

---

# EL «CUERPO» COMO BASE DEL SENTIDO DE LA ACCION

Fernando J. García Selgas

Universidad Complutense

---

*El poder de una ciencia  
no es conocer el mundo: dar orden al espíritu.  
Formular con tersura  
el arte magna de su léxico  
en orden de combate: el repertorio mágico  
de la nomenclatura y las categorías,  
su tribunal preciso, inapelable prosa  
bella como una máquina de guerra.  
Y recorrer con método  
los desvaríos de su lógica; si de pájaros  
hablo,  
prestar más atención a las aves zancudas.*

Guillermo CARNERO, *Elogio de Linneo.*

## INTRODUCCION

La mirada moderna sobre el cuerpo es la mirada que lo separa de la mente. Del mismo modo que enfrenta lo material con lo cultural y contrapone la acción con la estructura. La imagen moderna del ser humano por antonomasia es la imagen cartesiana del fantasma en la máquina. De ella y de sus diversos refinamientos sólo nos hemos podido empezar a deshacer a partir de la crisis cultural acaecida en la segunda mitad de nuestro siglo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Agradezco aquí las diferentes ayudas que me han brindado para esta investigación algunos profesores de la Universidad de California en Berkeley (J. Ardití, N. Smelser, J. Searle y H. L.

Si nos reducimos a la teoría social podemos constatar que desde los años setenta se vienen produciendo diversas investigaciones dirigidas tanto a superar esos dualismos (especialmente el que se establece entre estructura y acción) como a impedir la reducción de uno de los polos del dualismo al otro. En esta dirección aparece, por ejemplo, el intento habermasiano de fundamentar la teoría crítica en los presupuestos pragmáticos de la comunicación o, de un modo más próximo a mi propuesta, encontramos la teoría de la estructuración de A. Giddens, que pretende hacernos ver en la acción una corriente de realizaciones estructuradas y estructurantes. Este es el espíritu que alimenta mi trabajo: la superación de los dualismos modernos.

Sin embargo, este estudio forma parte de una investigación amplia, todavía en curso, que versa sobre la producción y reproducción de los marcos de sentido de la acción. En concreto, el presente artículo se limita a ser el desarrollo de una de las conclusiones de esa investigación, a saber, de aquella que afirma que el «cuerpo», o, mejor dicho, la constitución social y constante de la corporalidad, es una solidificación básica del trasfondo, que posibilita la configuración de marcos de sentido para las diferentes acciones. Esto hace que al buscar un camino para la superación del dualismo mente-cuerpo lo encuentre ligado a la superación del dualismo moderno entre lo simbólico y lo material.

Lo más peculiar de mi propuesta ha surgido a la hora de tomar un referente para esa superación. Me he visto conducido por el lenguaje a reconocer un hecho en el que nunca había reparado, a saber, que la teología cristiana dominante, que durante siglos ha sido germen y alimento del dualismo mente (alma)-cuerpo, contenía también la idea de la unidad de esos polos. Una unidad que se habría dado en un caso concreto (Jesús) y que se anunciaba para todo ser humano.

Mi propuesta es que la reapropiación y secularización del concepto de «encarnación» facilita aquella superación y ayuda a ver en la corporalidad el lugar básico donde se funden y diluyen muchos de los dualismos modernos. Este movimiento conceptual nos ayudará a ver el «cuerpo» como la materialidad significativamente conformada; como la estructura dinámica de interacción con el medio, que alimenta nuestros procesos cognitivos y volitivos; y como el asiento de la estructuración social, que hace posible la realización de acciones y la reproducción de estructuras.

Independientemente de que pueda resultar una contribución algo atípica a un número monográfico sobre la sociología del cuerpo, lo cierto es que, dado lo novedoso de algunos aspectos de esta propuesta y lo extraño de algunos otros, estimo conveniente recordar su localización en el seno de una tendencia general. Por ello, el primero de los dos objetivos yuxtapuestos que me propongo consiste en mostrar la relevancia de una incipiente «tradición» de investigación en ciencias sociales y, especialmente, de una vertiente de la misma, que he venido siguiendo en los últimos años. Ello me obligará a hacer algunos apuntes

---

Dreyfus) y de la Universidad Complutense (C. Corral, F. Serra, M. Barañano y T. Huertas). Pero, sobre todo, quiero agradecer la colaboración de L. Pérez Latorre, cuya ayuda y amistad son inestimables.

---

o notas, como son: recordar brevemente los procesos y rasgos principales de esa «tradición» o contexto teórico en que se mueve nuestra propuesta (ver § 1); recordar la pertinencia de indagar en (las condiciones de posibilidad de) la pregunta por el sentido de una acción (ver § 2); y traer a colación el beneficio que mutuamente se procuran diferentes vertientes de aquella tradición (§ 6).

También se mostrará indirectamente la relevancia de nuestra investigación si consigo mi segundo y principal objetivo, que consiste en hacer aceptables una serie de consecuencias o resultados que se han ido desprendiendo de mi investigación general, y que deberían permitir al lector o lectora construir el argumento sobre el que se sustenta mi propuesta concreta sobre la encarnación como asiento de la constitución de los marcos de sentido de la acción. En concreto, y dicho de forma excesivamente contundente al usar un formato de tesis, pretendo mostrar la aceptabilidad de las siguientes afirmaciones:

i) El sentido, significado o contenido representacional es un elemento básico en la configuración de toda acción en cuanto tal, y por lo tanto ha de ser tenido en cuenta a la hora de explicar, comprender o simplemente saber a qué atenerse con la acción (ver § 2).

ii) La (re)producción ontológica del sentido de una acción, así como su reproducción analítica por parte de los científicos sociales, se asienta sobre el hecho de que sus elementos configurantes (agentes, intencionalidad y juegos-de-lenguaje) se constituyen a partir de un trasfondo común, que se condensan en tres momentos configuradores básicos: identidad, *habitus* y encarnación (ver § 3).

iii) El uso laico o seglar de un concepto tan potente como el de «encarnación» nos ayuda a captar en su riqueza el papel fundamental, ontológico y metodológico, que cumple el «cuerpo» en la constitución y el conocimiento de la realidad social, y que nuestro dualismo cartesiano y modernista nos impediría apreciar (ver § 4).

iv) La reapropiación del concepto de «encarnación», lejos de ser una cuestión meramente terminológica, está ligada a la investigación empírica y le aporta una especial fuerza metafórica y crítica (ver § 5).

v) Es bastante probable que el «cuerpo» juegue un papel semejante en todo el ámbito del conocimiento humano y de la producción y captación de significados (ver § 6).

## § 1. EN EL ENTORNO DE LOS ESTUDIOS SOCIALES SOBRE LA CORPORALIDAD

Nuestro contexto de trabajo se viene urdiendo en torno a la recuperación teórica y práctica de la *naturaleza social de la corporalidad* y al consiguiente cuestionamiento de algunos supuestos epistemológicos largamente arraigados en el pensamiento occidental. Es un movimiento muy amplio que abarca desde la revolución tecnológica producida por la cibernética en las ciencias de

---

la vida hasta la consolidación de la sociología del cuerpo, y que ha generado una serie de posiciones y condiciones generales, que conviene recoger para entender el tono epistemológico general del contexto en que nos movemos. En concreto, esas condiciones/posiciones son las siguientes: el rechazo del objetivismo; el replanteamiento de qué es y qué papel juega nuestro cuerpo, que facilita el reconocimiento de un trasfondo práctico y general; y la aceptación de la reflexividad en todos los niveles, que se une al rechazo de fundamentalismos y relativismos.

Con el fin de aclarar tanto aquel movimiento como estas condiciones recordaré algunos de los procesos que han venido configurando nuestro contexto (1.1.), y comentaré sus principales condiciones y rasgos característicos (1.2)

1.1. Un primer proceso se hace manifiesto en la influencia de cierta fenomenología existencialista, a través de autores como M. Heidegger o M. Merleau-Ponty, en científicos como P. Bourdieu, M. Foucault, T. Winograd, F. Varela o G. Lakoff. Pero lo que da consistencia a este proceso es que, en los programas de investigación sobre la realidad humana que actualmente son más progresivos, como los encabezados por los autores citados, es un objetivo central el analizar la relación interna entre lo cognitivo, lo experiencial y el «mundo-de-la-vida», y ahí ocupa un lugar prioritario la redefinición del conocimiento, de la captación de significados y de la intencionalidad, especialmente en lo que hace referencia a su asentamiento en (y por) la activa corporalidad.

No parece difícil mostrar el paso de esos objetivos a la configuración de los rasgos más generales de nuestro contexto, pero ahora resulta más oportuno hacerlo con un segundo conjunto de procesos, que está más próximo a la sociología del cuerpo. Estos procesos aparecen en el lado más autónomo de las ciencias sociales. Allí es posible apreciar dos líneas que nos conducen hasta el momento actual (la última década) de consolidación de los estudios sociales sobre el cuerpo. Por una de las líneas, la más corta, la del objetivo o espíritu, partiríamos del surgimiento, en los años sesenta, de análisis del carácter social y comunicativo del cuerpo, de los que quizá los más conocidos sean los de N. O. Brown y J. Fast, cuya reedición actual no es casual, y pasaríamos por trabajos como los realizados por R. Barthes y M. Foucault. Por la otra línea, mucho más larga y profunda, la del método y la forma académica, habríamos partido del derrocamiento (por propio fracaso) de la antropología física (de la medida) del cuerpo y, sobre todo, de su sustitución por una antropología social del cuerpo (M. Mead, M. Mauss y M. Douglas).

Para que la conjunción de ambas líneas dé paso al proceso de consolidación de la sociología del cuerpo, es necesario un movimiento teórico que ayude a desenmascarar y desechar la insostenible visión del cuerpo incrustada en las escuelas dominantes en sociología. De hecho, aquella consolidación es, en parte, un movimiento para hacer de la sociología del cuerpo un elemento central en toda sociología, en lugar de una más de las aplicaciones de las teorías y técnicas sociológicas (como la sociología del deporte o la sociología de la

---

vejez). Ello exige que veamos la corporalidad en el centro mismo de nuestra socialidad y de nuestra identidad (social y personal): en la corporalidad, en su producción, reproducción y multiplicación, recaen las tensiones centrales de la configuración de los agentes sociales (individuales y colectivos), y, en parte, en ella se sostienen.

Pero este movimiento implica tener que deshacerse de las dos condiciones fundamentales que habían llevado a la teoría sociológica clásica a olvidar la corporalidad, a saber: el haber relegado a un segundo plano al individuo, en favor de las estructuras y las confrontaciones de la sociedad industrial; y el haber insistido en el dualismo entre lo sociocultural y lo biológico-natural, dejando de lado este segundo polo<sup>2</sup>.

Ahora podemos apreciar cómo este movimiento alimenta los rasgos característicos de nuestro contexto, pues desmontar estas dos condiciones exige sustituirlas por otras, que necesariamente girarán en torno a la redefinición de la corporalidad y a su carácter sociocultural. Al resaltar el carácter encarnado de nuestra identidad y nuestra experiencia, y al centrar la atención en la constitución de los agentes sociales, se nos conduce a ver las dobles naturalezas que habitan nuestro cuerpo: es carne y hueso, pero también entidad social; es símbolo primario del yo, pero también de la comunidad; es algo que tenemos y algo que somos, que nos tiene; es individual y único, pero también es común con toda la humanidad; es a la vez sujeto y objeto. Con ello se refuerza también la necesidad de admitir que nuestro vínculo cognitivo más directo con el exterior, con el mundo, es en sí mismo un constructo social, esto es, que nuestra estructuración sensorial y experiencial varía sociohistóricamente y ello afecta necesariamente a todo nuestro conocimiento, incluido el que creamos tener como sociólogos o sociólogas del cuerpo<sup>3</sup>.

Si todavía queda alguna duda de que este proceso conduce a las mismas condiciones y posiciones que hemos señalado antes (al rechazo del objetivismo, p. ej.), puede ser útil compararlo con otro intento de recuperar el carácter biológico de lo social; me refiero a la sociobiología. Son dos posiciones temáticamente bastante próximas, pero epistemológica, científica y políticamente opuestas. Si aquel movimiento en la teoría sociológica confluye con cambios en las ciencias de la vida, no es con aquellos que pretenden extenderlas hasta el estudio de lo social, como la sociobiología, sino con aquellas investigaciones que resaltan el carácter social de nuestro conocimiento de lo biológico y de nuestra naturaleza. De hecho, esas investigaciones conforman el siguiente y último conjunto de procesos constitutivos de nuestro contexto.

No basta con admitir que el individuo es una realidad sociobiológica sin

<sup>2</sup> Ver A. SYNNOTT, *The Body Social*, London: Routledge, 1993, pp. 251-259. En este sentido, la lenta pero perceptible evolución de las posiciones de B. S. Turner (autor del primer paso firme en esa consolidación con su libro *The Body and Society*, de 1984) no deja de ser una confirmación de esa necesidad y una prueba adicional de que estamos en medio de un proceso constitutivo. De ahí la dificultad y el atractivo de ese proceso.

<sup>3</sup> A. SYNNOTT, *op. cit.*, pp. 1-6, 155.

dualismo alguno y/o que al in-corporarse la interacción con el medio se producen experiencias y creencias diferentes, pues esto puede llevar perfectamente a un conductismo o a un biologismo redivivos. Para evitarlo hay que ver esa incorporación como un proceso sociohistórico que produce disposiciones. Y hay que hacerlo revisando radicalmente algunos supuestos básicos de la modernidad, como la separación entre corporalidad y conciencia, o la oposición entre naturaleza y cultura. En esta dirección, y en abierta confrontación con los biologismos, como la sociobiología, es como se han venido desarrollando una serie de movimientos, de los que quiero resaltar tres, porque están interrelacionados y vienen a configurar el tercer proceso constituyente.

En primer lugar, encontramos que la configuración de la identidad y la biopolítica emergen como uno de los principales escenarios de conflicto en las sociedades occidentales, que van de la revuelta ético-científica del SIDA al complejo industrial de la biomedicina (G. Deleuze, M. Foucault). En segundo lugar, aparece el desarrollo del pensamiento feminista, en su crítica radical a la determinación biológica del destino personal y/o social y en su esfuerzo por desenmascarar el dominio político que hay tras la naturalización de oposiciones sociales. Con gran eficacia han venido a mostrar la relación interna entre lo carnal y lo simbólico, entre lo natural y lo cultural, entre lo racional/objetivo y lo emocional/subjetivo (L. Irigaray, N. Chodorov). En tercer lugar, encontramos la revolución en las ciencias biológicas que, a la vez que plantea nuevos problemas ético-políticos, nos está obligando a cuestionar nuestras nociones más fundamentales sobre los organismos vivos, sobre el carácter informacional (*software*) de su conformación genética, sobre la fragilidad de la separación entre lo interno/propio y lo externo/impropio o entre lo técnicamente modificado y lo naturalmente desarrollado (H. Maturana, E. F. Keller). No resisto la tentación de referirme a la obra de D. Haraway<sup>4</sup>, como aquella en que con la mayor naturalidad confluyen estos tres movimientos para generar una reflexión irrepetible que nos pone ante el espejo del ciborg u organismo cibernético, esto es, nos sitúa ante la imagen especular de una organización vital que, teniendo una naturaleza intrínsecamente social, controla y comunica información.

1.2. Teniendo en cuenta que es la confluencia de estos y otros procesos lo que está configurando nuestro contexto teórico, podemos pasar a aclarar algunos de sus rasgos más característicos. Espero que ello haga visible el paisaje general en que nos movemos.

