

Conferência

SOBRE LA REALIDAD DEL CUERPO¹

M. Liliana Herrera A.
Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia

*Alma se tiene a veces.
Nadie la posee sin pausa
y para siempre.*
Wisława Szymborska.

Una reflexión contemporánea sobre el cuerpo y la enfermedad realmente sugestiva por su aspereza, es la que ha elaborado Cioran. Y no es que haya algo totalmente original en ella. Lo que llama la atención es la exacerbación con la que trata el tema, el rencor de enfermo que exhibe, la acritud de su sinceridad no carente, sin embargo, de lirismo. Pero también, y para ser justos, no se trata únicamente de la admiración que causa un estilo literario como el suyo. Sus imprecaciones parecerían ser la versión literaria de una idea que cada vez está más cerca de ser probada a plenitud: la de que la consciencia también es fruto de la evolución y no un fenómeno extravital. Esta teoría, (chocante, sí, para muchos) otorga una ocasión para pensar en un acontecimiento maravilloso aunque absurdo porque es, a todas luces, cruel, como es el de la persistencia, diríase viciosa, abrumadora de la vida y, en particular, la configuración que por azar, por una solución simplemente *ad hoc* – como afirma uno de los investigadores sobre el tema² – a la que se vio impelido el cerebro mamífero para ganarse así la supervivencia y la de la especie que se hizo humana.

Pero, claro está, esta realidad objeto de asombro e investigación, estimula y compite con otra reflexión también antigua que se encuentra en las antípodas de la exaltación de la consciencia, de la capacidad de conocimiento que nos ha donado la evolución en su lucha y gratuidad (aunque, por supuesto, éste es un aspecto nada despreciable que han exaltado hombres de ciencia tan dignos de honra como Schödinger): aquella que se ha detenido en el sufrimiento físico y moral y que tiene por corolario el gran problema del sinsentido. A estos dos temas nos queremos referir en estas notas.

Algo de historia

¹ Este título es tomado de un texto libro de Cioran *Sur les cimes du désespoir*.

² Linden, D. **El cerebro accidental**. Madrid, Paidós, 2010.

En el transcurso de la filosofía, la reflexión sobre el cuerpo y su correlato, el alma, se ha desarrollado de acuerdo con tres momentos filosóficos que corresponden a tres modos de abordar la relación sujeto-objeto: la antigüedad, la modernidad y el mundo contemporáneo. Son cerca de 25 siglos de investigación, y otros tantos de no haberse obtenido una respuesta definitiva. El cuerpo, en especial el cuerpo humano, las relaciones que se establecen entre cuerpo y mente, son hasta ahora un misterio que se amplía cada vez más con las permanentes investigaciones y los nuevos descubrimientos en el orden de las neurociencias. Pero el misterio, que de algún modo también corresponde a la ignorancia humana, -ya sea debida a nuestra constitución subjetiva, ya a limitaciones tecnológicas- ha preservado de algún modo nuestra convicción metafísica de que somos seres libres, de que cada uno es un yo único con un valor en sí mismo y que estamos referidos a algo así como la Trascendencia. O dicho de manera negativa, nos ha dispensado de la intolerancia del sinsentido.

Pero en esta historia, el cuerpo también ha sido estudiado desde los conceptos de enfermedad y salud. En un capítulo del libro *El estado oculto de la salud* dedicado al problema de la *objetivización del cuerpo*, Gadamer asegura que en la antigüedad dicha consideración no fue objetivista; en esta singular época, no había una separación entre el cuerpo y su dueño cuando una intervención médica se imponía. Al contrario, se concebía desde la totalidad que él encarnaba y cuya armonía estaba anclada en una concepción específica del ser: “el ser en su integridad se dice en griego: *hole ousia*. Quien entienda esta expresión, advertirá que el ‘ser en su integridad’ significa también ‘el ser sano’”³. En nuestro caso, el ser “ser sano” no está restringido a las nociones griegas de *virtud* o *excelencia* ni tampoco a la ausencia de enfermedad; en un sentido contemporáneo se trata de la plenitud de la vida, un complejo armónico que se desarrolla simultáneamente a través de los diferentes subsistemas que componen el organismo concebido en su totalidad⁴. La integridad significa el “estar en el mundo como presencia real (...) totalmente presente”⁵...

