a la comprensión de las particularidades de una cultura diferente a la propia. Es decir, no hay una inconmensurabilidad de fondo que impida el diálogo entre culturas. Utilizando palabras del propio Wu, “pensar es una técnica con la cual nosotros canalizamos la información y los hechos. La manera en la que pensamos y la forma de conducirnos (de manejarnos) son las caras gemelas de una misma moneda —“humanity”. [...] Así, el modo de pensar es la esencia de una cultura; conocer el primero es comprender la segunda”<sup>11</sup>. Es decir, conocer la forma de pensar de un grupo nos proporciona algunas de las pautas o de las claves para la comprensión de su cultura, de sus expresiones y de sus manifestaciones. Con esta idea de fondo inicio ese acercamiento al taoísmo.

## 2. Oriente (China)

Frente a un pensamiento abstracto y teórico, Wu presenta una forma de pensamiento que yace “entre la abstracción y la convección, entre la teoría y el sentido común”<sup>12</sup>. Una manera de pensar que procede de la experiencia ordinaria, de lo que hay comúnmente humano en la vida diaria. Una comprensión que sólo tiene sentido en términos de experiencia concreta<sup>13</sup>, en el fluir de la experiencia. Es el ritmo y la cadencia que hace que las cosas sean como son. Es *li*. Es el constante movimiento que deja ser al ser; es el contrabajo que marca el compás, es el ritmo que nos envuelve indisolublemente. Es todo el universo concentrado en el aquí y ahora en el que “todo es un cuerpo”<sup>14</sup>. Algo que, sin duda, puede sonar forzado a unos oídos cartesianos.

Pero no podemos oír que “todo es un cuerpo” sin más. Ese más es la íntima comprensión de la situación que se da en el pensamiento chino, donde la palabra clave es íntima. Ahora ya podemos acercarnos un poco más al pensamiento chino. Tímidamente he introducido el término de *li*, ese principio de armonía que subyace (a la vez que vehicula) el desarrollo rítmico de los acontecimientos, de la naturaleza. Otro trazo en este rápido esbozo es el término *ch'i*. *Ch'i* es el aliento, la fuerza, la sustancia de la que todo está compuesto; es la fuerza vital inherente a la respiración y los fluidos corporales, que se expande, se extiende a través de *li*. En fin, es la captación de estos conceptos lo que nos permite una cierta aproximación a cómo se concibe la relación que existe entre la persona y el mundo, que no es diferente a la relación entre la mente y el cuerpo. Es lo que nos muestra cómo persona y mundo, mente y cuerpo están indisolublemente ligados, y va a ayudar a ver qué significa esa íntima comprensión de la situación.

<sup>11</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 10

<sup>12</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 14

<sup>13</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 41

<sup>14</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 48

Así, la comprensión de la situación parte del propio cuerpo, se expande a partir de mí (como centro corporal) abriéndose al mundo. No hay un mundo que esté frente a mí y que yo deba conocer como un espectador. Y aquí se encuentra la raíz del Tao, el sentido fuerte del Tao, esto es, citando a Wu, que “nuestro pulso, nuestro latido (touch) interior, es el latido cósmico; con una importante condición, debe ser espontáneo”; y es una espontaneidad que no puede ser inventada, sino “libre y natural como la respiración, tan necesaria como inevitable”<sup>15</sup>, con la espontaneidad, la continuidad y el fluir del agua en el agua de G. Bataille<sup>16</sup>; casi la imposibilidad de discernir entre el medio del objeto de atención, entre el mundo y yo desde el momento en el que “yo soy – así como mi cuerpo– un microcosmos que da sentido al macrocosmos que es mi cuerpo expandido”<sup>17</sup>.