Empiezo por el más importante de esos rasgos, aunque en realidad están todos ligados unos a otros. El objetivismo que se rechaza ha venido sosteniendo la visión del mundo como compuesto de objetos definidos, cuyas propiedades y relaciones con otros objetos son independientes de la comprensión humana, de modo que su conocimiento y su representación simbólica deberían trascender las particularidades psicosociales de las personas. Esta visión de que

<sup>4</sup> Me refiero principalmente, aunque no exclusivamente, a su obra *Simians Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*, London: Routledge, 1991.

el mundo es como es, independientemente de lo que uno crea o imagine, entraña una serie de supuestos epistemológicos tradicionales, entrelazados como un racimo, y de los que cabe destacar los siguientes: el de la existencia de una racionalidad o razón universal al margen de las creencias de los pueblos concretos; el de que los significados o representaciones simbólicas no dependen de la imaginación o la intención de los y las hablantes, sino de una relación extrasubjetiva entre los símbolos y realidades objetivas; el que establece una línea divisoria infranqueable entre lo mental, lo conceptual, lo cognitivo, lo teórico, por un lado, y lo físico, lo perceptivo, lo imaginativo, lo práctico, por otro; y el que mantiene la existencia de una única visión correcta de cómo es el mundo, que trasciende las limitaciones de los sujetos y es una especie de «ojo de Dios».

A pesar del enorme peso del objetivismo, hace ya más de dos décadas que no dejan de hacérsele críticas desde la psicología, la lingüística, la biología, la sociología de la ciencia o la epistemología, que han venido a mostrar su incapacidad para generar una explicación aceptable sobre el conocimiento y/o el significado. Nos han hecho ver que para posibilitar tal tipo de explicación necesitamos asignar, como dice M. Johnson<sup>5</sup>, «un papel central a las estructuras corpóreas e imaginativas de la comprensión, mediante las cuales captamos nuestro mundo». Y ello implica un rechazo del objetivismo, pues, entre otras cosas, supone tener que revisar el concepto de cuerpo, romper la separación entre lo conceptual y lo imaginativo y aprender a convivir y a negociar con diferentes visiones sin esperar *la* visión definitiva ni admitir la amarga resignación relativista. En eso estamos, tales son los movimientos a los que queremos contribuir con este trabajo. Y, si hay suerte, al final podremos mostrar que nuestra propuesta confluye con buena parte de lo que se deriva de aquellas críticas, como, por ejemplo, sucede con la *semántica de la comprensión*, del citado Johnson, para la que la teoría del significado, lejos de reducirse a la teoría de la verdad, es una teoría de cómo un individuo perteneciente a una comunidad y en un contexto histórico comprende las cosas.

Otro rasgo importante de nuestro contexto es la transformación radical del concepto de «cuerpo». En el círculo de las Ciencias Sociales ha resultado fundamental el trabajo de M. Douglas y el de M. Foucault, para hacernos ver que, yuxtapuesto al cuerpo físico, no sólo ocurre el hecho de que él mismo esté ya ligado internamente a la construcción de nuestra identidad personal, sino que, además, lo está al cuerpo sociopolítico que almacena y consolida significados, escalas de valor y micropoderes. Pero esa yuxtaposición hay que entenderla como profunda interrelación, pues a la vez que el cuerpo físico está constreñido y determinado (en su percepción y tratamiento) por el cuerpo social, éste se

<sup>5</sup> M. JOHNSON, *El cuerpo en la mente*, Madrid: Debate, 1991 (e.o., 1987), p. 16. Un importante impulso para este rechazo del objetivismo que caracteriza nuestro contexto lo dio R. BERNSTEIN, con su obra *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1983.

asienta en su estructuración significativa y sociopolítica en la configuración misma de la corporalidad, y simultáneamente cualquier configuración del cuerpo es también configuración de la identidad (el yo encarnado que somos) y determinación del modo en que la vida es vivida y la experiencia constituida. Ya veremos cómo esto se concreta en nuestra propuesta.

De una forma más general y característica para el contexto en que nos movemos, encontramos que el cuerpo deja de ser visto como una mera organización fisiológica o un soporte, una máquina habitada por un espíritu, para convertirse en la estructura experiencial vivida, en el ámbito de los procesos y mecanismos cognitivos, en causa de los estímulos, en condición básica de la posibilidad de representación y, en tanto que componente fundamental de la acción, en mecanismo de individuación u objetivación de objetos, propiedades y acontecimientos. De este modo podremos reafirmar el rechazo del objetivismo y considerar, con F. Varela<sup>6</sup>, por ejemplo, que «la cognición no se puede comprender sin *sentido común*, y que el sentido común no es otra cosa que nuestra *historia corporal y social*, y la conclusión inevitable es que el conocedor y lo conocido, la mente y el mundo, se relacionan mediante una especificación mutua o un coorigen dependiente». Veremos que nuestra propuesta es perfectamente compatible con su tesis de que no ha de verse la cognición ni (objetivistamente) como recuperación o aprehensión de algo externo, ni (relativistamente) como proyección de lo interno, sino que, sorteando la oposición interno-externo, debemos ver la cognición como acción corporizada o *enacción*.

Aquí ya se hace patente la llamada al trasfondo, pues lo que se está afirmando es que la cognición y toda representación necesitan de un trasfondo de comprensión, que incluye habilidades motrices, conocimientos prácticos, creencias y disposiciones, que se arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad y se experimentan en el ámbito de una (inter)acción histórico-culturalmente constituida.

También el rasgo característico anteriormente comentado nos lleva a la necesidad de reconocer el trasfondo. Me refiero a la crítica a la visión objetivista del significado. En ella, para defender que no es posible reducir el significado a una realidad (objetiva), esto es, que el significado no puede quedar completamente expresado conceptual y proposicionalmente en términos literales, que se corresponderían con fenómenos objetivos de la realidad, se muestra que la formulación y comprensión de contenidos proposicionales requiere la existencia de una red de estructuras imaginativas y cognitivas que no son intencionales ni figurativas, y que constituyen y funcionan como un trasfondo necesario para que podamos experimentar algo (una oración, un argumento, una acción, etc.) como teniendo sentido o, al menos, siendo sensata<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> F. VARELA, E. THOMPSON y E. ROSCH, *De cuerpo presente*, Barcelona: Gedisa, 1992, p. 178. Tanto en este caso como en la cita anterior podríamos habernos referido a las tesis de B. Latour sobre los cuasi-objetos y los cuasi-sujetos como híbridos que constituyen la producción científica y se constituyen en ella.

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, M. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 53-63; J. SEARLE, «Literal Meaning», en



El reconocimiento de tal tipo de trasfondo y de las funciones que cumple no puede dejar de estar ligado al reconocimiento de la reflexividad como propiedad de toda consideración sobre lo «mental» o lo biológico en el ser humano. En efecto, si, por un lado, no puede negarse que todo tratamiento científico de esos ámbitos de la realidad es producto de nuestra propia estructura biológico-mental (u orgánico-cognitiva), por otro, resulta claro a estas alturas que esa (auto)reflexión se produce a partir de (sobre y en relación a) un trasfondo de creencias, prácticas, disposiciones, etc. Esto es, resulta claro que los bucles reflexivos son más de uno. Pero aún hay más, el estudio de ese trasfondo, que es lo que aquí vamos a hacer en buena medida, es realizado por seres corpóreos y sociohistóricamente situados, esto es, por nosotros mismos, que, básicamente, (re)producimos y somos conformados (en tanto que agentes) por ese trasfondo. Ello supone un cierre más, a otro nivel, del círculo reflexivo y práctico en que se ubica nuestra investigación.

Por último, ha de quedar claro que la ligazón entre reflexividad, circularidad, trasfondo y rechazo del objetivismo no nos conduce al relativismo ni nos lleva a descubrir ningún nuevo fundamento último y universal. Es más, puede decirse que los rasgos característicos del contexto en que se mueve nuestra propuesta le permiten reconocer el carácter circular y no (definitivamente) fundamentado de los procesos cognitivos, simbólicos e intencionales en general, incluidas las ciencias y nuestro propio discurso, y, sin embargo, al haber denunciado la fantasmagoría que son las esencias (esencia-sujeto o esencia-objeto), también le permiten rechazar la opción relativista y la falsa salida fenomenológica y mannheimiana de autoexclusión del círculo. En concreto, al admitir que el trasfondo tiene un carácter mucho más activo y corporal que representacional, salimos de la insostenible alternativa a que conducen los enfoques cognitivistas y fenomenológicos de tener que elegir entre la realización de alguna pirueta metodológica difícilmente aplicable y defendible, y la destrucción del círculo hermenéutico o de cualquiera de los otros hechos que hemos defendido como fundamentales<sup>8</sup>.

---

*Expression and Meaning*, Cambridge: Cam. University Press, 1979. Quizá, en nuestra sociedad de consumo, disponemos de un modo más inmediato de resaltar el funcionamiento del trasfondo, a saber: considerar toda la serie de asociaciones, significados y prácticas comunes que permiten la creación y el éxito de las campañas publicitarias.

<sup>8</sup> Para la tradición fenomenológica el trasfondo vital y común, que llaman mundo-de-la-vida, consistiría básicamente en representaciones (creencias, por ejemplo), por lo que, además de análisis externo mediante la reducción fenomenológica, podría ser objeto de transformación intencional, por las ciencias, por ejemplo. Ello obligaría al trasfondo a dejar de ser el lecho posibilitante de toda actividad interpretativa, es decir, dejar de ser el trasfondo. Téngase en cuenta, por otro lado, que aunque aquí neguemos esta posibilidad de transformación intencional del trasfondo, ello no implica que afirmemos su inmovilidad o la imposibilidad de cambiarlo. Aquella negación va unida a vernos ubicados en una circularidad que no es cerrada, que se mueve y cuya base cambia lenta e inintencionalmente, como el cauce de un río, por utilizar una metáfora wittgensteiniana. Ver F. VARELA (*et. al.*), *op. cit.*, pp. 35-42, 161-173 y 235; y F. García Selgas, «Por un uso constructivo de Wittgenstein en la Ciencia social», en F. SERRA y F. GARCÍA SELGAS, *Ensayos de filosofía social*, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1992.

## § 2. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA ACCION

Una vez presentado el contexto de la investigación general vamos a ver cuál es la pregunta que, en principio, la anima y orienta. Para ello voy a presentar investigaciones sociales diferentes que nos permitirán recordar que en muchos casos, por no decir todos, es inherente a tales investigaciones el preguntarse por el sentido de las acciones que están estudiando. Y ello con independencia de que también indaguen en sus elementos materiales, sus determinantes estructurales, sus causas, etc. Pero iré más allá al mostrar que no sólo es pertinente tal interrogante, sino que también lo es el preguntarnos por las condiciones que hacen posible el plantearlo y el responderlo.

2.1. En la historia del análisis científico de la realidad humana hay momentos en los que una serie de acontecimientos que parecían inconexos o que eran vistos como simples apéndices de otros fenómenos, de repente parecen cobrar un significado u organización totalmente nuevo que nos permite comprenderlos. Súbitamente emergen ubicados en un fondo o en un marco que les otorga sentido. Un ejemplo famoso de esta situación nos lo relata el mismo S. Freud en su estudio autobiográfico. Allí recuerda una experiencia terapéutica del doctor J. Breuer que, al ser comprendida, originaría la aplicación de la hipnosis para el tratamiento y estudio del origen de los síntomas de histeria, y que llevaría a Freud a proseguir con esas experiencias y a postular la teoría de la represión, puerta de entrada al psicoanálisis.

Breuer estaba tratando a una joven que sufría una serie de síntomas como parálisis, contracciones, inhibiciones y estados de confusión mental, que habían empezado mientras cuidaba a su padre, ya fallecido. Por casualidad, Breuer observó que las confusiones mentales desaparecían cuando a la paciente se le inducía mediante hipnosis a expresar las fantasías emocionales que en ese mismo momento la dominaban. Pero lo relevante aquí es que Breuer utilizó también la hipnosis profunda para que la enferma expresara la conexión generativa perdida y poder eliminar con ello la fuente de los desórdenes físicos:

«Resultó así que todos sus síntomas se hallaban relacionados con intensas impresiones, recibidas durante el tiempo que pasó cuidando a su padre, enfermo, y que, por tanto, poseían un *sentido*, correspondiendo a restos o reminiscencias de tales situaciones afectivas. Generalmente resultaba que en ocasión de hallarse junto al lecho de su padre había tenido que reprimir un pensamiento o impulso, en cuyo lugar y representación había aparecido el síntoma»<sup>9</sup>.

Los desórdenes físicos de la paciente cobraron orden, unidad y sentido cuando se les ubicó en el trasfondo de emociones, sensaciones y acciones ante-

<sup>9</sup> S. FREUD, «Autobiografía», en *Obras completas*, vol. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2768. La cursiva es mía.

riores, y ello permitió verlos como síntomas de la represión de esas emociones. Fue entonces cuando, incluso a pesar del positivismo reinante, se pudo apreciar que los desórdenes físicos expresaban un doble sentido: un evidente sentido de valoración negativa («es malo y repudiable el dolor humano») y un sentido simbólico o representativo de la emoción reprimida, a la que se reemplaza como su signo-síntoma. Para mi propuesta es importante darse cuenta de dos hechos: en primer lugar, el que el sentido o significación de una acción alude tanto a componentes de simbolización como de valoración; y, en segundo lugar, que los dos sentidos expresados están interconectados, pues es la valoración (sentido) negativa la que al reprimirse genera la aparición de un síntoma (signo-sentido).

2.2. Hemos visto un ejemplo de la atribución objetiva o, mejor dicho, de la objetivación científica del sentido de una acción, que, aunque parece pasar por encima del sentido que el agente atribuye (conscientemente) a sus acciones, en realidad es una especie de diálogo, o círculo interpretativo, mantenido con las diferentes imputaciones o enmarcados de sentido (conscientes, inconscientes y prácticas) que el mismo agente hace. En otros casos ese diálogo tiene como línea principal la reproducción del sentido que el agente atribuye expresa e intencionalmente a sus acciones físicas y lingüísticas. Así sucede en la metodología y en la práctica del análisis político que Q. Skinner defiende y realiza.

Este importante politólogo británico ha venido a defender que el estudio de la realidad humana, tanto en lo referido al análisis de la historia de las ideas (las de Maquiavelo, p. ej.) como en lo referido a las explicaciones (incluso las causales) de las acciones humanas, requiere atender a la siguiente serie de elementos: a las intenciones manifiestas de los agentes; al contexto práctico e ideológico; a la descripción, narración y racionalización que los mismos agentes dan de y en sus actos; y a los diferentes procesos históricos de identificación e interrelación entre los discursos ideológicos y las acciones políticas<sup>10</sup>.

Seguir sus propuestas implica admitir que accedemos al sentido de un texto, de unas ideas o de una acción cuando lo ubicamos en el seno de la interrelación social, histórica y comunicativa. De este modo, y aunque sea ir algo más allá del subjetivismo que a veces padece Skinner, podríamos decir que lo que se hace es recomponer el fondo práctico-significativo que posibilita y satura la (re)producción de acciones sociales, y que ello supone dotarnos de los medios necesarios para comprender y explicar ese texto o esa acción. Es decir, si queremos captar el sentido intencionalmente imputado por el agente a su acción, tenemos que recomponer el entramado práctico, discursivo, ideológico y desiderativo, que da un fondo comprensivo a ese sentido.

---

<sup>10</sup> Ver especialmente la recopilación de sus artículos metodológicos: S. Tully y Q. Skinner (eds.), *Meaning and context*, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1988.