Pero hoy...

He aquí la paradoja... Pues esa identidad entre el ser y el ser sano o pleno conlleva cierto olvido de sí, en el sentido de ser expansivo, de estar dispuesto, abierto y entregado con una “receptividad espiritual para lo que sea necesario”⁶, y para cualquier actividad. Este olvido haría referencia a una disminución de la conciencia porque hay una armonía silenciosa, casi inconsciente entre cuerpo y mente. El disturbio que ocasiona en el sujeto la enfermedad, es un obstáculo para la expansión en la vida e indica una falla, una insuficiencia del ser en un raro beneficio tanto a favor de una reflexión obcecada y reveladora como de la agudización de la conciencia de sí mismo, de su corporalidad primero, y de la existencia en general después: “sólo la perturbación del todo motiva una

³ Gadamer, H-G. **El estado oculto de la salud**. Cap. 5: *Experiencia y objetivización del cuerpo*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 90.

⁴ Totalidad que incluye el ambiente exterior o que constituye una compleja unidad con él.

⁵ Gadamer., Op cit., p. 91

⁶ Ibid. p. 91

auténtica conciencia y una verdadera concentración del pensamiento”⁷. Si esto es así, Cioran y los estudiosos de su obra tienen razón al afirmar que la reflexión sobre la existencia y su sentido o sinsentido, las preguntas acerca de la muerte, de qué y quién soy, están ancladas en la fisiología:

El interés y la inquietud por el carácter *fisiológico* del pensamiento arranca del descubrimiento, profundamente humillante, de nuestra radical dependencia del estado general del cuerpo, de sus variables intereses, de los múltiples altibajos anímicos, del esplendor y de la miseria de los órganos⁸.

La enfermedad impone un pensamiento orgánico, visceral; y si ella tiene “alguna misión filosófica”, ésta es la de mostrarnos “cuán frágil es el sueño de una vida realizada”⁹, es decir, entregada al mundo, a la acción, a los proyectos, a la construcción y encumbramiento de un yo pronto a derrumbarse en la primera ocasión (y en la última...), evadido de sí mismo. “Si el equilibrio, bajo todas sus formas, asfixia el espíritu, la salud lo destruye decididamente”¹⁰. Ser sería equivalente a inconsciencia, a estar orientado hacia afuera, mientras que las dolencias lo serían del ser sí mismo, de meditación: “Cualquier enfermo piensa más que un filósofo. La enfermedad es disyunción, es decir, reflexión...”¹¹. Existe, pues, como dice Gadamer, una *contradicción ontológica* entre enfermedad y la supremacía del ser, “un antagonismo entre conciencia y vida”¹², entre estar sano y ser dichoso, es decir, iluso, y ser consciente. Frente a la salud y la contradicción que entraña, el hermeneuta de Marburgo repite: “¿qué es el bienestar sino un no ocuparse de uno mismo de modo de estar abierto y dispuesto a todo?”¹³. La enfermedad “hace presente hasta el límite de la impertinencia nuestra corporeidad”¹⁴ y el aspecto más amargo de la vida: su precariedad; ella nos enfrenta al sinsentido, al hecho de estar condenados, sin recursos de apelación, al sufrimiento y a la muerte. Retomando un trabajo anterior sobre este tema, insistiríamos en que el cuerpo *resume y rezuma*¹⁵ lo que Jaspers denominó *situaciones límite*, además de ser un ejemplo de ellas. El ser de la persona, ese yo, que como se da cuenta Cioran, *parecía sostenerse tan bien*, es “a todas luces, algo desmentido en todas partes”¹⁶, tanto por las privaciones y padecimientos a los que el hombre está abocado como por las vicisitudes que tiene que afrontar en el comercio con los otros. Cioran lo dice de manera tan lacónica como veraz: “Nosotros olvidamos el cuerpo pero el cuerpo no nos olvida a nosotros. ¡Maldita memoria de los órganos!”¹⁷

Sólo carne, sólo huesos...