### 3. Tao: una visión histórica

Esta idea del cuerpo (o sea, que *yo* soy un microcosmos que da sentido al macrocosmos) no es nueva en Wu. La concepción taoísta del cuerpo, como destaca L. Kohn, “está profundamente enraizada en el pensamiento chino antiguo”<sup>18</sup>. Una de las descripciones cosmológica más antigua data el s. I de nuestra. Considera que “el cuerpo humano está unido a todo el cosmos”, pero de manera que “el cuerpo no sólo está fundamentalmente unido al cielo y la tierra (incluyendo en su constitución las fuerzas básicas del universo), sino que toda su actividad está modelada sobre el ritmo del mundo en toda su extensión”<sup>19</sup>. El cuerpo humano no está *relacionado* con el mundo o *inmerso* en el (un) universo, sino que es la expresión misma del propio universo. El cuerpo humano expresa y es el ritmo, el pulso del cosmos en su continuo devenir. No trata de buscar cuál es la relación que hay entre el ser humano y el mundo; más bien, lo que está en juego es que la comprensión del cuerpo humano es la comprensión del universo y viceversa. Por otra parte, esta conexión (o identificación) entre el cosmos y el cuerpo que existe en el pensamiento chino determina la manera en que el cuerpo es visto por la medicina oriental que, a su vez (en un giro que ya resulta familiar), configura una forma de entender el cuerpo (como se verá brevemente más adelante). De esta forma “el cuerpo humano, así como todas las actividades humanas, están muy cercanamente relacionados con la estructura y los movimientos del mundo exterior. Las fuerzas centrales en el cuerpo, los cinco órganos [hígado, corazón, pulmones, riñones, bazo...], están asociadas con los cinco agentes del cosmos [madera, fuego, metal, agua, tierra...]. Más que meros órganos, los cinco “receptáculos” en el cuerpo son poderes interiores, círculos y patrones de energía [...]”<sup>20</sup>. El aspecto que me parece más relevante es la persistente conexión, incluso identificación, entre el ser humano y el cosmos

<sup>15</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 144

<sup>16</sup> G. Bataille. *Teoría de las Religiones*. Madrid: Taurus, 1998 [1973], p. 21

<sup>17</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 172

<sup>18</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”. En *Journal of Chinese Philosophy*. Nº. 18, 1991. pp. 227-252, p. 227

<sup>19</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”, p. 227

<sup>20</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”, p. 229. Aquí se puede encontrar una explicación más extensa del sentido que todo esto tiene en el pensamiento chino, entre otras cuestiones la que explica hasta qué punto la referencia a los órganos no tiene mismo el sentido que le da la anatomía en la medicina occidental no se refiere. En cualquier caso, para el texto interesa ahora hacer hincapié en otros aspectos que son los que se desarrollan más adelante.

que constituye el denominador común de las tres formas principales de ver el cuerpo en el pensamiento chino que corresponden a tres métodos de meditación distintos y tres tradiciones intelectuales diferentes. Expuestas a grandes rasgos son:

—el cuerpo como un *sistema administrativo*, noción enraizada en la filosofía política del *Tao-Te-Ching*. Las distintas partes del cuerpo son comparadas, en una interpretación temprana de la medicina clásica, con los diferentes agentes administrativos del país<sup>21</sup>. En una interpretación posterior<sup>22</sup> este esquema es desarrollado algo más. Los términos en los que se establece la analogía entre el cuerpo y el estado significan que cualquiera que es capaz de controlar su cuerpo puede sentar las reglas del estado. Existe un claro paralelismo entre el estado bien ordenado, bien dirigido y la salud individual. Así, y esto es muy importante, la medicina es el establecimiento y mantenimiento del orden cósmico sobre *un* solo ser humano. De forma paralela, la administración política y social representa el ritmo y la estructura del universo en la sociedad humana;

—el cuerpo como la *residencia de los dioses*, concepción cercana a las visiones extáticas de los primeros practicantes de Shang-ch'ing del s. IV en adelante; la analogía entre el cuerpo y la tierra es tomada literalmente: el cuerpo es descrito como un paisaje con montañas y ríos, un paisaje cósmico y divino, un paraíso que es morada de los dioses<sup>23</sup>;

—el cuerpo como el *universo inmortal*, visión desarrollada por el misticismo taoísta bajo el impacto de las técnicas budistas de meditación. La tradición taoísta reconoce el cuerpo como una réplica del cosmos entero. Identifica el cuerpo con su deidad central, el dios Lao-chun, es decir Lao-tzu deificado. Así, el cuerpo físico de la deidad se transforma en el mundo:

Lao-tzu cambió su cuerpo: su ojo izquierdo se convirtió en el sol y su ojo derecho en la luna. Su cabeza era el Monte K'un-lun, su cabello las estrellas. Sus huesos se volvieron dragones, su carne bestias salvajes, sus intestinos serpientes. Su pecho era el océano, sus dedos, las cinco montañas sagradas. El pelo de su cuerpo se transformó en hierba y árboles, su corazón en la constelación Casiopea. Finalmente, sus testículos se unieron en un abrazo con los verdaderos padres del universo (*Hsiao-tao-lun*, T. 52, 144b)<sup>24</sup>.