---

2.3. Podemos ratificar esta idea en un contexto más próximo. Basta con apreciar que la práctica cotidiana del investigador social concita la necesidad básica de entender lo que pasa, de comprender las acciones, acontecimientos y declaraciones que le sirven de referencia, y eso, como en el caso de los datos que ha ido recopilando, requiere restablecer el fondo o marco de sentido en el que se hagan comprensibles.

Nuestro caso de referencia va a ser una investigación realizada por un reconocido sociólogo español (Mariano Fernández Enguita) sobre el alto grado de abandono de la escuela entre la población gitana española<sup>11</sup>. Lo peculiar del caso es que tuve la oportunidad de observar directa y atentamente esta investigación durante buena parte de su proceso de elaboración y, en concreto, durante la consolidación y el análisis de los datos obtenidos<sup>12</sup>.

Cuando el investigador se tuvo que enfrentar a los datos que le proporcionaban las entrevistas en profundidad previamente realizadas, ya se había procurado una especie de telón de fondo preanalítico, mediante la lectura de diferentes estudios estadísticos, antropológicos, históricos, sociológicos y demográficos. Con ello esperaba conseguir ayuda (¿medios?) para empezar a discriminar lo informativo, significativo o expresivo de lo irrelevante; y a distinguir las repeticiones que convierten una afirmación o un tema en un dato importante de las repeticiones que no añaden nada a lo ya puesto en evidencia.

Esa preadecuación interpretativa le iba a permitir, de hecho, empezar la construcción y el análisis de los datos, a la vez que le ayudaba a intentar sortear esas identidades artificiales que emergen como entrevistados, y que son en buena parte resultado de lo artificioso que para el propio discurso (interés-poder-saber) de los entrevistados resultan las preguntas, los temas o el modo mismo del diálogo. Pero para evitar esa artificialidad hay que empezar un movimiento circular por el que a partir de las informaciones acumuladas se va reconstruyendo la perspectiva (o marco de orientación, percepción, sentido y valoración) desde la que hablan los y las entrevistadas, que nos ha de permitir filtrar e interpretar las informaciones y datos que ellos y ellas mismas nos han dado.

La preadecuación interpretativa y ese movimiento circular suponen una especie de reproducción del proceso de culturización sufrido por cada individuo en su grupo. Es una reproducción externa o reconstrucción que se da en cualquier estudio cualitativo serio, aunque en este caso sea especialmente difícil y llamativo porque implica una cultura diferente de la que constituye al agente-investigador. De hecho, el investigador afirmaba en una comunicación personal que lo que al final estaba guiando la delimitación e interpretación de

<sup>11</sup> Ver M. FERNANDEZ ENGUITA, *Escuela y etnicidad: el caso de los gitanos*, Madrid: CIDE, 1994 (en prensa).

<sup>12</sup> Debo agradecer a Mariano Fernández Enguita la paciencia que ha tenido conmigo y el buen humor con que ha asumido la incómoda posición del investigador investigado. Su colaboración no debe entenderse como acuerdo con las conclusiones a que he llegado, aunque no pierdo la esperanza de que termine siendo así.

los datos, más que los intereses investigadores iniciales, era una especie de modelo global de la forma-de-vida gitana, que había terminado por incluir los siguientes componentes mínimos: los principios y elementos de relación económica (trabajo por cuenta propia), de parentesco (linaje) y de organización espacio-temporal (itinerancia) con que este grupo organiza su vida; los elementos de identidad y obligación que perfilan a cada género; el conjunto de los principales hábitos, disposiciones y valores que enmarcan las conductas de estas gentes; y las formas de representación del mundo, de percepción de los extraños, de mitología, etc., que caracterizan su composición de lugar.

Ese modelo global de la forma-de-vida que el investigador ha necesitado reconstruir, y que en estudios sobre realidades sociales culturalmente mucho más próximas se hace menos explícito, puede verse como paralelo e incluso parecido al conjunto de elementos que una vez apropiados configuran (lo social del) al agente. Podríamos incluso mirar la especificación de los elementos del modelo global como una explicitación de los componentes que aquellas subjetividades ponen en juego a la hora de producir y captar el sentido de las acciones en su propia vida, esto es, en la vida vivida.

A lo que sin ninguna duda se parece mucho ese modelo global es al entramado práctico-discursivo que, como vimos con Q. Skinner, nos dota de un fondo comprensivo del sentido de la acción, es decir, se asemeja a aquello a lo que nos vamos a referir cuando hablemos del trasfondo de la intencionalidad: aquello que posibilita la atribución e interpretación del sentido de las acciones. Se nos estaría adelantando una especificación de los elementos básicos de ese entramado o trasfondo.

2.4. Se pueden extraer sugerencias importantes de los casos considerados<sup>13</sup>, y quizá habría que retener alguna de ellas, como las precisiones sobre el sentido de la acción y sobre los materiales y elementos del trasfondo que han sido presentadas. Pero, por ahora, será suficiente si nos quedamos con tres conclusiones encadenadas:

- i) La comprensión de una acción viene, en mayor o menor medida, determinada por la captación de su sentido<sup>14</sup>.
- ii) Para captar el sentido de una acción hay que tener un mínimo conocimiento de las condiciones que posibilitan la configuración de ese sentido. Son condiciones que los y las agentes suelen dar por establecidas y que constituyen lo que hemos denominado el trasfondo práctico-discursivo en que se asienta el

<sup>13</sup> Por ejemplo, que, aunque haya elementos para en un momento dado preferir una interpretación a otra, es evidente que no existe la interpretación definitiva; o que el sentido de cualquier acción, incluso las acciones verbales, siempre depende del contexto práctico en que se inscribe su realización.

<sup>14</sup> Hay que tener en cuenta que la relevancia del sentido a la hora de comprender la acción varía dependiendo de diferentes circunstancias. Por ejemplo, varía según las acciones sean más o menos ordinarias o extraordinarias (regularidad y diferencia).

sentido de la acción. Es decir, para captar el sentido de la acción hay que acceder a una reconstrucción del trasfondo de sentido. Y ello implica elaborar una visión sinóptica de la totalidad que subyace a la acción, al agente, al contexto práctico y al sentido mismo<sup>15</sup>.

iii) La elaboración de esa visión o de aquella reconstrucción se hace, a su vez, sobre un trasfondo o totalidad y, en la medida en que éstos sean coincidentes o no con aquéllos, el conocimiento producido estará condicionado de una u otra manera. Esto es, que para dotarnos de unas bases metodológicas sólidas sobre las que realizar la atribución de sentido y la consiguiente comprensión de las acciones, habría que situarse en el movimiento perpetuo de la reflexividad.

### § 3. ASENTAMIENTO DEL SENTIDO DE LA ACCION: SU TRASFONDO

Llega ahora el momento de dar respuesta a las exigencias planteadas. En concreto, hay que clarificar la geografía conceptual que nos hemos ido encontrando y los pasos que ella nos permite dar (3.2); lo cual nos facilitará afrontar directamente la pregunta sobre el trasfondo del sentido de la acción (3.3). Pero para evitar caer en pseudosoluciones<sup>16</sup> conviene dejar claramente planteado el problema desde el comienzo (3.1).

3.1. Si queremos entender qué ocurre o cómo es la realidad social, entre otras cosas, tenemos que (re)construir los marcos en que se sitúa la acción, que en realidad es siempre una corriente de acciones materiales y discursivas. Es decir, tenemos que (re)construir los códigos de expresividad y representación, los conjuntos de normas y valores sociales y públicos, y las geometrías sociales de los deseos privados. Estos códigos, conjuntos y geometrías son los marcos específicos de significado que hacen posible que una conducta cobre algún tipo de sentido y con ello se convierta en una acción. El problema principal surge cuando nos preguntamos qué configura y sostiene a esos marcos.

Dicho de una manera más tradicional: comprender una acción requiere captar el sentido que el agente imputa a su conducta (la intención con que la realiza) y el complejo de significado práctico en que se sitúa (el marco de sentido vivido por los agentes)<sup>17</sup>. Y para ello es necesario tener claro qué elementos

<sup>15</sup> Esta noción de visión sinóptica de la totalidad subyacente está muy próxima a la de captación del trasfondo y puede tener la ventaja de que, en su desarrollo, P. BOURDIEU la liga a la idea de «red de circuitos de causalidad circular». Ver *El sentido práctico*, Madrid: Taurus, 1991 (e.o., 1980), capítulo 5 y, especialmente, las pp. 140-142 y 164-165.

<sup>16</sup> Las propuestas filosóficas abstractas como el ser-en-el-mundo heideggeriano o la forma-de-vida wittgensteiniana y las explicaciones sociológicas comunes como hablar de internalización o socialización, más parecen reformulaciones del problema que posibles soluciones. Y en este sentido podemos referirnos a ellas como pseudosoluciones.

<sup>17</sup> Ver M. WEBER, *Economía y Sociedad*, México: FCE, 1983 (e.o., 1922), cap. I, § 1.4-1.9.

permiten concretar aquella imputación y con qué material se amalgama ese complejo de significado.

Los primeros elementos que se proponen para especificar lo que configura y constituye esos marcos son las intenciones y los discursos o narraciones que los agentes exhiben. Sin embargo, en cuanto indagamos en cada uno de ellos nos vemos remitidos tanto a prácticas comunicativas concretas cuanto a una capacidad general del ser humano llamada intencionalidad, que consiste en poder dirigirse a algo predeterminado bajo la forma representacional de un contenido intencional. Es una capacidad que se concreta en creencias, deseos, miedos, intenciones, etc. Pues bien, resulta que las prácticas comunicativas y los estados intencionales necesitan, a su vez, algún marco de sentido que permita especificar sus respectivos contenidos. Por ello, para dar asiento a la (re)producción del sentido de las acciones, hay que estudiar las condiciones de posibilidad de la intencionalidad y de la narratividad como vía privilegiada para buscar los fundamentos ontológicos de los marcos de sentido de las acciones.

3.2. Las ideas que fuimos extrayendo de los tres casos considerados en el apartado anterior nos ayudan ya a introducir algunas aclaraciones que son necesarias a la hora de investigar esas condiciones de posibilidad, y que resultan imprescindibles cuando, como aquí, lo que hacemos es una somera presentación de los picos o pasos principales de esa investigación<sup>18</sup>.

El caso de la investigación terapéutica de Breuer nos mostró que el sentido de una acción es a la vez representación simbólica y valoración normativa. El sentido de la acción es un sentido-significado, es una entidad semántica (pragmático-semántica, sería más correcto), y es un sentido-orientación, es una entidad de la geografía valorativa, normativa o desiderativa. A esto hay que añadir una aclaración que resulta fundamental: es necesario evitar que se interprete esta doble naturaleza del sentido de la acción en clave subjetivista (ubicándola en el inconsciente, por ejemplo) o que, alternativamente, se siga un modelo objetivista (que, por ejemplo, ligue directamente el sentido con un código o estructura objetiva). Y para ello es importante que percibamos el papel central que, frente a la conciencia y al inconsciente, tiene el conocimiento práctico-habitual, es decir, el saber lo que se puede, lo que se debe y cómo hay que hacer, que es el eje de la configuración material y simbólica de las acciones.

Esas tendencias perjudiciales y complementarias también hay que evitarlas en el concepto de acción: la acción no debe ser reducida ni a un evento aislado ni a una determinación estructural. La acción tiene en la intencionalidad y en la intervención del agente en un espacio material y sociopolítico unos componentes básicos, que son posibles merced a unas regularidades estructurales que

<sup>18</sup> Una exposición bastante más pormenorizada y fundamentada de las aclaraciones y propuestas conceptuales presentadas en este apartado puede verse en F. J. GARCIA SELGAS, «Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad», en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias sociales*, Madrid: Síntesis, 1994.

la misma acción ayuda a (re)producir. Por lo tanto, conviene percibir la acción como un momento de la corriente que constituye la práctica social y no olvidar que su carga expresivo-simbólica, además de unida a la carga valorativa, está siempre ligada a las estructuraciones de dominación, legitimación y producción.

La revisión de los trabajos de Q. Skinner y de M. Fernández Enguita ya nos permitió afirmar que tras el sentido de la acción hay un fondo comprensivo o entramado práctico, discursivo y desiderativo, entre cuyos elementos constitutivos aparecían los siguientes: principios de organización familiar y espacial; medios de identidad personal y social; conjuntos específicos de hábitos, disposiciones y valores; y formas de representación y percepción socialmente características. A ello tenemos que añadir ahora, tras lo dicho sobre los conceptos de sentido y acción, que ese fondo o entramado comprensivo es, en última instancia, común condición de posibilidad de la configuración de los marcos intencionales, los contextuales y los estructurales, que encuadran el sentido de la acción. No olvidemos, por tanto, que aclarar la naturaleza del trasfondo de la intencionalidad nos conduce a hablar de aquello que hace posible la contextualización y el condicionamiento estructural del sentido de la acción.

Una vez hechas estas aclaraciones son fácilmente comprensibles los primeros pasos de mi propuesta. Por ello me limitaré a presentarlos como eslabones no cerrados:

i) La acción es una realidad procesual, práctica y dual que se asienta en la existencia de unos agentes capaces de participar material y simbólicamente en los marcos de sentido correspondientes. En esa realidad se expresa un contenido intencional o representacional que, en buena medida, constituye su sentido.

ii) Dado que para comprender un conjunto de acciones, una práctica, hay que ver sobre qué bases interviene el agente y qué discurso despliega, podemos afirmar que los elementos ontológicamente básicos para la emergencia y comprensión del sentido de las acciones son: unos agentes socialmente competentes, una intencionalidad y unos discursos o juegos-de-lenguaje.

iii) Sin embargo, estos tres elementos se configuran, mantienen y redefinen sobre la base de un trasfondo general de significado o sentido. Así, un agente, individual o colectivo, puede realizar acciones y convertirse en agente social si el contenido intencional y la narratividad que cualifican su acción están ligados, por su base, a algún conjunto de marcos de sentido, que ellos ayudan a reproducir.

iv) Ese conjunto básico o trasfondo general es el lecho rocoso sobre el que en última instancia descansan los marcos de sentido. Es la condición de posibilidad de su (re)producción. Las diferentes formas en que el trasfondo emerge y trabaja constituyen a esos tres elementos ontológicos (agentes, intencionalidad y discursos) y posibilitan sus funcionamientos.

v) En tanto en cuanto queramos captar y comprender de forma científica

---



el sentido o significado de las acciones sociales, necesitamos clarificar ese trasfondo general y cómo trabaja.

Es patente que este último paso nos deja directamente enfrentados a la necesidad de profundizar en los rasgos, la naturaleza y las manifestaciones principales del trasfondo. Vayamos a ello.

3.3. Continuando con el tono categórico adoptado, pero sin olvidar que lo que aquí se afirma ha sido argumentado en otro lugar<sup>19</sup>, podemos indicar unos rasgos existenciales generales (ontológicos) del trasfondo. Así diremos que, estando sociohistóricamente constituido y narrativamente estructurado, el trasfondo conjuga su historicidad y su permear todos los ámbitos de la vida (desde los más profundos a los más superficiales) con un venir constituido por la sedimentación de la vida en hábitos, disposiciones, creencias prácticas y *biografías*. Estos rasgos, y especialmente el último, nos permiten ver que el trasfondo habita el espacio mediacional abierto por la falsa dicotomía entre lo pre-simbólico, instintivo o natural y lo sociocultural. De aquí que afirmemos que su naturaleza ha de ser biosocial y que su funcionamiento ha de sostener las condiciones de posibilidad del agente, con su intencionalidad, tanto como las del código o capital simbólico y las del espacio de interacción.