Estas realidades del cuerpo y las que él muestra, nos lleva a la idea acerca de la íntima relación (para no hablar -por el riesgo que aún supone- de identidad) entre el cerebro

⁷ Ibid, p. 90

⁸ Marin, J. M. **Cioran o el laberinto de la fatalidad**. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 11.

⁹ Cioran. **Sur les cimes du désespoir**. *Oeuvres*. Gallimard, Paris, 1995, p. 34.

¹⁰ Cioran. **Écartèlement**. *Oeuvres*, op. cit., p. 1497.

¹¹ Ibid, p. 1493.

¹² Marin, J. M. Op cit., 110.

¹³ Gadamer. Op. cit., p. 90

¹⁴ Ibid, p. 90

¹⁵ Herrera, M. L., Abad A. A. **Cioran en perspectivas**. Pereira, U. T. P.-Gráficas Olímpica, 2009, p. 229.

¹⁶ Gadamer, Op. cit., p., 98

¹⁷ Cioran. **Écartèlement**. *Oeuvres*, op. cit., p. 1490.

y los estados mentales¹⁸. No ampliaremos aquí este tema, pues las investigaciones son de una objetividad incontestable y puede consultarse a los especialistas entre quienes hay excelentes divulgadores. Lo que nos interesa es destacar la *relación límite* que él guarda con el problema de la subjetividad. Afirmamos al inicio de este trabajo que Cioran bien puede considerarse la versión literaria de algunos de los resultados que están arrojando las actuales investigaciones neurocientíficas acerca de la relación mente-cerebro, terminología contemporánea del eterno problema cuerpo-alma. Dijo Cioran en su juventud, -idea que transformó poco en su madurez-:

No comprenderé jamás por qué se ha calificado al cuerpo de ilusión; tampoco comprenderé cómo se ha podido concebir el espíritu por fuera del drama de la vida, de sus contradicciones y de sus deficiencias. Esto equivale, sin duda alguna, a no tener conciencia de la carne, de los nervios y de cada órgano, lo que resulta incomprensible para mí. Pero sospecho que tal inconsciencia es una condición esencial de felicidad¹⁹.

Divaguemos un poco, entonces...El primer dato, el originario, es el cuerpo. Yo lo vivencio a través de todos los fenómenos cenestésicos y no como un añadido o prótesis exterior a mí. Es decir, la información que él me brinda es sobre mi mismo. En este sentido, hay una noción básica que es la de la *propiedad*: yo poseo mi cuerpo; en realidad, es mi primera posesión, y tengo una experiencia *inmediata* que me ofrece al mismo tiempo un conocimiento igualmente inmediato de mi yo. Hablar de *mi cuerpo*, mi primera y fundamental pertenencia, a través del cual el yo vive, se manifiesta, se transforma, se constituye y se diluye también, supone una unidad a la que se le da por nombre *subjetividad*. El yo sería “idéntico al ser originario del cuerpo”, pues “nos proporciona (...) un conocimiento inmediato del ego identificado con el sentimiento íntimo del esfuerzo”²⁰, o lo que es lo mismo, la información que obtengo de mi cuerpo es, propiamente hablando, una información sobre mi mismo como sujeto que soy. Así que *mi cuerpo existe, sufre, vivencia mi yo*. O recordando de nuevo la tesis de Henry, “a la afirmación ‘yo tengo un cuerpo’ conviene (...) oponerle esta otra afirmación más originaria: ‘yo soy mi cuerpo’”²¹. En todo caso, mi cuerpo es algo más que un cuerpo objetivo o una cosa: él es la condición de mi existencia como sujeto que percibe el mundo, conoce y lo crea a la vez...Pero existencia lábil... “La muerte ¡qué deshonra! Convertirse de repente en objeto...”²²

La anterior divagación, que no puede explicar la relación cuerpo-alma y está lejos de ello, permite preguntarse, siguiendo a Gadamer, “si existiría la incógnita acerca del alma

¹⁸ El término mental es equívoco. Wulff, Pedersen, Rosenberg estiman que: “existen muchos tipos de estados o sucesos mentales y resulta difícil definir qué es lo que tienen en común.”¹⁸ **Introducción a la filosofía de la medicina**. Madrid, Triacastela, 2002, p. 267. Lo mental incluye, pues, facultades cognoscitivas (memoria, pensamiento, etc.), el ámbito de los sentimientos, el mundo moral y el mundo del inconsciente. Por otro lado, la hipótesis de la identidad entre estados cerebro y mentales genera gran controversia en torno a la reducción de la dignidad humana y a los problemas éticos que implica. Para ampliar este tema remitimos al lector al texto aquí citado.