Entre líneas aparecen dos clases diferentes de cuerpo, a saber, el mundano e impuro cuerpo de la personalidad y el cuerpo físico cósmico, puro. El primero, es un conglomerado de sentidos, miembros y huesos. Es el “cuerpo personal” o el “yo extendido” con sus aflicciones. Es un cuerpo personalizado que “impone fronteras y definiciones en una totalidad intrínsecamente ilimitada, destruyendo su belleza y su

<sup>21</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”. p. 231, dice: “El corazón es la residencia del legislador; el espíritu y la claridad se originan aquí. Los pulmones son la residencia de los más altos ministros del estado; el orden y la división se originan aquí. El hígado es la residencia de los estrategas; la planificación y la organización se originan aquí. La vesícula es la residencia los jueces; los juicios las decisiones se originan aquí [...]”

<sup>22</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”. p. 231 y 232. Especialmente desarrollado en los escritos centrales de Lao-tzu

<sup>23</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”. pp. 235-9

<sup>24</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”. p. 240

poder”<sup>25</sup>. El segundo, es una réplica exacta del universo. La comprensión del Tao consiste en una “despersonalización”, un cambio de la identidad del cuerpo de la persona a la *physis*, del *ego* al cosmos.

El valor de este breve esquema no es tanto su aportación documental cuanto que nos proporciona la inercia necesaria para poder seguir más cerca el planteamiento de Wu, siempre al filo del taoísmo<sup>26</sup>. Me quedo con la idea inicial, el punto de partida (aunque ahora algo contextualizada en el pensamiento taoísta), según la cual el cuerpo es un microcosmos que da sentido al macrocosmos. El sentido más profundo de este planteamiento es, sin duda, la no-concepción del mundo como algo que reposa frente a la persona que, de esta manera, se reduce a un mero espectador con capacidad interactiva.

#### 4. Kuang-Ming Wu: una visión taoísta

Pues bien, siguiendo la estela de la tradición taoísta vuelvo a reparar en Wu. El concepto *perspective thinking* es el preludeo del *performative thinking*<sup>27</sup>. Esto es, un pensamiento que en lugar de ofrecer un examen contemplativo, un análisis de los objetos, se vuelca en el *actuar*. Es un pensamiento caracterizado por “*experimentar* más comprender”<sup>28</sup> a través del cuerpo. Esta forma de actuar constituye el fondo sobre el que se dibuja lo que Wu denomina *pensamiento corpóreo* (body thinking).

El “pensar corpóreo”, siguiendo el esquema trazado por Wu, es el cuerpo como él mismo pensando; pensamiento del cuerpo en acción. No es pensar a cerca del cuerpo sino el cuerpo mismo pensando. *Pensar corpóreo* quiere decir pensamiento *encarnado* (situado en el cuerpo) y pensamiento *a-la-manera-del-cuerpo* (–body-wise–; desde nuestro cuerpo, en términos del cuerpo). Es un pensamiento *en* y *a través* del cuerpo, de forma que el pensamiento *existe* el cuerpo, y el cuerpo *existe* el pensamiento. Es lo opuesto a pensar desde ninguna parte, a la desencarnación del pensamiento lógico-matemático, de la universalidad a-espacial y a-histórica. Pensar (pensamiento) *a-la-manera-del-cuerpo* es pensar por el cuerpo, es un pensamiento acorde y con referencia al cuerpo, pensar (pensamiento) desde la perspectiva del cuerpo. Pensar *a-la-manera-del-cuerpo* es (el) pensamiento animado por el cuerpo (body-animated). Es lo opuesto al pensamiento teórico de un observador ideal.

De esta forma, el *pensar corpóreo* es pensamiento encarnado (pensar encarnadamente –thinking embodied) y *a-la-manera-del-cuerpo* (body-wise), constituyendo una unidad integral del cuerpo y sus pensamientos. No se puede ver cuando es pensamiento encarnado y cuando lo es corporal (body-wise). Es el pensamiento anclado en nuestro cuerpo, lo opuesto a ese pensamiento desencarnado y abstracto que toma al cuerpo si se tratase de un objeto inerte y no pensante que le pertenece. Así, “desde el momento en que nuestra existencia está expresada en términos del cuerpo con el que estamos

<sup>25</sup> L. Kohn. “Taoist Visions of the Body”. p. 245

<sup>26</sup> Para una información completa, es especialmente recomendable K. Schipper. *Le corps taoïste*. Paris: Fayard, 1993

<sup>27</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*. p. 195

<sup>28</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*. p. 196

naturalmente dotados, no podemos existir sin él; incluso más, existimos nuestro cuerpo, nuestro cuerpo es nuestra existencia”.