Ya tenemos los datos mínimos para presentar lo que llamo las manifestaciones actuales del trasfondo, esto es, los modos concretos en que, en nuestro contexto espacio-temporal, el trasfondo se realiza, se despliega y se convierte en condición efectiva de posibilidad. Son sus modos de funcionamiento, que condensan y (re)crean marcos de sentido de la acción. En concreto, son tres esas manifestaciones actuales: los procesos de formación de las identidades personales y sociales; el enraizamiento de conjuntos de disposiciones duraderas y transferibles; y la configuración dinámica de esquemas corporales, modelos de conducta, etc., que llamaré, de manera genérica, procesos de encarnación.

Los procesos de identidad constituyen la manifestación más evidente por su ligazón directa con los procesos de capacitación práctica y simbólica de los agentes sociales. En la construcción de identidades colectivas, pero sobre todo en la construcción histórico-política de una subjetividad y de un interlocutor interno al sujeto (el *self*, el *yo*), esto es, en la construcción de la identidad personal, se produce una continua interpretación reflexiva y una narración de la propia biografía que dotan al agente de un sentido, una moralidad y una posición social específicos. La configuración histórica de una subjetividad otorga un asiento relativamente unitario a códigos de expresividad, órdenes normativo-valorativos y geometrías desiderativas sociohistóricamente condensados. Sin embargo, la fragmentación actual de las identidades, unida a la prevaleciente concepción distributivo-dialógica del yo, y el papel cada vez más importante que la corporeidad juega en ese proceso, hacen que la construcción de la identidad sea un tanto dependiente de los otros dos procesos o manifestaciones.

---

<sup>19</sup> Cfr. F. J. GARCIA SELGAS, «Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad», en *op. cit.*, pp. 499-514.

---

El enraizamiento de conjuntos de disposiciones duraderas, como proceso de asentamiento de marcos de sentido, se conceptualiza principalmente a través del desarrollo que Bourdieu ha hecho de la idea de *habitus*. Este concepto permite establecer una interesante conexión entre el sentido práctico del agente capaz y el sentido «objetivo» de las condiciones y situaciones de interacción. El *habitus* es un sistema de estructuras cognitivas y motivacionales, inculcadas por las oportunidades, posibilidades y prohibiciones inscritas en las condiciones objetivas, que se incorporan en cada organismo como disposiciones duraderas, y que generan y estructuran las prácticas individuales y colectivas de un modo condicionado pero no determinado: es la configuración histórica, práctica y corporal de un agente socialmente hábil.

No obstante, el punto atractivo del concepto de *habitus* se termina convirtiendo en su punto débil cuando nos percatamos de que con él puede haberse trasladado al interior del agente la tensión entre la autonomía subjetiva y el condicionamiento objetivo. La solución nos la da el recordar que el eje central de este proceso está en la corporeización de la objetivación histórica, es decir, en la inscripción, en el cuerpo mismo de los agentes, de sistemas de disposiciones, esquemas de movimiento y percepción, etc.

Apoyándome en lo dicho y con una pequeña ayuda de dos investigaciones parejas a la mía<sup>20</sup>, me atrevo a afirmar que, aunque los tres procesos o manifestaciones del trasfondo se desarrollan casi simultáneamente y con cierta autonomía, es posible encontrar una especie de dependencia interna, por la que la constitución de las identidades se fundamenta en la configuración de estructuras estructurantes, que a su vez descansan en la continua e histórica conformación de la corporalidad. La continuidad y características otorgadas por la identidad, así como las disposiciones y capacidades aportadas por el *habitus*, sólo pueden funcionar si las prácticas implicadas pueden ser almacenadas como formas naturales de conducta, percepción, coordinación y movimiento socializados. Para funcionar como procesos consolidadores del trasfondo de la intencionalidad y del sentido, necesitan una constante naturalización histórica de distinciones y oposiciones sociales que las enraice en la organización dinámica y

---

<sup>20</sup> Pienso, por un lado, en el programa de investigación de G. Lakoff, M. Johnson y otros, que, entre otros hechos, ha puesto de manifiesto que la estructuración ecosocial de nuestra corporeidad es fundamental respecto a la determinación de quiénes somos y qué medios o procesos de razonamiento y significado podemos usar. Desde nuestro nacimiento, si no antes, nos encontramos lanzados a un proceso progresivo en el que las orientaciones corporales, incluidas las interacciones con el medio, crean vínculos y conexiones que son condicionantes de nuestra conciencia y nos dotan de identidad. Ver M. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 44-47, 193 y *passim*.

Por otro lado, y siguiendo una línea de investigación en cierto sentido inversa a la nuestra, al analizar el lugar del cuerpo como objeto narrativo moderno, encontramos que P. Brooks argumenta que las narrativas literarias y plásticas modernas han terminado por hacer del cuerpo fuente y espacio de significados, de modo que no se puede contar historias sin hacer del cuerpo el vehículo básico de significación y no se pueden determinar identidades sin precisar previamente la corporeidad sexuada. Ver P. BROOKS, *Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1993.

el cuerpo de los agentes: necesitan un proceso básico de encarnación de marcos sociales de sentido.

Se puede llegar a la noción de encarnación a través de diferentes caminos; por ejemplo, mediante el desarrollo crítico de un concepto tan extendido como el de experiencia (un hombre de experiencia, una trabajadora experta, etc.). Pero, dado que aparece como el último eslabón de la cadena, resulta más directo desde aquí llegar a él a partir de una profundización en el concepto de *habitus*. Efectivamente, el eje central del proceso de configuración del *habitus* ya nos muestra que la encarnación es el resultado de experiencias pasadas depositadas en cada organización vital en la forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción. El sistema de estos esquemas generativos o conjuntos de disposiciones resulta una condición básica para la comunicación lingüística, para el contenido intencional de los estados mentales y de las acciones, y para la homogeneidad de las prácticas sociales.

Aprendemos algo más sobre la encarnación si recordamos las formas en que esos conjuntos de disposiciones se depositan en nuestro cuerpo. Así veremos aparecer la encarnación bajo las siguientes formas: i) como esquemas corporales que tienen un cierto correlato en las redes neurales; ii) como una parte o aspecto comprensivo y global de la conducta (maneras de andar, moverse, comportarse, etc.); iii) como clasificaciones o taxonomías prácticas (arriba-abajo; izquierda-derecha; de frente-detrás; masculino-femenino) que son primariamente patentes o tienen sentido porque están enraizadas en la organización, la experiencia y la ordenación corporal de los agentes; iv) como el porte o estilo con que se presentan y actúan los agentes (gesto, aire, ademán, garbo, paso, etc.).

Los procesos/productos de la encarnación ya nos permiten afirmar que en ella se dan todas las características que hemos imputado al trasfondo de los marcos de sentido, esto es: que está ligada al conocimiento práctico; que tiene un carácter histórico y narrativamente estructurado; que está en el fondo y en la superficie; y que habita el ámbito mediacional entre lo natural y lo cultural.

Pero para entender mejor el proceso de encarnación nos es más útil atender al bien conocido ejemplo puesto por Bourdieu<sup>21</sup> para mostrar cómo toda una mitología política se enraiza (=encarna) en nuestras maneras corporales. La oposición entre la política abierta, pública y manifiesta de los señores (los dominantes) y la política cerrada, secreta y subterránea de los siervos (dominados) se encarna bajo/en la oposición entre una manera (masculina) de andar, moverse, hablar, hacer el amor, etc., que se dirige hacia arriba, hacia fuera, hacia los otros hombres, y otra manera (la femenina) cuya organización y movilidad corporal se dirige hacia abajo, hacia dentro, al interior de la casa.

Es un proceso intensivo, más de entrenamiento y adiestramiento que de educación discursiva, por el que las taxonomías y oposiciones sociales básicas van cobrando carta de naturaleza en nuestra propia corporalidad. El resultado

<sup>21</sup> Ver P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, Madrid: Taurus, 1991, cap. I.4.

es que los esquemas y organizaciones corporales no sólo constituyen elementos básicos en los procesos de identidad, sino que además encarnan un código con el que producir mensajes y dan acomodo al aparato perceptivo e interpretativo.

Según vamos profundizando en el proceso/producto de la encarnación vamos ganando en claridad respecto a las condiciones de posibilidad de los marcos de sentido y de su reproducción analítico-científica. Por ejemplo, se nos hace más visible que el trasfondo de sentido, en tanto que basado en la encarnación, sea a la vez condición y resultado de las prácticas sociales significativas. También podemos recuperar la intuición pragmatista de basar los procesos semióticos en la constitución viva de disposiciones y expectativas para la acción. Con ello nos deshacemos de la metáfora productiva (producción social de significado) y de la tradición intelectualista (que reduce lo semiótico a lo discursivo o lingüístico), lo cual nos permite encarar el insoslayable problema de la dicotomía entre lo natural y lo cultural con menos trabas y frontalmente. El asiento último y contingente de la configuración de *habitus* y de la construcción de identidades aparece como una prótesis vital de posibilidades de significación. Es decir, nos enfrenta con el hecho problemático de la viva confluencia interna entre la carne (la naturaleza, la materia) y el sentido (la cultura, el espíritu).

La aceptación de esta propuesta teórica nos impele a una renovación de conceptos técnicos y de nociones y metáforas tradicionales. Los códigos lingüísticos, los signos objetivos y los intérpretes subjetivos deberían ser vistos como configuraciones de la encarnación histórica de oposiciones y significaciones sociales. Nuestras nociones de cuerpo y encarnación deben sufrir transformaciones en las ciencias sociales y en las naturales, de forma que ambas aparezcan como entidades dinámicas, abiertas e históricas, que van más allá de la piel de los individuos, y que están relacionadas internamente con el proceso por el que nos convertimos en agentes sociales competentes.

#### § 4. REAPROPIACION Y SECULARIZACION DEL CONCEPTO DE «ENCARNACION»

La posibilidad de dar solución a esta serie de problemas terminológicos y conceptuales, junto a la necesidad de reunir todas las fuerzas posibles en el enfrentamiento con la dicotomía naturaleza-cultura, ha sido lo que, en buena medida, me ha llevado a impulsar una especie de secularización terminológica de un concepto que tiene una enorme carga religiosa. Espero mostrar aquí que mi atrevimiento está justificado incluso más allá de estos dos motivos.

A la hora de dar nombre al proceso de corporeización de sistemas dispositionales, he tenido en cuenta que no parecía que estuviéramos descubriendo un continente, una realidad o una especie nueva. Por lo tanto, lo más indicado no era crear un neologismo sino buscar algún término ya existente y trabajar discursivamente su empleo para que adquiriera las referencias y los empleos

---

oportunos y, de este modo, nos ayude a ver el papel fundamental que cumple el cuerpo en la constitución y el conocimiento de la realidad social.

Sin embargo, los candidatos más plausibles en castellano ofrecían y ofrecen diversos problemas: i) «incorporación», que, aunque originariamente se derive de «cuerpo», tiene una serie de sentidos que en casi todos sus usos sólo aluden al cuerpo metafóricamente y, lo que es peor, constantemente connotan una idea que queremos desechar (=adición o añadido sobre algo que ya estaba y de lo que puede ser separado); ii) «encarnamiento», que tiene un sentido único y muy preciso (=efecto de encarnar una herida) que no corresponde con lo que se quiere afirmar; y iii) «encarnación», que conlleva toda una larga ristra de disputas y metáforas teológicas.

Mi decisión ha sido usar como base el tercer candidato, pero sin excluir radicalmente a ninguno de los otros dos. Y ello por las siguientes razones terminológicas: el sentido central de «encarnación» (=acción y efecto de que un espíritu, una idea, etc., tome forma corporal) se corresponde bastante bien con el proceso que queremos designar<sup>22</sup>; algunos de sus sentidos secundarios nos son de utilidad, como el que alude a personificar, representar alguna idea o algún personaje, que nos permite indicar la relación con la constitución de identidades; y, etimológicamente, «encarnación», al hacer referencia al movimiento de «entrar en» (*in* latino=en) «la carne» (*caro, carnis*), refuerza la idea de conexión interna entre la posibilidad de (marcos de) sentido y la constitución de la corporalidad.

Esta opción implica tener que hacer una especie de secularización lingüística que nos lleve a un uso laico o seglar de un término teológico-religioso y a un uso ampliado del correspondiente término cotidiano. El contenido del dogma (4.1) y las características del uso propuesto (4.2) pondrán en evidencia

---

<sup>22</sup> Aunque me parece difícil, quizá tenga razón L. Pérez Latorre y pueda creerse que el empleo de este sentido central de «encarnación» termine cayendo en el defecto que antes he imputado al empleo de «incorporación», esto es, que reintroduzca el supuesto de una adición o añadido sobre (o de) algo que ya estaba, y con ello alimente el dualismo: mientras en el primer caso lo preexistente sería el cuerpo, en éste sería la idea. Para hacer más difícil todavía esa posibilidad creo conveniente puntualizar que, aunque desde un nivel estrictamente ontogenético, puede parecer que la constitución de una subjetividad, identidad personal o individualidad es un proceso sociobiológico en el que estructuras y marcos de sentido preexistentes se van aposentando en la configuración de ese/a agente, resulta que:

i) No es posible pensar la constitución de una subjetividad o agentividad social independientemente de, o aparte de, la consolidación material y carnal de marcos de sentido (significativo y desiderativo). No es posible pensar dos cosas separadas, un dualismo, al menos desde la visión que instaura la encarnación como consolidación primigenia del trasfondo.

ii) En realidad, el nivel de consideración debe ser el filogenético. Estamos ante un movimiento constante de una especie, siempre concretado en espacios socioculturales determinados. Desde aquí es fácil ver que esas ideas, espíritus o marcos de sentido, que pudieran aparecer como preexistentes a las subjetividades individuales, tienen una existencia virtual: sólo existen en tanto que encarnadas, en tanto que activadas. (Cfr. F. J. GARCIA SELGAS, *Teoría social y Metateoría hoy*, Madrid: CIS/Siglo XXI, 1994, pp. 127-134.)

la corrección y adecuación de esa secularización y reapropiación conceptual, que se verán ratificadas al exponer algunos de los resultados de su aplicación (4.3).

4.1. En todo el cristianismo, en su fe, en sus dogmáticas y en sus teologías, la Encarnación es su misterio central, que constituye su contenido específico y su fundamento último. Es el misterio que expresa la convicción de que Dios mismo, es decir, el Absoluto, se comunica con lo finito (sus criaturas humanas) en la facticidad concreta de Jesús de Nazaret, de modo que en Jesús (el Cristo) «el Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14), con lo que se abría la vía de la salvación.

El misterio de la Encarnación aparece ligado intrínsecamente a toda la cristología y a la doctrina de la Redención, de aquí que haya una larga historia de controversias y disputas de todo tipo. Y ello a pesar de que desde Orígenes ha estado claro para la mayoría de los cristianos el contenido básico del dogma: «este uno concreto, que obra y nos sale al paso [=Jesús], es verdadero Dios y verdadero hombre; ambos predicados no dicen lo mismo y, sin embargo, lo que ellos expresan pertenece a un solo sujeto»<sup>23</sup>.