¹⁹ Cioran. **Sur les cimes du désespoir**. *Oeuvres*. Op. cit., p. 50-51.

²⁰ Gallo Reyzábal, Juan, en **Presentación** al libro de Michel Henry *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca, 2007, p. 12.

²¹ *Ibid.* 12-13.

²² Cioran. **Écartèlement**. *Oeuvres*, op. cit., p. 1454.

y se hablaría del alma en caso de no experimentarse el cuerpo en su vitalidad y decadencia”²³.

Ahora bien, no podemos ignorar que el cuerpo –a pesar del sujeto que ostenta- es también igual a cualquier otra cosa que existe en el mundo. Aunque como propiedad tengo soberanía sobre él, viva mi existencia a través de él y a través del él la pérdida, es forzoso admitir que en tanto es parte del mundo, es un *cuerpo objetivo* de interés para la ciencia y, en consecuencia, privado de su subjetividad y sin la dignidad que le confiere su humanidad. Como afirmó algún pensador, en este caso se trata de un *cuerpo de nadie*²⁴. El filósofo de la ciencia T. Nagel conviene en lo siguiente: “Nuestro cuerpo y, en particular, nuestro sistema nervioso central pertenecen al mundo físico, al igual que el cuerpo de todos los demás organismos capaces de desarrollar una actividad mental”²⁵. El problema específico que resulta de aquí es éste: la composición física del cuerpo humano no es única; sus elementos son comunes a todos aquellos que se encuentran en el *universo conocido*. Incluso, “un cuerpo humano vivo (...) se puede construir con una cantidad suficiente de cualquier cosa (libros, ladrillos, oro, crema de cacahuate o un gran piano”²⁶. La diferencia *sólo* se encuentra en su estructura química y biológica y sus relaciones que son de una gran complejidad. ¿Cómo es posible, se pregunta Nagel, que esta “composición de materiales físicos básicos (...) [no sólo dé] lugar a las notables capacidades físicas del organismo, sino también a un ser dotado de una mente, un punto de vista, una larga serie de experiencias subjetivas y capacidades mentales”²⁷? Un error de la naturaleza, contestaría Cioran, una mutación probada por la evolución. Los neurocientíficos, por ejemplo, están persuadidos de esto. En un reciente estudio, el neurólogo David Linden plantea una particular teoría (mencionada al inicio de este trabajo) acerca de qué es el cerebro y su funcionamiento. De acuerdo con este científico, el cerebro humano está lejos de ser “un prodigio de ingeniería, un diseño optimizado, la cumbre del diseño”²⁸, idea que es

un puro disparate. El cerebro no ha sido diseñado de manera elegante ni mucho menos: es un revoltijo improvisado que, sorprendentemente y pese a sus cortocircuitos, logra realizar una serie muy impresionante de funciones. Pero si bien la función general es impresionante, no cabe decir lo mismo de su diseño. Y lo que es más importante, el extravagante, ineficaz y singular plano de construcción del cerebro y sus partes constitutivas es fundamental para nuestra experiencia humana. La textura particular de