Dicho de otra manera, los “dos” aspectos del ser humano, el aspecto mental y el aspecto físico, son uno. Los dos son aspectos corporales. Más aún, son los dos modos de un único aspecto corporal<sup>29</sup>. Desde luego, es factible observar las lágrimas tanto fisiológica como psicológicamente. Y sin duda alguna, la experiencia confirmará estos dos puntos de vista. Pero algo se escapa, como cuando observamos una flor tal y como lo describe la botánica. Y quizá se escapa algo por considerar el llanto como algo relacionado con el dolor, con la pena. Como si fuese un proceso o hubiera una relación causa-efecto. Quizá entonces, la cuestión es que el llanto no expresa el dolor sino que es el dolor.

Y esto es así porque “el cuerpo humano es mucho más que una cosa entre las cosas, más que una colección indiferente de sensaciones. *Mi* cuerpo es yo mismo, lo que le da unidad a mi vida, mi yo sentido”<sup>30</sup>. Simétricamente, yo soy mi cuerpo, pero no el que ven los demás (el *para-sí* de Sartre), sino el que siento yo. Es el lugar donde todo lo visto es organizado como centro de referencia.

Así, el significado un guiño<sup>31</sup> o la diferencia entre una mirada dulce y una maliciosa, entre una sonrisa seductora y una cínica no es el grado de apertura de los párpados ni la inclinación de la comisura de los labios, sino la captación de la situación *concreta*, del aquí y ahora, del contexto irrepetible y único en el que una persona *determinada* me mira *a mí* de un modo u otro.

## 5. El encuentro

Tras presentar a grandes rasgos algunos de los trazos principales de estas dos formas de entender la diferencia y la relación entre la mente y el cuerpo, de estas dos formas de pensar el cuerpo utilizando como referencia las características específicas del pensamiento y de la relación con el mundo en oriente y occidente, queda establecer el diálogo necesario entre ambas concepciones del ser humano para que el propósito inicial cobre sentido.

Por un lado, tenemos un dualismo más o menos latente que subyace a la forma en que el ser humano se entiende a sí mismo, capaz de observarse desde fuera y que yace frente a un mundo que contempla, analiza y al que da sentido a través de la abstracción. Por otro lado, está el ser humano como expresión del universo, constituyendo una unidad con el mundo. Un ser humano envuelto y disuelto en el actuar, en la situación concreta. Pero el pensamiento abstracto y teórico es infundido a partir del pensamiento concreto. Esto quiere decir, utilizando un ejemplo que puede ilustrar bastante que aparece en Wu, que cualquier técnica de impresión hasta el más mínimo detalle tiene una sabiduría [conocimiento, habilidad] práctica, la “sabiduría” de la mano que

<sup>29</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 241

<sup>30</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 236

<sup>31</sup> Para ver un desarrollo de lo que expongo aquí puede ser muy útil acudir a la explicación de qué puede significar o cómo se puede interpretar un guiño dependiendo de la situación en C. Geertz, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987 [1973].

trata con las herramientas y los útiles”<sup>32</sup>. Volviendo a la medicina, toda la sabiduría teórica contenida en un libro no sólo parte de un conocimiento directo de un cuerpo concreto abierto, sino que su sentido último es volver abrir cuerpos conociéndolos antes de abrirlos y dominando el escalpelo y el bisturí. Por otra parte, el pensamiento concreto depende del pensamiento teórico para su auto-clarificación. Es decir, cada situación concreta es el reflejo del todo indefinible e inabarcante, pero que cobra sentido dentro de ese todo abstracto y ajeno que se vuelve familiar y cercano.

En definitiva, lo más relevante, lo esencial y aquello que subyace a todo lo visto, es la posibilidad de establecer este diálogo en términos de encuentro, no de enfrentamiento entre distintas formas que tiene el ser humano de entenderse a sí mismo. No son posturas mutuamente excluyentes, sino que, más bien, iluminan dimensiones diferentes del ser humano. Tratar el tema del cuerpo es llevar este propósito a un terreno concreto pero sin perder esta idea central.

Decía Chuang Tzu que una vez soñó que era una mariposa y cuando despertó no sabía si era Chuang Tzu que soñó que era una mariposa o una mariposa que soñó que era Chuang Tzu. Así, puede que sea cierto que la filosofía occidental despertó de un sueño, y que Chuang Tzu despertó hacia un sueño, pero, en cualquier caso, la cuestión fundamental es que no se puede entender el sueño sin la vigilia y desde la vigilia. No podemos entender, ya en términos más amplios, una determinada forma de ubicación en el mundo sin saber que existen otras. Más aun, entender unas desde las otras; algo que, sin duda, cabe extender al diálogo entre dos culturas cualesquiera.

Manuel Domínguez Caneda  
C/ Acacias de Guadalmar, 53  
29004 Málaga  
mdcaneda@yahoo.com

---

<sup>32</sup> K.-M., Wu. *On Chinese Body Thinking*, p. 204