No voy a olvidar la doctrina oficial de la Iglesia católica, incluso más adelante haré referencia a algún punto característico suyo, como el papel otorgado a la Virgen<sup>24</sup>, pero prefiero empezar recogiendo una serie de afirmaciones, destiladas de las diferentes disputas históricas, y con ellas caracterizar la encarnación de modo genérico como un acontecimiento o proceso en el que se dan los siguientes hechos: i) la palabra profética, divina, revelada en el Antiguo Testamento, esto es, el Dios verbalmente revelado, se realiza y hace efectivo en el seno de la fragilidad histórica y habita en ella; ii) es también el Logos helenista de la razón y la inteligibilidad universales, con toda su inmaterialidad, el que se encarna en la figura de Jesús; iii) es el propio Dios el que se une de forma real y concreta, no metafórica ni mítica, a una corporalidad humana; iv) «carne» no designa sólo la corporeidad, sino toda la naturaleza humana, con su cuerpo y su alma espiritual, con su impotencia y fragilidad, y, conse-

<sup>23</sup> K. RAHNER, «Encarnación», en AA.VV., *Sacramentum Mundi*, Enciclopedia Teológica, vol. II, Barcelona, Herder, 1972, p. 555. Esto no quita que haya habido algunas tradiciones más o menos minoritarias (o heréticas) en el cristianismo que cuestionaran esta idea.

<sup>24</sup> Siguiendo a K. RAHNER, *op. cit.*, podemos resumir la doctrina oficial de la Iglesia católica en las siguientes ideas: i) «El Verbo (Logos) eterno (o sea, preexistente), el Hijo del Padre, como segunda persona de la Trinidad hizo suya, por la unión hipostática una naturaleza humana, creada en el tiempo, con cuerpo y alma espiritual, tomada de María virgen, que es verdadera madre del hombre asumido. Y la hizo suya en verdadera, sustancial y definitiva unidad» (p. 556); ii) «Por tanto, a la única persona del Verbo le pertenecen dos naturalezas: la divina y la humana, sin mezcla ni separación; un solo y mismo sujeto es Dios y hombre. (...) y, por tanto, de este sujeto único, nombrado por una de las naturalezas, pueden predicarse las propiedades de la otra (comunicación de idiomas). Esta unión hipostática pertenece a los misterios absolutos de la fe» (p. 557); y iii) «Jesucristo es verdadero hombre, tiene verdadero cuerpo, (...); en el momento de la concepción, su cuerpo se unió con la persona del Verbo pero conservando como forma esencial un alma espiritual y racional, (...), no eternamente preexistente» (p. 557).

cuentemente, la «encarnación» señala igualmente un llegar a ser verdadero y completo ser humano<sup>25</sup>.

Resulta muy útil para solucionar nuestros problemas terminológicos y conceptuales reunir esos cuatro hechos en una relectura que nos muestre la encarnación como el movimiento por el que la divinidad (entendida como espiritualidad o inmaterialidad) o la inteligibilidad del Logos se actualiza de forma concreta o histórica en la corporeidad humana, configurando con ello un sujeto humano auténtico y completo (=una subjetividad plena, un agente social). Nos aproximamos así a la reapropiación que propongo. Pero, además, ésta quedará habilitada y caracterizada inmediatamente al destacar, en la doctrina de la Encarnación, una serie de problemas, aspectos y virtualidades.

Hay un encadenamiento de problemas-soluciones en este dogma que coadyuvan al uso propuesto. Así tenemos el concepto de la unión hipostática, según el cual sólo hay una persona (la del Verbo trino) y, por ello, tanto la naturaleza humana como la divina se darían de forma completa en Jesús y estarían sostenidas por el despliegue del Verbo. También contamos con la articulación de la visión descendente o antigua y la ascendente, redentora o moderna de la relación entre el Espíritu y la carne, de modo que la encarnación es tanto el hacerse carne (en el seno de la Virgen, para muchos) cuanto hacerse ser humano en un proceso vital, mortal y *postmortem*, que retorna al Espíritu<sup>26</sup>. He aquí dos preciosas aportaciones conceptuales a nuestra noción: la unidad de naturalezas diversas y la retroalimentación entre lo espiritual (cultural o simbólico) y lo carnal (corporal o material).

El aspecto de misterio que poseen estos y otros ingredientes de la noción teológica también se alía con nosotros a la hora de desvelar la peligrosa simplificación en que caen los objetivismos. Lo misterioso surge, entre otras cosas, del carácter paradójico de su formulación y de que ello resulte escandaloso para quienes, identificando la experiencia con lo evidente o lo verificable, se encuentran con que, según la doctrina, no pueden calificar la encarnación de milagro o de mito, pues ésta se pretende literalmente cierta. En gran medida, lo que el objetivismo moderno rechaza de este misterio es que, más allá de la paradójica realización concreta de una profecía, se quiera defender la unidad ontológica de dos naturalezas conceptualmente contrapuestas: la absoluta (espiritual, mental) y la finita (carnal). Es más sencillo escandalizarse que cuestionar esa contraposición conceptual (el dualismo).

Es más fácil seguir dentro del moderno edificio construido por Descartes, Kant, Comte, etc., que salir a la heteróclita metrópoli actual, poblada de híbridos y monstruos, o que caminar por los desiertos vacíos de normas, valores o jerarquías universales. Pero esta inclinación a lo sencillo, fácil y cómodo es una

<sup>25</sup> Ver J. DORÉ, «Encarnación», en P. Puoupard (ed.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Herder, 1987, pp. 532-533.

<sup>26</sup> En palabras de J. DORÉ (*op. cit.*, p. 535), «los cristianos no disocian la fe, por la que creen en la venida *en* la carne del propio Hijo de Dios vivo, de la esperanza en la resurrección *de* la carne».

actitud peligrosa para los objetivismos modernos, pues a los problemas que ya hemos visto que tienen, ahora se les puede añadir el encontrarse huyendo de una paradoja misteriosa a otra. El mismo mentalismo cartesiano, el antropocentrismo y el progresismo ilustrado, que le caracterizan y avalan, no encuentran un último sustento sólido que no sea dogmático, paradójico y/o misterioso. Aunque a su sensibilidad resulte menos escandaloso que el dogma de la Encarnación<sup>27</sup>.

Por último, encontramos en este dogma la virtualidad de hacer confluír los tres términos que eran candidatos a nombrar la concreción corporal del trasfondo de sentido de las acciones. Para apreciarla conviene recordar su relación con las doctrinas del pecado, de la muerte y de la salvación, que son procesos (e incluso misterios) que se realizan y actúan en el cuerpo. Me refiero a recordar las siguientes afirmaciones hechas por esta dogmática: en la muerte, al igual que en el pecado, el alma se distancia de la fuente de vida que es Dios; del alma que se ha apartado de Dios en el pecado dice la Sagrada Escritura que es «carne»; el remedio o cura de ambos desgarramientos se ha hecho definitivamente posible a partir de la encarnación de Cristo, que habría abierto la vía de la redención o retorno del hombre a Dios, e inaugurado la auténtica historia de la humanidad (año primero); es una vía *postmortem* en la que el cuerpo recupera su unidad perfecta con el alma, esto es, se convierte en cuerpo perfecto o totalmente informado por el espíritu. El uso más o menos metafórico de esta dogmática facilita captar las posibles confluencias entre los tres términos candidatos. Por ejemplo, podemos proponer que se vea la *in-corporación* del alma en el hombre (individuo) a la vez como un remero o eco de la *encarnación* de Cristo (da la posibilidad de acceder al Logos y emitir signos; marca el comienzo de la historia personal) y como un proceso de expiación y saneamiento de una herida, esto es, un proceso de *encarnamiento*<sup>28</sup>.

Esa virtualidad, a la vez que facilita la reapropiación terminológica que propongo, se hace más evidente desde nuestra estructura conceptual. Desde ella diremos que el proceso de *encarnación* o de estructuración simbólico-social de una subjetividad tiene como punto de arranque una carencia inicial, una naturaleza incompleta e insuficiente cuya supervivencia le exige someterse a una dura terapia de configuración sociocultural (*encarnamiento*), consistente, en buena medida, en la incrustación o *in-corporación* vital de marcos de sentido. Con una cierta laxitud podemos incluso decir que ese proceso tiene como punto de referencia tendencial, metafórico y mítico la *encarnación* perfecta, que daría el fundamento sólido, inamovible y común para los intercambios simbólicos.

<sup>27</sup> Ver K. RAHNER, *op. cit.*, pp. 562-565; y F. SERRA y F. GARCIA SELGAS, *Ensayos de filosofía social*, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1992, cap. 1.

<sup>28</sup> Para la reconstrucción dogmática me baso en M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, vol. II, Madrid: Rialp, 1961, pp. 356-367 y 382-388.



4.2. El uso propuesto de «encarnación» parece la mejor alternativa terminológico-conceptual, y así lo vamos a seguir corroborando al considerar algunos de sus rasgos específicos. Pero ello no quiere decir que desechemos el respaldo conceptual, metafórico y mítico que se pueda obtener de un concepto que (re)producimos todas y todos los nacidos en alguna cultura cristiana.

En este sentido quiero señalar tres aspectos concretos del modo de elaborar la propuesta que encuentran apoyo directo en la Teología que nos sirve de inspiración y cómo ello le otorga un aval adicional: i) es un uso laico o seglar que, lejos de tener conexión con algún gnosticismo o intento de conocer los misterios de la fe por medio de la razón, toma como referencia la literatura de la Teología dominante; ii) es un uso que ya está contemplado como posible por la Teología dogmática, pues ésta, aunque insiste en que antes que nada esa doctrina es «garantía de nuestra salvación», también reconoce que secundariamente «la Revelación de Encarnación del Verbo da ocasión a la razón para consideraciones sobre el ser personal y natural y las relaciones recíprocas entre naturaleza y persona»<sup>29</sup>; y iii) ligar la encarnación a la posibilidad de significar y comprender significados, así como resaltar su carácter concreto y constatable, viene afianzado porque esta Teología denomina «comunicación de idiomas (comunidad de propiedades)» al corazón del dogma, esto es, a la afirmación de que un único Yo rige dos naturalezas, y exige que esta forma de hablar sólo se pueda utilizar en expresiones concretas y afirmativas (Dios murió, este hombre es todopoderoso, etc.), pero no en abstractas (la divinidad sufrió, la naturaleza humana es omnipotente, etc.) ni en negativas (el Verbo de Dios no sufrió)<sup>30</sup>.

Entre los rasgos más o menos peculiares del uso propuesto también encontramos razones para reiterar su aplicabilidad. En ese sentido podemos recordar algunos de los que lo distinguen del uso teológico, tales como: el que no se refiere a un hecho puntual y único (acaecido en la persona de Jesús de Nazaret), sino a un proceso que se repite en todo ser humano; el que no se refiere a un misterio, sino a algo que resulta paradójico, especialmente para quienes mantienen el dualismo y/o el objetivismo; y el de que en lugar de referirse a la unidad del Verbo y de lo histórico en la constitución del sujeto por antonomasia de la historia cristiana, se refiere a los procesos históricos de configuración de los agentes sociales y de la posibilidad de la producción y comprensión de sentidos prácticos, códigos de signos y conjuntos de valores.

Esos y otros rasgos diferenciales vienen exigidos por una serie de particularidades más específicas. Entre ellas hay tres que aquí resultan pertinentes: i) con «encarnación» me refiero a unos procesos cuyos procedimientos y modos se especifican bajo la forma genérica de confluencia de lo simbólico y lo material, pero de cuyos contenidos no se concreta nada porque varían históricamente; ii) la flexibilidad que así otorgamos a nuestro concepto hace que nos sirva de cobertura conceptual y metafórica con la que, además de resolver las

<sup>29</sup> M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, vol. III, Madrid: Rialp, 1962, p. 159.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 144.

cuestiones terminológicas, nos ayudamos para desechar el dualismo y revisar nuestra ontología; iii) en los términos de B. Latour, podríamos decir que el nuestro es un concepto monstruoso, es uno de esos híbridos negados y hechos posible por las frágiles y cristalinas separaciones que la modernidad ha creído establecer entre lo natural, lo social y lo divino: es una de esas quimeras, que como los sintetizadores de genes, los sistemas expertos o los ciborg, no está propiamente instalado en ninguna de esas esferas, pero tampoco lo está fuera de ellas: es un cuasi-objeto, «*constructor de lo social, expulsado del mundo social, atribuido a un mundo trascendente que sin embargo no es divino, un mundo que produce, por contraste, un sujeto flotante, portador del derecho y la moralidad*»<sup>31</sup>.

4.3. Estos movimientos conceptuales vuelven a hacer patente nuestro enfrentamiento con el objetivismo. Pues bien, desplazándonos al nivel de la ontología, encontramos que la reapropiación del concepto de «encarnación» nos ayuda a atacar directamente dos de sus pilares, como son el dualismo y toda una serie de supuestos, más o menos mentalistas o intelectualistas, ligados a él. Con ello se apunta la coherencia de nuestra propuesta y, al considerar alguno de sus resultados, le damos un refuerzo adicional.

Una de las implicaciones teológicas fundamentales del dogma de la Encarnación ha sido el rechazo del dualismo<sup>32</sup>, ya que sólo este rechazo hace factible pensar en un Logos inmaterial e íntimamente ligado a una materialidad histórica concreta, y en una corporalidad que sólo alcanza su conformación plena en tanto está inundada y sostenida por el Verbo. Quizá por ello, la historia de las controversias habidas en torno a este dogma (a la doble naturaleza de Cristo, en concreto) nos dota de toda una batería de conceptos y argumentos que, una vez reformulados, ayudan a reafirmar la unidad de lo simbólico-mental (lo divino) y lo material-corporal (humano) en la acción y el agente (en Cristo). Son conceptos y argumentos que sirven para desechar incluso las versiones más pulidas de los monismos reduccionistas (materialistas o espiritualistas) y de los dualismos. Veamos, resumidamente y por ese mismo orden, cada uno de los tres tipos de caso:

i) La negación sutil de lo simbólico en la acción puede basarse, entre otras cosas, en una especie de nestorianismo o en un cierto racionalismo. En el primer caso<sup>33</sup> lo simbólico aparece como algo extrañamente adherido a la

<sup>31</sup> B. LATOUR, *Nunca hemos sido modernos*, Madrid: Debate, 1993, p. 165. Ver *passim* y, especialmente, pp. 52-81. Esto también explica cómo es posible hablar del fin de (la ilusión de) la modernidad y defender simultáneamente la actualidad de un concepto básicamente premoderno, como aquí estoy haciendo.

<sup>32</sup> Explícitamente dice J. DORÉ (*op. cit.*, p. 533) que, como condición y consecuencia de la Encarnación, «resulta claro *el rechazo definitivo y radical*, en el plano doctrinal, *de todo dualismo*, de toda forma de dualismo».