²³ Gadamer,. Op. cit., p. 88

²⁴ Dos problemas relevantes que resultan del tema del *cuerpo* son por un lado, el de la automedicación y, por otro, el de su enajenación. El doble aspecto que presenta el cuerpo -el de ser subjetivo y objetivo a la vez- pone en primer plano la discusión sobre el derecho que tengo a la información y a tomar decisiones sobre mi cuerpo; así mismo pone de nuevo en escena el asunto de la libertad y el reconocimiento que fue meditado notablemente por Hegel en el célebre aparte de la *Fenomenología del Espíritu* conocido como *Señor y Siervo*. Como estas materias desbordan los límites del presente trabajo, sólo agregaremos lo siguiente: considerar el cuerpo en identidad con el yo exige reconocer que los otros son otro yo de mi misma índole. No obstante, puedo enajenar libremente mi propiedad o puedo también ser sometido física y psicológicamente por los otros (trátase de un individuo, un sistema político o en circunstancias de guerra) a ser tratado como una cosa que puede intervenir de maneras generalmente oprobiosas, desecharse luego, o eliminarse. ¿No es éste uno de los aspectos morales fundamentales que hay detrás del maltrato, de los intereses económicos y políticos de ciertos grupos de poder, de la violencia y de las nuevas formas de esclavitud humana?

²⁵ Nagel, T. **Una visión de ningún lugar**. México. F. C. E., 1996, p. 45.

²⁶ Ibid., p. 45

²⁷ Ibid, p. 45-46.

²⁸ Linden, D. Op. cit., 16.

nuestros sentimientos, percepciones y actos se deriva en una amplia medida del hecho de que el cerebro no sea una máquina optimizada que resuelve problemas genéricos, sino una extraña aglomeración de soluciones *ad hoc* que se han ido acumulando a lo largo de millones de años de historia evolutiva²⁹.

Según lo anterior, la vida en general –y, obviamente, la nuestra-, es “infundamentada”³⁰, producto del azar, carece de una finalidad que no sea ella misma y, por ello, hace evidente para el pensador lúcido su impulso inquebrantable de afirmación y de expansión, tal como anotara Schopenhauer. De nuevo, habla Cioran: “¿La aparición de la vida? Una locura pasajera, una broma, una fantasía de los elementos, un capricho de la materia (...)”³¹

Pero, ¿por qué debería tener un fundamento? ¿Por qué su gratuidad, y la nuestra, es causa de angustia y desesperación? ¿Por qué es tan difícil aceptar nuestra deleznable condición e impugnamos lo real, acusamos la vida de falta de sentido o a Dios por su abandono? ¿Por qué preferimos el sentido, la ilusión y el engaño al sinsentido, a la contingencia o la *fatalidad*?

No siempre y necesariamente las reflexiones concernientes a la existencia han de ser luctuosas, desesperadas o resignadamente pesimistas. Hay un hecho asombroso: todas las manifestaciones de la carrera evolutiva, incluyendo la del surgimiento del hombre, son producto de una *mutación*, lo que en términos biológicos significa una alteración súbita en los canales de transmisión de información que produce resultados inéditos, felices o no. En sentido cioraniano, es decir *moralista*, se trata de un *error*. Entonces, deberíamos dar más crédito a lo real: “Mercado de pájaros. ¡Qué fuerza, qué determinación en esos minúsculos cuerpos frenéticos! La vida reside en esta nada...desalentadora que anima una pizca de materia, que brota, sin embargo, de esta misma materia y se desvanece con ella”³².

Veamos qué aporta al respecto un filósofo contemporáneo tan sugestivo como Cioran pero de distinto talante: Clément Rosset.

La inaceptable suficiencia de lo real

Desde los griegos hasta hoy, las filosofías, las religiones y algunas otras doctrinas que abordan lo real lo han desacreditado argumentando su falta de ser. Por *realidad* debe entenderse aquí, no un sector de lo real o ciertos fenómenos particulares, objeto de las diferentes ciencias empíricas y que no se ponen en cuestión por su evidencia, así no se conozca a cabalidad su funcionamiento y relaciones con su entorno. No; la filosofía tiene por objeto de reflexión e interpretación el “conjunto de todos los objetos, estén o no actualmente presentes (...), la realidad general concebida en la totalidad de sus dimensiones espacio-temporales”³³. A diferencia de las ciencias empíricas, cuyos resultados conllevan cierto grado de certidumbre porque se trata de un conocimiento particular, especializado, la tarea de la filosofía se ha visto en aprietos porque la explicación de la totalidad, sea cual sea, es, a los ojos de quien se interese, *incierto, dudosa e*

²⁹ Ibid, p. 16-17.

³⁰ Marin, J. M. Op. cit., p. 108.