<sup>33</sup> Según M. SCHMAUS (*Teología dogmática*, vol. III, Madrid: Rialp, p. 130), el nestorianismo afirma que «El Logos se une con el hombre Jesús [=agente] sólo moralmente y sin tocar su per-

acción y/o a la corporalidad, con las que nunca interaccionaría. Pero, al ver lo simbólico como imposición artificial sobre la acción, o apunta a un dualismo que luego veremos problematizarse o mutila ontológicamente la realidad humana, haciendo impensable su comprensión y explicación. En el segundo caso, que recuerda al racionalismo griego<sup>34</sup>, resulta inaceptable que algo tan limitado, mundano y concreto como un cuerpo pueda dar sustento al sentido, a lo simbólico. Pero, con ello, se recae en un materialismo que reduce la acción humana a mero intercambio material de recursos.

ii) Entre los teóricos sociales, como entre los teólogos, la tentación más común ha sido negar de manera ingeniosa lo carnal, e incluso lo material. Así ocurre en la labor de ciertos hermeneutas, estructuralistas o fenomenólogos que, afirmando estar preocupados por reconstruir el sentido y significatividad de la realidad humana, logran que ésta corra el peligro de irse desvaneciendo en un mundo puramente mental o abstracto de intencionalidades, relaciones de oposición o esencias. Por ejemplo, ¿cuántas veces no se está suponiendo, en la tradición hermenéutica, que lo cultural o intencional absorbe y desborda, hasta anular prácticamente, a lo carnal? ¿Hasta qué punto se ve lo corporal como mero soporte mudo de la socialidad? ¿Cuántas veces la tendencia a generalizar o a universalizar no es la tendencia a descarnar?<sup>35</sup>

Para luchar contra esos «espiritualismos» encontramos un modelo (metafórico) en el dogma, que afirma que la unión de las dos naturalezas se produce en el momento concreto de la concepción en el seno de María. Nos hace ver que es precisamente el ser carne, el ser hijo de mujer, lo que permite la función más sublime y espiritual de la Encarnación, pues la mediación redentora o salvación requiere que las dos naturalezas estén inexorablemente ligadas en una única identidad actuante o yo (=Cristo)<sup>36</sup> Y esto nos puede facilitar un modelo comprensivo para reconocer una unidad similar entre lo simbólico y lo material de las acciones o, para ser más exactos, entre la estructuración comportamental de marcos de sentido y la coordinación significativa de la intervención concreta en el medio sociomaterial.

iii) Las anteriores tentaciones desembocan en el enemigo fundamental, esto es, en el dualismo. Por eso, contra él se erige el centro mismo del dogma,

---

sonalidad humana [=su carnalidad]. El Logos habita en el hombre Jesús como en su templo; se reviste de naturaleza humana como de una vestidura, se une con el hombre, como el marido con su mujer».

<sup>34</sup> Ver *ibid.*, p. 170.

<sup>35</sup> La misma Teología afirma: «con la corporalidad está dada la *temporalidad e historicidad* del Verbo encarnado» (*ibid.*, p. 164).

<sup>36</sup> Sólo esta especial unidad permite que la Encarnación abra el camino a la salvación del pecado y de la muerte, tanto del alma como del cuerpo. Por ello, M. SCHMAUS (*op. cit.*, p. 158) recalca que «Cristo (...) es la carne y el Verbo; lo mismo que es consustancial al Padre, es de la misma naturaleza que su Madre». Ver, además, *ibid.*, pp. 158-168.

---

con su afirmación de la unión en una sola persona de dos naturalezas, que subsisten de manera completa y diferenciada, sin transformación de la una en la otra, sin cambio y sin mezclarse<sup>37</sup>. Ahora bien, en esta dogmática hablar de naturaleza es hablar de la sustancia que da a una cosa su determinación más peculiar y que constituye la fuente y razón de sus actividades y potencialidades; y hablar de la persona es hablar del yo, que penetra, conforma y posee a la naturaleza y es activo a través de ella. Por lo tanto, el dogma afirma que en Cristo se da la configuración y existencia de una identidad y capacidad autónoma de acción, una «agentividad», que soporta y da vida a dos conjuntos diferenciables de potencialidades<sup>38</sup>. En mi propuesta hablaríamos, refiriéndonos a todo ser humano, de una identidad personal, subjetividad o agentividad sólo constituida en tanto que simbólica y materialmente actuante en la realidad social.

Con este modelo ontológico en la cabeza es más fácil hacer una crítica constructiva al dualismo. El dogma de la Encarnación no se limita a ayudarnos a rechazar las principales vías directas o indirectas al dualismo; también nos muestra un modo de reafirmar la irreductibilidad del agente, o de la acción, a lo carnal (comportamental) o a lo significativo; nos facilita un ejemplo de la compleja unidad de diferentes temporalidades que se puede producir en la configuración de un agente<sup>39</sup>; y nos da una estructura conceptual opuesta al dualismo.

Esta estructura se atisba mejor al realizar un doble movimiento. En primer lugar, recordamos que se nos dice que con la Encarnación se abre una vía para que cada sujeto pueda acceder a la salvación, a la vida de espiritualidad (y significatividad): con ella se asienta la máxima significatividad en el medio mismo de la historia humana; con ella queda sellada para siempre la unidad de lo inmaterial (el Verbo, lo simbolizante) con lo material y mudo, unidad de mente y cuerpo. Recordamos también que en la polémica teológica sobre la relación entre el pecado, su satisfacción y la posibilidad de ésta a través de la Encarnación parece que los argumentos apuntan a que ésta es el fin último de

---

<sup>37</sup> Dicho con su propia terminología: «No es que lo divino se hiciera humano o viceversa, sino que (...) el Logos se apropió de la naturaleza humana con tal fuerza que puede decirse que su propia mismidad se hizo la mismidad y el “yo” de la naturaleza humana; que su Yo llenó la vida de ella; que el Verbo se hizo responsable de la historia y destino del hombre.» M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 139.

<sup>38</sup> Ver *ibid.*, pp. 139-141, 147 y 209.

<sup>39</sup> Me refiero a que la Encarnación es concreción histórica en el hijo de María y realización de lo dicho antes (Antiguo Testamento) mediante la genealogía (de David), heredada putativamente, y según el derecho judío, de José. Naturaleza humana (la carne materna) y verbo divino (la palabra anunciada previamente y heredada a través del padre) se unen en un momento concreto, que sin embargo atraviesa la historia. Y desde aquí puede sernos más fácil entender que la configuración subjetiva de la corporalidad, esto es, la configuración de un agente humano o sujeto, es a la vez la (re)producción de las estructuras básicas de simbolización (=significación y comprensión), que trascienden su propia temporalidad. Ver M. SCHMAUS, *op. cit.*, vol. III, pp. 148, 163-165, 172-173 y 189-190.

la Creación, es decir, el que da sentido y orientación a todo lo que en ella sucede, el que permite su comprensión y reconstrucción discursiva en la Teología<sup>40</sup>. En segundo lugar, donde se habla de Encarnación le quitamos la mayúscula y desarrollamos el uso que proponemos; donde se habla de Teología nos referimos a Ciencias Sociales; y entendemos que la encarnación es tanto un proceso existencial cuanto un medio ineludible para la comprensión científica.

Todavía hay más. La Teología dogmática y la ontología, sistemáticamente ligadas al misterio de la Encarnación, nos ayudan a desechar toda una serie de supuestos, que han venido alimentando la ontología propia del objetivismo, y a plantear una ontología diferente<sup>41</sup>. Así ocurre con la crítica y superación del dualismo mente-cuerpo, cuando sabemos unir la centralidad que la Encarnación otorga al cuerpo con una adecuada lectura del concepto de alma.

Para hacer más factible esa lectura nos hace falta mostrar que, sin distorsionar la Teología pertinente, que equipara el yo o identidad personal con el alma, podemos identificar a ésta con un principio de estructuración vital, cuya espiritualidad consiste en su capacidad de habitar lo simbólico, y afirmar consecuentemente que el ser humano es un cuerpo estructurado vitalmente por el mismo principio que le otorga identidad y le permite hablar, conocer, desear y elegir<sup>42</sup>. Es cierto que esta Teología atribuye a ese principio vital que es el alma una sustancialidad autónoma, que dificulta el que se la perciba como pretendemos. Sin embargo, y más allá de lo discutible de la noción misma de sustancia, encontramos que los otros tres rasgos con que esta Teología caracteriza el alma sí avalan nuestra propuesta: su espiritualidad no es otra cosa que la intencionalidad y la capacidad simbólica<sup>43</sup>; su individualidad es la especificidad indivi-

<sup>40</sup> Ver *ibid.*, pp. 81-84. Por cierto, estas ideas parecen ratificar el hecho de que el concepto de encarnamiento sea secundario respecto al de encarnación.

<sup>41</sup> La crítica de esos supuestos es, en algún caso, un tanto periférica respecto del dogma, pero importante para nosotros. Pensemos, por ejemplo, en las disquisiciones teológicas que, a propósito de la Encarnación, han llevado a distinguir (en Cristo) entre un conocimiento habitual, pre-consciente y adquirido por el proceso de Encarnación y un conocimiento actual, consciente y adquirido por la experiencia. Y han postulado la existencia de un «proceso de conversión del saber preconceptual en saber por representación y conceptos dentro de la conciencia estrictamente circunscrita» (M. SCHMAUS, *op. cit.*, vol. III, p. 213; ver pp. 209-211).

Lo importante para mí, además de profundizar en esta distinción, está en que se nos facilita la visión de que la encarnación es un proceso en el que se establece ese conocimiento habitual (que podríamos ligar al concepto de *habitus*), que da asiento y alimento al conocimiento actual-representacional.

<sup>42</sup> Para ello nos ayuda el que esta dogmática conciba el alma espiritual como principio vital específicamente humano que hace posible la *comunicación* con Dios (entrar en contacto con el Logos), y que afirme que el ser humano es la unidad vital de cuerpo y alma espiritual. Ver M. SCHMAUS, *op. cit.*, vol. II, pp. 325-326. El mismo autor nos recuerda en la p. 326: «Cuando la Escritura habla ocasionalmente de cuerpo, alma y espíritu (Thess. 5,23; Hebr. 4,12; p. ej.), no confirma la existencia de tres distintas partes de la naturaleza humana, sino que se sirve de expresiones distintas para indicar distintas funciones del alma espiritual. (...) La Escritura dice del espíritu que es el que da la vida. (...) Del alma misma se dice que es la vida (Sal. 22; 33,19; Mc. 8,35; Mt. 16,25). El alma piensa y conoce, quiere y tiende, siente (Is. 11,2; Deut. 34,9).»

<sup>43</sup> La espiritualidad del alma se concreta en dos movimientos básicos, el conocimiento y la

dual, esto es, la identidad que habitualmente marcan sus conceptos y deseos<sup>44</sup>; y su inmortalidad es su inmaterialidad intencional, que confluye en su origen y en su fin con la corporeidad<sup>45</sup>.

Ahora podemos apreciar que la unión de las relecturas de los conceptos cristianos de alma y de Encarnación se concreta en una imagen, que es la resultante de superponer la visión (propia de la Encarnación) de la corporeidad humana como la condición necesaria para la actuación (práctica y verbal) y para la referencia (a los otros seres humanos y al resto del mundo)<sup>46</sup>, con la percepción de que esa corporeidad es materialidad informada por un principio vital (=alma), que tiene como modo fundamental de funcionamiento la intencionalidad. La imagen que resulta es la de una totalidad unitaria y específica en la que la estructuración de la carnalidad, o encarnación, es la condición necesaria y suficiente de toda orientación e intencionalidad, esto es, de todo sentido<sup>47</sup>.

---

voluntad, que básicamente consisten en un orientarse hacia el objeto, esto es, en la intencionalidad, que es clave de la capacidad simbólica, al menos en nuestra propuesta. Es decir, de la espiritualidad a la intencionalidad y la representatividad simbólica.

Sin necesidad de citar a Santo Tomás (*De veritate* XXII, 10), nos basta con la claridad de estas afirmaciones: « Conocer, amar y querer, las tres funciones fundamentales del espíritu, sin las cuales no puede existir, *están orientadas hacia el objeto*, ya sea que el espíritu tiende hacia las cosas que están fuera de él, o bien sea que el espíritu se capte a sí mismo.», M. SCHMAUS, *op. cit.*, vol. II, p. 336.

<sup>44</sup> La individualidad del alma, que está ligada a la identidad personal, se ha entendido como la especificidad del individuo: la especial manera en que su naturaleza humana se realiza: aquello que determina en sus representaciones, conceptos, disposiciones, deseos, etc., un cierto temple, estilo o matiz general. (Ver M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 345-347.) Todo lo cual se aproxima mucho al concepto de *habitus*.

<sup>45</sup> La inmortalidad del alma puede asentarse en su carácter espiritual y, por lo dicho, podemos interpretar tal carácter como la inmaterialidad propia de lo simbólico e intencional. A ello se añade que ese dogma va ligado a otros dos, que son: la resurrección del cuerpo y el surgimiento coetáneo de alma y cuerpo. De este modo se estaría afirmando una muy larga y profunda confluencia del principio vital anímico (alma) y la corporeidad, esto es, la confluencia de la individuación que aquél estructura y de la herencia concreta que conforma a ésta.

Es difícil decirlo más claro que M. SCHMAUS, en *op. cit.*, vol. II, p. 347: «Según la Revelación, el yo humano entero, tanto el alma como el cuerpo, seguirá viviendo en una vida inmortal. Más aún, la resurrección del cuerpo, que no es sino una participación de la resurrección de Cristo, es una especie de eje fundamental de la fe cristiana (I Cor. 15).» Y no olvidemos que, según esta dogmática, en Cristo está el núcleo de la Encarnación. Por otro lado (p. 353), nos dice: «Aunque el alma no perezca con el cuerpo (...) también es cierto que surge al mismo tiempo que él.» Así se ha de entender que el ser humano es «corporeidad informada por el alma espiritual» y el cuerpo es «una parte esencial de la sustancia humana total» (p. 355).

<sup>46</sup> Ver M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 355-361 y 367-372.

<sup>47</sup> No resulta difícil encontrar afirmaciones explícitas en esta Teología que son perfectamente equiparables a éstas. Por ejemplo, las siguientes: el ser humano es una totalidad psíquico-anímico-somática; el alma informa y estructura la materia en cuerpo humano; la vida humana en todos sus momentos es espíritu incorporado, eso es lo que constituye la persona y el fundamento de toda su actividad; «el cuerpo lleva grabada la especial estructura del alma, siendo por eso expresión del espíritu». M. SCHMAUS, *op. cit.*, vol. II, pp. 365-366. Ver, además, pp. 362-367.

## § 5. EXCURSO: ARGUMENTOS PARA UNA REAPROPIACION

Mi intención inicial era concluir el apartado anterior con el siguiente resumen. Una vez aceptado que «encarnación» era el mejor candidato para nombrar el proceso por el que nuestra corporeidad se convierte en fuente básica de sentido, nos hemos encontrado con que ese término está profundamente ligado a un dogma religioso. En lugar de hacer caso omiso de ese hecho he optado por indagar qué repercusiones puede acarreararnos la relación con esa dogmática. Esa indagación nos ha mostrado que, por un lado, en el núcleo del dogma de la Encarnación hay un fructífero modelo de crítica a los dualismos que queremos rechazar y que, por otro lado, la ontología que ese mismo dogma implica facilita el desmontaje de toda una serie de supuestos que alimentan las raíces del objetivismo (moderno), que es otro de nuestros principales obstáculos teóricos. Por lo tanto, debería haber quedado justificada la defensa de la reapropiación del concepto religioso de «encarnación».

La conclusión debería haber sido que la secularización lingüístico-conceptual o reapropiación de ese concepto nos facilita la solución de algunos problemas planteados por el reconocimiento que hemos propuesto de que se vea el proceso de conformación de la corporeidad como el proceso básico que da asiento a la posibilidad de (re)producir marcos de sentido. Sin embargo, todavía queda la posibilidad de que esa reapropiación sea vista como una cuestión «meramente» terminológica. Y, aunque sería fácil mostrar que entre sus virtualidades está el hecho de que con ella resulta reforzada la ontología esbozada por el estudio de los marcos de sentido (recordar los §§ 2 y 3), estimo necesario argumentar a favor de tres ideas encadenadas sobre esa reapropiación:

- i) no es una cuestión «meramente» terminológica;
- ii) está ligada a, y es aplicable en, la investigación científica;
- iii) nos aporta una especial fuerza metafórica y crítica.

i) Como ya indiqué al comienzo del § 4 y reiteraré más adelante (ver penúltima nota), secularizar el concepto de «encarnación» es la mejor solución de entre todas las propuestas existentes para afrontar los problemas terminológico-conceptuales que afligen a quienes pretendemos no sólo mostrar la naturaleza social de la corporalidad, sino también defender que ocupa un lugar determinante en, e indiscernible de, la configuración de nuestras actividades mentales.

Esa es la primera razón para abogar por tal reapropiación. Pero no es la única. Los problemas que ayuda a afrontar y que ya quedaban apuntados por el entrecorillado de «cuerpo» en el título mismo del trabajo, no son cuestiones «meramente» terminológicas, sino conceptuales. Y no lo digo sólo porque la larga justificación de la reapropiación realizada responda a exigencias propias del predominio casi absoluto de la cultura cristiano-católica en nuestro contexto, sino porque tanto la reapropiación como aquellos problemas son ya parte

---

de ese movimiento fundamental en todo asentamiento de una perspectiva científica que consiste en organizar el mundo posible de su referencia, avanzar conceptos clasificatorios y descriptivos y esbozar modelos comprensivos o interpretativos. Atender a esos problemas es recorrer buena parte de la senda propiamente científica. Eso es lo que he querido recordar al encabezar este trabajo con el poema de Guillermo Carnero, en el que, frente al representacionismo objetivista de la modernidad, se nos dice que el poder de la ciencia no es conocer el mundo, sino dar orden al espíritu mediante la construcción de la máquina de guerra categorial. Y eso no son cuestiones «meramente» terminológicas.

Si se quiere dar una calificación general al nivel de la mayoría de los problemas abordados con la reapropiación habría que hablar de nivel conceptual, indicando con ello que es el nivel en el que nos dotamos de herramientas para concebir un ámbito de la realidad. Son herramientas conceptuales y analíticas que nos deben permitir nombrar y comprender ese ámbito y que, en buena medida, posibilitan la construcción de modelos teóricos, imprescindibles para la observación científica. En nuestro caso, la reflexión sobre la encarnación debería haber permitido denominar y concebir el ámbito de la realidad constituido por el hecho de que la posibilidad de un marco de sentido esté sostenida por la configuración corporal de los agentes. Ello posibilitaría la construcción de modelos teóricos para el análisis y la observación cultural en sociología, antropología, semántica, etc.

ii) Los niveles generales en que se mueve este trabajo y la investigación que lo ha generado son el de lo teórico y lo metodológico. Por ello, su pretensión no es otra que afianzar y avalar un tipo de mirada científica y unos medios cualitativos para el análisis científico (social). Su aceptabilidad y aplicabilidad queda por ello parcialmente pendiente de su uso y desarrollo en el nivel empírico-observacional y en el teórico-conceptual de las ciencias concernidas. Sin embargo, contamos ya con elementos para defender su utilidad científica. Así puede entenderse lo ya dicho al introducir la noción de encarnación como referida al proceso central de estructuración del trasfondo de sentido y la confluencia que en el próximo apartado se mostrará entre esta y otras propuestas, especialmente si tenemos en cuenta los trabajos en que se apoyan esas afirmaciones<sup>48</sup>. También habría que tener en cuenta que, según la tesis de la necesaria unidad de las ciencias humanas y sociales, esa confluencia es una magnífica señal.

Me temo que a algunos pueden no bastarles las señales y los argumentos esgrimidos, y reclamen pruebas empíricas de la aplicabilidad científica de la reapropiación conceptual realizada. A ellos y a ellas les diría tres cosas. En pri-

---

<sup>48</sup> Me refiero concretamente a las obras de autores como G. Lakoff, M. Johnson, F. Varela, T. de Lauretis o D. Haraway. Y también incluyo mi artículo «Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad», en *op. cit.*



mer lugar, que la reapropiación propuesta nos dota de una fuerza metafórica y de sugerencia que permite dar más potencia y juego al concepto de «encarnación», como argumentaré a propósito de la tercera idea —(ver iii)—. Segundo, que en muchos de los casos empíricos estudiados en los trabajos aludidos se pone en evidencia la aplicabilidad del concepto de «encarnación». Así ocurre, por ejemplo, en el estudio que M. Johnson hace de la conformación del esquema corporal de orientación dentro-fuera y del modo en que éste nos dota de un medio o marco para la comprensión y producción de sentido. Y, en tercer lugar, que la más inmediata potencialidad productiva de nuestro concepto para las investigaciones empíricas está en favorecer la construcción de modelos para esas investigaciones.

Respecto de este último punto puede ser relevante la referencia a la reciente propuesta de una de las figuras más representativas de la ciencia institucionalizada y consagrada. La última obra de F. Crick (premio Nobel por el descubrimiento de la estructura del ADN) tiene como mensaje la afirmación de que hoy es el tiempo de pensar científicamente la conciencia y su relación con la hipotética alma, y toma como tema principal lo que él llama la hipótesis sorprendente de que toda la vida mental no es más que el comportamiento, la interacción y la estructura de las neuronas<sup>49</sup>.

Su defensa del reduccionismo le lleva a rechazar dualismos como el cognitivista, que ha querido separar la lógica mental de su mecánica y ha olvidado la formación evolutiva y selectiva de ambas, y sin embargo le hace defender un funcionalismo, que no compartimos. Lo importante aquí es que, al igual que Crick utiliza los conceptos de «redes neurales» y de «procedimiento distribuido en paralelo» para esbozar una modelización experimentalmente comprobable, nosotros, que estamos más próximos del análisis de la percepción que hace Varela, también tenemos la posibilidad de construir esos modelos. El mismo Crick incluso, cuando recuerda los modelos de aprendizaje no supervisado o el competitivo, en los que las redes informáticas en paralelo (modelo de las neurales) «aprenden» autónomamente, nos da un ejemplo de por dónde se pueden establecer comprobaciones empíricas de un proceso de encarnación conductual de un *habitus*<sup>50</sup>.

Aún hay más. Crick centra toda su propuesta en el estudio de la conciencia visual y la define como un proceso constructivo en el que el cerebro, *con la guía de la experiencia acumulada*, combina distintos conjuntos de rasgos con el fin de que *tengan sentido*<sup>51</sup>. De aquí me resulta fácil pasar, con Varela y otros, a decir que todo proceso mental —incluida la (re)producción de sentido—, además del necesario correlato neuronal, requiere la intervención constitutiva de la experiencia del agente u observador en su triple dimensión (identidad, *habitus* y encarnación).

<sup>49</sup> Ver F. CRICK, *La búsqueda científica del alma*, Madrid: Debate, 1994 (e.o., 1990), pp. xii, 3-15, 249 y 319-325.

<sup>50</sup> Ver F. CRICK, *op. cit.*, pp. 217-241.

<sup>51</sup> Ver *ibid.*, pp. 45-47 y 101. (La cursiva es mía.)

También yo creo que ha llegado el momento de afrontar la cuestión del alma y que si se continúa viéndola como incorpórea posiblemente haya que tomarla como una hipótesis innecesaria y quizá como un mito perjudicial. Pero igualmente cabe la posibilidad de redefinirla o, como aquí he hecho, de mostrar que el modelo de ser humano que el cristianismo construyó con esa noción puede sernos útil en este ataque sin cuartel a los dualismos modernistas, si la corporeizamos o ligamos al proceso de configuración carnal y conductual de la individualidad.

Por último, hay que tener en cuenta que nuestra defensa de que la corporeidad crea las condiciones de posibilidad para la (re)producción del sentido es parte de un movimiento más amplio y un tanto circular de rechazo de la dicotomía naturaleza-cultura. En él, además de la corrección experimental de las modelizaciones de nuestra tesis, se incluirían cosas tales como la pretensión de mostrar (¿lacanianamente?) que lo que llamamos naturaleza (humana) no es otra cosa que una de las maneras en que se presenta enmascaradamente el discurso, o el intento de hacer patente que hasta nuestra más íntima y definitiva naturaleza, por ejemplo nuestro código genético, es una mixtura de interpretables y determinantes. Sólo la visión global de estas batallas científicas y políticas permite apreciar el importante frente que se está abriendo.

iii) Se comienza a apreciar ya que la fuerza metafórica y crítica que nos da la reapropiación propuesta sea un argumento a su favor. Pero ello se hace aún más evidente si nos fijamos en lo que hay al otro lado de las trincheras. Allí aparecen tres dualismos u oposiciones, cuya trabazón histórica, no-contingente y característicamente moderna ha sido bien argumentada; me refiero a «la oposición científica, entre objeto sensible real y objeto de pensamiento, oposición de exterioridad; la oposición religiosa de interioridad, entre el sujeto corporal y pecador y el sujeto espiritual; [y] la oposición política, entre el sujeto privado y el sujeto impersonal o Estado»<sup>52</sup>.

Contra esa triple oposición o dualidad nos estamos movilizandando y, paralelamente a como B. Latour, por ejemplo, utiliza el análisis de la ciencia para ir contra la primera oposición, e indirectamente contra las otras, yo he propuesto la reapropiación de parte del discurso cristiano para con su misma fuerza oponernos a ese frente que nos impide ver la historicidad de la corporeidad humana y su carácter de condensación de un *ethos* y una cultura que posibilita los marcos de sentido.

Que necesitamos fuerza para romper los moldes comprensivos y metafóricos dominantes es ahora evidente. Que en buena medida puede ser extraída (con nuestra estrategia) de una de las fuentes que nutre al contrincante lo voy a argumentar en tres pasos:

<sup>52</sup> G. DELEUZE, «De Cristo a la burguesía», en *Archipiélago*, núm. 15, 1993, p. 33 (e.o., 1946); ver pp. 33-35. También es aquí pertinente el joven Hegel.

1. Nuestro movimiento, como el de Latour con la ciencia, no consiste en introducir nuevos materiales, sino en resituar los ya existentes, cambiar la mirada y absorber el empuje. Ya Deleuze<sup>53</sup> recordaba que la actualidad (y yo añadiría la fuerza) del evangelio está tanto en la mala nueva, esto es, en el desgarramiento que produce entre la Naturaleza (el cuerpo) y el Espíritu (el alma), cuanto en la buena nueva, esto es, en la mediación que Cristo ejemplifica y hace posible, que sólo existe merced a la primera, como medio de satisfacción de la necesidad allí nacida. La desgarrada conciencia cristiana se ha encontrado con la paradójica tarea de tener que ver fuera de ella (en Cristo) una unidad interna que luego ha de interiorizar.

Interiorizar una externa vida interior ya es complejo. También lo es la transustanciación, dentro del mundo burgués, de esa mediación (Cristo) en la mediación universal que vendrían a ser la propiedad y el dinero. Unamos a ello el hecho de que la modernidad puede ser vista como un proceso que, alejado de lo divino, distingue, opone y separa lo natural de lo cultural y de lo social. Sin embargo, su resultado ha sido la multiplicación de los híbridos, como el agujero de ozono, que es un poco de todo a la vez, hasta el punto de que éstos hacen hoy insostenible el mantenimiento de aquellas separaciones y exigen un nuevo modo de mirar que los haga visibles<sup>54</sup>.

Ahora ya no debe resultar tan extraño ni el movimiento que hemos hecho, ni el que ello nos permita absorber parte de la fuerza que los elementos puestos en juego generan. En concreto, ha de resultar posible que sea la distinción previa del cristianismo la que nos permite encontrar un referente (como la mediación que para ellos supondría Cristo) con el que cambiar nuestra mirada, de modo que la relación entre Naturaleza (cuerpo) y Espíritu (mente) no exista sólo a modo de nostalgia de la conciencia moderna (burguesa), sino también de perspectiva general en una visión no-moderna.

2. El doble carácter histórico del cristianismo, con su actualidad y su pertinencia a otros tiempos, también puede jugar a nuestro favor. Por un lado, el cristianismo, como uno de los ejes fundamentales de las culturas occidentales, sigue hoy inevitablemente instalado en nuestro pensamiento. Ateos, agnósticos y creyentes *sui generis* podemos negar dogmas y misterios, pero deshacerse de la autoimagen valorativa y ontológica inculcada por las religiones es mucho más difícil<sup>55</sup>. De ahí que yo haya necesitado un largo recorrido por la espiritualidad para asentar el reconocimiento del papel fundante de la corporeidad. Pero de ahí también, esto es, de su sincronía con la actualidad, que, caso de tener mínimamente éxito, la variación conceptual afecte a una de las raíces más profundas de nuestro pensamiento.

<sup>53</sup> Cfr. *op. cit.*, pp.29-30.

<sup>54</sup> Cfr. G. DELEUZE, *op. cit.*, pp. 30-33; B. LATOUR, *Nunca hemos sido modernos*, pp. 79-81 y *passim*.

<sup>55</sup> Cfr., por ejemplo, F. CRICK, *op. cit.*, p. 8; G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 34.

Por otro lado, el cristianismo surge en los albores de nuestra cultura, impregnado de los discursos de la antigüedad, y queda prácticamente establecido en la estamental edad media. Es una construcción premoderna. Y precisamente de ahí extraemos fuerzas adicionales para evitar la seducción de lo más evidente, de lo actual, de lo último. Es lo anacrónico del dogma cristiano lo que nos ayuda a separar nuestra propuesta de la desbordante visibilidad e hiperrepresentación que hoy recibe el cuerpo, tanto de la biotecnología como de los medios de comunicación. Es la dignidad que la encarnación nos hace reconocer en el cuerpo lo que, en parte, nos permite desechar la (hiper)imagen moderna del cuerpo como algo mecánico, que se engrasa y embellece, como una máquina externa, como un objeto. En su lugar podemos enarbolar nuestra concepción del cuerpo como corporeidad (comportamiento, hábito, corazón, etc.) cargada de sentido, esto es, de significado, deseo, socialidad y emotividad. Frente a la moderna exteriorización, objetivación y homogeneización del cuerpo, su (a-moderna) interiorización, hibridación y diferenciación.

3. Ya vimos que, según la dogmática cristiana, la encarnación no es un milagro, ni un mito, sino un misterio. Sin embargo, en cierta medida nuestra reapropiación es una secularización que la convierte en metáfora y mito interpretativo de la naturaleza humano-social. No hay propuesta científica que no incorpore entre sus presupuestos y elementos teóricos algún mito que haga más aprehensible la (re)modelización de la realidad que propone y que impulse su siempre difícil conceptualización. En este orden de cosas se encuentran la afirmación newtoniana de que tiempo y espacio son los constituyentes de la sensibilidad de Dios y la einsteiniana de que Dios no juega a los dados. Por no hablar del Leviatán de Hobbes o del reino de la libertad de Marx. Por otro lado, F. Fernández Buey ya ha mostrado contundentemente entre nosotros el modo en que las metáforas tienen en las ciencias un papel comprensivo y constructivo, además de heurístico<sup>56</sup>. No pretendo emular a los santones, sólo recordar la relevancia de lo mítico en lo científico y apuntar algo del poder discursivo que aporta la reapropiación propuesta.