³¹ Cioran. *Écartèlement*. *Oeuvres*, op. cit., p. 1474.

³² Ibid, p. 1468.

³³ Rosset, C. *El principio de crueldad*. Valencia, Pre-textos, 2008, p. 14

inverosímil. La realidad en general es, a juicio de la filosofía, intrínsecamente insuficiente ya que no parece contener en sí misma las claves para su comprensión, “las reglas de decodificación que permitieran descifrar su naturaleza y su sentido”³⁴, pues, dicho sea de paso, ni el pensador ni nosotros toleramos el sinsentido. Para descifrar la realidad se recurre *a otra parte*, a *otra realidad* que debe contenerla o es el principio que la revela y la explica: “El pensamiento de una insuficiencia de lo real –la idea de que la realidad sólo podría ser tenida en cuenta filosóficamente mediante el recurso a un principio exterior a la realidad misma (Idea, Espíritu, Alma del Mundo, etc.) destinado a fundamentarla y explicarla, incluso a justificarla- constituye un motivo esencial de la filosofía occidental”³⁵, pero también una necesidad del hombre que se expresa en las diferentes religiones del mundo. Lo anterior lleva a la filosofía occidental a acusar la realidad de no ser *real*, de carecer precisamente de realidad, de juzgarla agriamente como insuficiente en sí misma y, en consecuencia, ininteligible: “...lo propio de las cosas sensibles, es decir, de las cosas reales” sería su pobreza. La realidad es “impugnada en su mismo principio y de hallarse desposeída así de la pretensión de ser justamente la realidad, toda la realidad y nada más que la realidad”³⁶.

¿Qué explica que la filosofía piense la realidad como insuficiente, ontológicamente pobre, carente de ser; por qué se resiste a considerarla en su riqueza expansiva, evidente y suficiente en sí misma? Esta dificultad para ella, así como para quien se ve obligado a reflexionar sobre el sentido de su vida (ya sea a causa de su sufrimiento corporal, ya por cierto talante saturnal de su espíritu o porque el propio organismo tiene una inclinación a la melancolía que hace ver las cosas tal como son); esta dificultad, repetimos, radica principalmente en el *carácter doloroso* de la realidad:

...mucho me temo que la desavenencia filosófica con lo real no tenga su origen en el hecho de que la realidad sea inexplicable limitados a ella sola, sino más bien en el hecho de que sea cruel y que por lo tanto, la idea de realidad suficiente, que priva al hombre de toda posibilidad de distancia o de recurso con relación a ella, constituya un riesgo permanente de angustia y de angustia intolerable”³⁷.

Frente al sufrimiento físico y moral y ante la evidencia del “carácter insignificante y efímero de todas las cosas”³⁸, carecemos de recursos espirituales para tolerarla. Por ello acusamos a la vida, y a la vida humana, de falta de sentido. La realidad vivida o considerada en su crudeza, pero que a pesar de ello es única, suficiente y desbordante en sí misma, “excede la facultad humana de comprender [...] y la facultad psicológica de aceptar [porque estas facultades están] limitadas en el hombre y, en definitiva, son débiles (...) [pero] la segunda pesa infinitamente más que la primera”³⁹.

En efecto, la realidad desborda la capacidad de tolerancia cuando se la experimenta de manera particularmente dolorosa. Pero cuando se la intenta comprender o explicar desde un punto de vista exclusivamente teórico y no es sufrida corporal o moralmente, suscita en el investigador sólo “un simple y pasajero estado de perplejidad”⁴⁰ que, a lo sumo, conduce

³⁴ Ibid, p. 17

³⁵ Ibid, p. 17

³⁶ Ibid, p. 15.

³⁷ Ibid, p. 21.

³⁸ Ibid, p. 22.

³⁹ Ibid, p. 25-26.

⁴⁰ Ibid, p. 26.

a tomar una posición escéptica o a postular principios externos a ella que la complejizan más de lo necesario y hasta la duplican. Por ejemplo, una inteligencia ordenadora, un alma, una mente, etc.

La real es inagotable desde el punto de vista de su conocimiento y comprensión. ¿Por qué su aceptación, en su plenitud, crudeza y complejidad, es tan difícil y problemática? Rosset responde: porque pone en *peligro nuestra misma existencia*:

En caso de conflicto grave con lo real, el hombre que presiente instintivamente que la aceptación de esa realidad sobrepasaría sus fuerzas (...) se ve conducido a tener que decidirse en el acto, bien a favor de lo real, bien a favor de sí mismo: 'o él o yo'. Normalmente se otorga la preferencia a uno mismo condenando de ese modo lo real (...). También puede, es cierto, otorgar la preferencia a lo real: caso del suicidio – suicidio psicológico o suicidio a secas-”⁴¹.

No cabe duda de que estas son algunas de las razones que subyacen a la necesidad de ilusión. ¿Cómo hacer frente a lo ineluctable que no puede admitirse precisamente porque no se puede tolerar? El carácter “definitivo y notorio en la condición humana” es el estar provisto de una facultad de conocimiento, de “saber –a diferencia de los animales o de los objetos inanimados- y, a la vez, [estar] desprovistos de recursos psicológicos suficientes para hacer frente al propio saber”⁴². O como observa Cioran: “...Demasiado puro y demasiado reciente, el espíritu no sabría salvar esta vieja carne cuya corrupción prospera bajo nuestros ojos. Al contemplarla, nuestro cinismo retrocede y se desvanece en lágrimas”⁴³.

Quizá parte de la respuesta a este desequilibrio de la condición humana se encuentre en la idea de que el hombre está apenas en un proceso de evolución; son realmente pocos los años que la especie humana lleva en la tierra. Pero el hecho de hacer parte de dos mundos –el natural y el cultural-, circunstancia vital tan paradójica y sentida en ocasiones de manera adversa, podría ser convertida, y me permito citar de nuevo a Rosset, en la “más elevada y difícil tarea del hombre: (...) adaptarse a lo real, encontrar su satisfacción y su destino en el mundo sensible y perecedero”⁴⁴. Pero ¿cómo llevar a cabo esta adaptación? Tal vez la respuesta –la única posible en realidad- esté en nuestra facultad de conocimiento y de cambio. Cioran, en su particular estilo, parece aceptarlo también:

Mientras preparaban la cicuta, Sócrates estaba aprendiendo un aire de flauta. ‘¿Para qué te servirá?’, le preguntaron. ‘Para saberlo antes de morir’. Si me atrevo a recordar esta respuesta, trivializada en los manuales, es porque me parece la única justificación seria de toda voluntad de conocer, ya sea que se practique en el umbral mismo de la muerte o en cualquier otro momento⁴⁵.

En este mismo sentido, podemos retomar de nuevo la convicción del físico teórico Schrödinger (tan clara como serena y cuyo contraste con el punzante tono cioraniano no dejamos de advertir), acerca de que el auténtico sentido, *alcance y valor* de la ciencia va

⁴¹ Ibid, p. 27

⁴² Ibid, p. 28

⁴³ Cioran. La tentation d'exister. Ouvres. Op. cit., p.952-953.

⁴⁴ Rosset, C. Op cit., p. 33.

⁴⁵ Cioran. *Écartèlement*. Oeuvres, op. cit., p. 1452.

más allá del de sus “logros prácticos”; ella debe seguir “el mandato de la deidad délfica: *conócete a ti mismo*” y tratar de responder el interrogante acerca de *quiénes somos*:

Nazco en un medio y no sé de dónde vengo, adónde voy ni quién soy. Esto le pasa a todo el mundo. (...); lo único que podemos observar es nuestro entorno presente. Por ello nos esforzamos en averiguar lo más posible. Esto es la ciencia, aprendizaje, saber; ésa es la verdadera fuente de todo el esfuerzo espiritual del hombre. Tratamos de averiguar lo más posible sobre el medio espacial y temporal del lugar en que nos encontramos por el hecho de nacer. Y, conforme aprendemos, nos gusta, los encontramos sumamente interesante. ¿No será quizás ése el fin para el que estamos aquí?⁴⁶

⁴⁶ Schöredinger, E. **Ciencia y Humanismo**. Barcelona, Tusquets, 2009, p. 14-15.