El proceso de unidad interna de lo divino y lo humano es secularmente visible como mito de unidad de lo corporal y lo mental y, a la vez, es posible extender metafóricamente esa imagen al proceso real de configuración de cada uno de los agentes sociales como un proceso de entrelazamiento interno de lo carnal-material y lo simbólico-cultural. El mito de la Encarnación, metafóricamente convertido en el proceso de la encarnación, nos aporta una fuerza imprescindible para construir una nueva imaginación y retórica que hagan visibles y enunciables las diferentes conexiones y afinidades ontológicas, políti-

---

<sup>56</sup> Ver F. FERNANDEZ BUEY, *La ilusión del método*, Barcelona: Crítica, 1991, caps. 8, 9 y 10. No deja de ser curioso, por cierto, que el caso ejemplar para ilustrar estas ideas sea el descubrimiento de la estructura de doble hélice del ADN, por el que F. Crick y J. O. Watson obtuvieron el premio Nobel.

cas y conceptuales, que el afán analítico, conquistador y competitivo de la modernidad capitalista ha impedido apreciar. La encarnación, mezcla de lo vivido, lo imaginado y lo pensado en este final de milenio, es un mito-metáfora menor, que quiere acompañar a la imagen-mito del ciborg para iluminar una práctica científico-política ni universal ni inocente, pero posible y emancipadora:

«No queremos una teoría de poderes neutrales para representar el mundo, donde el lenguaje y los cuerpos caigan bajo la bendición de una simbiosis orgánica.(...) Necesitamos el poder de las modernas teorías que cuestionan la manera como han sido construidos los significados y los cuerpos, no para negar significados y cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan futuro»<sup>57</sup>.

## § 6. Y EL VIAJE SIGUE EN COMPAÑÍA: ECOS Y DISONANCIAS

A lo largo de este trabajo he querido defender la propuesta más arriesgada de una investigación que todavía se está realizando. Por ello, más que de conclusiones definitivas, hablo de la dirección de marcha, de opciones tomadas, de los rasgos del camino y de la compañía. En esa línea hay que entender las cuasi-conclusiones que en cada apartado nos han servido para tomar aliento y dar un nuevo paso. Ello no quita que algunas de ellas sean ya parte del acervo más o menos común de las ciencias sociales. Así ocurre con las afirmaciones de que en buena medida para comprender una acción o una práctica hay que captar su sentido, que ello exige acceder práctica o analíticamente a las estructuras de sentido que subyacen a esa acción, y que para dar solidez a estas labores hay que estudiar reflexivamente en qué relación se encuentran las estructuras subyacentes a la investigación y aquellas que posibilitan el sentido de lo investigado.

Por otro lado, espero haber logrado cierta complicidad entre aquellas y aquellos investigadores que buscan el componente significativo o valorativo de la realidad social, que tienen como principal objeto de consideración la conformación socializante de la subjetividad (o agentividad), o que usan las técnicas cualitativas. En concreto, espero que la geografía conceptual presentada facilite un acuerdo sobre el hecho de que las estructuras subyacentes o trasfondos de sentido tienen sus principales manifestaciones o modos concretos de realización y despliegue actual en la constitución de identidades, en la configuración de conjuntos de disposiciones duraderas (*habitus*) y en la conformación dinámica de la corporalidad (encarnación).

---

<sup>57</sup> D. HARAWAY, *Simians, Cyborg, and Nature*, London: Routledge, 1991, p. 187; ver, además, el capítulo ocho: «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century». Ahí se apreciará cuánto debo a su inspiración.

---

Hay razones y hechos para pensar que el acuerdo se concita fácilmente respecto de las dos primeras manifestaciones. Pensemos, por ejemplo, en la enorme cantidad de estudios que hoy se hacen sobre procesos concretos de formación de identidades personales o colectivas como medios de especificar el entramado de significados y valores en que se desenvuelve(n) una(s) vida(s). También podemos traer a colación la creciente aceptación, dentro de la teoría social, de propuestas que, como el concepto de *habitus* de Bourdieu o la teoría de la estructuración de Giddens, facilitan la superación de la oposición estructura/acción.

La dificultad ha surgido a la hora de defender que esos dos procesos, aunque gozan de cierta autonomía, se sustentan en última instancia sobre una constante naturalización histórica de distinciones sociales que las enraza en la corporalidad de las y los agentes. Un tanto apresuradamente, he intentado mostrar que este proceso básico de (re)producción del trasfondo configura los y las agentes socialmente competentes, la posibilidad de determinación de los contenidos intencionales y la reproductibilidad de los discursos. Es decir, he mantenido que este proceso es el que en última instancia hace posible el asentamiento de los marcos de sentido de las acciones.

El enfrentamiento de esta propuesta con el mentalismo tradicional es inevitable, así como la exigencia de una profunda renovación terminológica, conceptual y metafórica. En lugar de rehuir o disolver tales problemas he preferido ir directamente contra ellos y reafirmar la elección del término «encarnación» para hablar de ese proceso básico. ¿Qué mejor forma de rechazar la negación de relevancia o centralidad cognitiva del cuerpo que ir a una de sus raíces y mostrar que podemos reapropiarnos de ella y hacer que alimente la visión del cuerpo como elemento clave de la constitución y del conocimiento de la realidad social? Con esta intención no sólo he mostrado la compatibilidad del uso laico de «encarnación» con su uso religioso, esto es, con el misterio cristiano de la Encarnación, sino que también hemos visto que la ontología que éste implica nos es de gran ayuda para deshacernos de diferentes vías que llevan al dualismo mente/cuerpo o a la sobrevaloración de lo espiritual, mental o intelectual.

No deja de ser significativo que, para argumentar el papel fundamental que juega la configuración de la corporalidad en la vivencia y en la reconstrucción científica del sentido de las acciones, haya necesitado un paseo tan dilatado por la inmaterialidad de lo simbólico y la espiritualidad de lo religioso. Me gustaría que al menos ello sirviera para apoyar las investigaciones sociales cualitativas, para devolver a la corporalidad algo de la dignidad que el puritanismo, entre otros, le había hurtado y para contribuir a la superación de los dualismos de la modernidad.

Soy consciente de que difícilmente conseguiré esos objetivos si mi propuesta no se lee en el contexto mismo en que se está gestando. Por ejemplo, hay que tener en cuenta que, junto al rechazo del objetivismo y al reconocimiento del trasfondo y de la corporalidad, nuestro contexto teórico conlleva la acepta-

ción de la reflexividad en todos los niveles, por lo que, además de mostrarnos la circularidad en que nos movemos, nos permite desechar el relativismo sin tener que postular ningún fundamento último y universal. Ello permite, por ejemplo, evitar la tentación de ver la encarnación como una nueva fundamentación definitiva.

Para impulsar esta lectura contextualizada, y también porque no deja de ser plausible pensar que la corporalidad juegue un papel igualmente básico en todo el ámbito humano de la (re)producción de conocimientos y significados, voy a terminar ubicando mi propuesta en la tradición teórica en que se mueve. En concreto, pretendo traer a colación el beneficio que mutuamente se procuran diferentes vertientes o concreciones del contexto recordado en § 1.

Al exponer nuestro contexto ya me refería la propuesta de F. Varela, E. Thompson y E. Rosch como una de las que nos guía en la superación del objetivismo y del relativismo, y una de las que más nos ayuda a elaborar una nueva visión de la corporalidad. Es una propuesta, hecha desde las ciencias cognitivas, que persigue esos objetivos generales mediante la crítica a las visiones cognitivistas (=modelos informáticos) y a las emergentistas (=modelos autopoiéticos y conexionistas) del conocimiento.

Presentan una visión no objetivista del conocimiento en la que la cuestión de la representación y la de la resolución de problemas ceden su lugar central al acoplamiento corporal que hace emerger (=enactúa) un mundo y configura una experiencia, con lo que el conocimiento se presenta como acción corporeizada o «enacción». Con su teoría se resaltan básicamente tres ideas: i) que la cognición siempre depende de las experiencias originadas en la corporalidad de unas estructuras sensomotrices; ii) que la percepción no es representación ni proyección, sino acción guiada perceptivamente; y iii) que la cognición y el medio ambiente (o mundo) emergen simultáneamente y coevolucionan a través de nuestra historia de acoplamiento estructural. Junto a ello y también como elementos definitorios afirman que las formas de percepción (y la inteligencia) son formas creativas de significación enactiva basadas en la historia corporeizada; caracterizan esas historias por una apertura o viabilidad, que no es otra cosa que la intencionalidad; e insisten en que todo ello funciona sobre un trasfondo práctico, cultural y biológico<sup>58</sup>.

La teoría de la enacción es una de las propuestas más brillantes de nuestro contexto, que tiene un gran campo de proyección empírica en la robótica y la inteligencia artificial. El evidente apoyo que nos ofrece la confluencia con ella es muy valioso, pero también lo son los problemas que nos plantea; por ejemplo, pensemos en que el descentramiento y la fragmentación del yo que supone esta visión de los procesos cognitivos nos obliga a revisar lo dicho sobre los procesos de identidad.

<sup>58</sup> Cfr. F. VARELA (*et. al.*), *op. cit.*, pp. 173, 117, 185-208 y 234-241. La síntesis que ellos mismos hacen de su enfoque consiste en decir que «la cognición no es representación sino acción corporizada, y que el mundo que conocemos no es pre-dado, sino que se enactúa a través de nuestra historia de acoplamiento estructural» (p. 233).

El segundo compañero de viaje que quiero recordar, y al que también me referi en § 1, es la llamada semántica de la comprensión o semántica cognitiva, que viene impulsada desde principios de los ochenta por los trabajos de G. Lakoff y M. Johnson. En este caso el enfrentamiento con el objetivismo es absolutamente explícito y directo, como lo es el deseo de evidenciar lo insostenible de una semántica objetivista (como la davidsoniana) que viene a reducir la teoría del significado a la teoría de la verdad. A ambos objetivos se apunta al argumentar que para explicar el significado y la intencionalidad en general hay que explicar cómo comprendemos, y esto requiere remitirse a su enraizamiento en nuestra corporeización biológica (su asiento en esquemas corporales que se proyectan metafóricamente) y no olvidar que ésta se experimenta en un (tras)fondo social consensual, histórico, práctico y cultural<sup>59</sup>.

Quizá las dos ideas más interesantes en esta propuesta son: i) la de los esquemas corporeizados o esquemas de imágenes, como el de dentro-fuera o el de parte-todo, que no son proposicionales, se originan en la experiencia corporal y tienen una estructura que puede proyectarse metafóricamente; y ii) que en toda configuración de sentido hay una estructura experiencial metafóricamente dominante y cuya proyección está limitada por nuestra forma de vida. A partir de aquí, M. Johnson, por ejemplo, estudia algunos casos concretos de cómo nuestra corporalidad está conformada por esos esquemas corporeizados de orientación, por el intercambio con el medio y por las rutinas de acción-reacción, y cómo esas articulaciones de sentido, gracias a su naturaleza gestáltica y mediante su proyección imaginativo-metafórica, organizan dinámica y significativamente nuestra experiencia y nuestra comprensión<sup>60</sup>.

Es evidente que esta «geografía de la experiencia humana» nos es de gran apoyo tanto en lo que logra, como es el hacer ver que las estructuras imaginativas y de comprensión que surgen de la corporalidad son fundamentales para explicar los fenómenos semióticos y los cognitivos, cuanto en los problemas que nos deja planteados: está pidiendo una reconceptualización de cosas básicas como la experiencia; necesita aclarar en qué consiste ese fondo sobre el que se asienta la intencionalidad y se experimenta la corporalidad, y reclama la renuncia a encontrar la fundamentación última.

A pesar de las garantías y ayudas que ambos compañeros de viaje nos procuran, resulta más interesante terminar resaltando el juego de diferencias y similitudes con el fin de captar la especificidad de nuestra propuesta, esto es, de la recuperación de la relevancia teórica de la corporalidad a través del concepto de encarnación.

<sup>59</sup> Ver M. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 264-289; y G. LAKOFF «Cognitive semantics», en U. ECO y otros, *Meaning and Mental Representations*, Indiana University Press, 1988. La centralidad otorgada a la corporeidad por este enfoque se pone de manifiesto cuando reparamos en que todas las estructuras de significación, conocimiento o pensamiento racional surgirían de la naturaleza estructurada de la experiencia sociocorporal o de nuestra capacidad de proyectar los esquemas corporales o estructuras comportamentales de interacción.

<sup>60</sup> Ver M. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 64-86 y 101-105.



Las tres propuestas se ven abocadas a atacar el supuesto del dualismo mente-cuerpo. Todos buscamos un terreno medio entre el dualismo y los monismos. Pero cada uno lo hace de una manera. La teoría de la enacción se centra en especificar los modelos sensomotores que permiten que la acción sea guiada por la percepción y en el hecho de que la percepción (y el conocimiento) se explica a partir del acoplamiento estructural entre el organismo y el medio ambiente<sup>61</sup>. Por su parte, M. Johnson nos recuerda una de las formulaciones más finas de aquel dualismo, a saber, la separación kantiana entre lo formal o conceptual y lo material o sensible, e intenta probar que el primer polo (el significado, los conceptos, etc.) se basa en y surge del segundo (esquemas corporales e imaginativos). Busca mostrar los diferentes modos en que *el cuerpo está en la mente*<sup>62</sup>. En mi caso he querido apuntar la enorme cantidad de relaciones de ida y vuelta e interdependencia entre lo simbólico y lo material. Baste con recordar la afirmación de que el sentido es un componente esencial de toda acción; la argumentación de que ese sentido se asienta sobre un trasfondo práctico, social y carnal; o la reapropiación del misterio (mito) de la encarnación.

Nos vemos unidos en la necesidad de rechazar los dualismos entre lo personal y lo social, entre la acción y la estructura o entre el cuerpo material (máquina) y el alma espiritual (lo sagrado), que mantuvieron los teóricos clásicos de la sociedad<sup>63</sup>. Puede decirse que estaríamos próximos a los trabajos de Giddens o Bourdieu, que intentan superar esos dualismos sin caer en ningún monismo reduccionista. Pero afirmar esto sería arrimar el ascua a mi sardina. Pues mientras ellos se limitan a llevar la corporalidad a la base del ámbito de lo mental (al conocimiento y al significado), yo pretendo hacer esto después de haber realizado el camino complementario, esto es, de haber mostrado que en lo práctico-conductual hay un componente básico de naturaleza simbólica y que ello debe ser entendido desde una conceptualización no dualista.

Inevitablemente se nota de qué disciplina se parte y en qué lugares se busca la inspiración necesaria para contrarrestar la fuerza de los supuestos dominantes. No es lo mismo moverse principalmente en el ámbito de la psicología y la biología y buscar inspiración en la filosofía y la práctica budistas, como hace Varela, que partir de problemas metodológicos y epistemológicos en ciencias sociales y buscar inspiración en la teología cristiana, como hemos hecho nosotros. Y, sin embargo, más allá de confluir y compartir un mismo contexto, nos encontramos transitando por cuestiones y pasos muy semejantes, como la intencionalidad de lo mental, la especificación del trasfondo, la recuperación del valor central de la corporalidad, la necesidad de una revisión terminológico-conceptual profunda, etc. Y nos encontramos con unas tareas que nos quedan planteadas a todos y cada uno, como son: el intentar redefinir y reagrupar

---

<sup>61</sup> Ver F. VARELA (*et. al.*), *op. cit.*, pp. 235-237.

<sup>62</sup> Ver M. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 32-47.

<sup>63</sup> Ver A. SYNNOTT, *op. cit.*, pp. 251-260.

---

las diferentes conceptualizaciones propuestas, que no evita que cada uno defienda la suya<sup>64</sup>; el seguir haciendo acopio de recursos para resistir el continuo embate del objetivismo y sus secuaces, como el intelectualismo; y el hacer saltar los límites epistemológicos y disciplinarios que esos y otros supuestos pretenden imponer a nuestra indagación<sup>65</sup>.

De las tres propuestas se podría decir que, lejos de limitarse a plantear respuestas a las cuestiones formuladas en sus territorios de origen, esto es, a elaborar una explicación del conocimiento, de la captación de significados o de la comprensión de las acciones, buscan explicar algo más profundo y general, como es la producción de estructuras de sentido, con su ligazón a la intencionalidad y al trasfondo, y su dependencia de la conformación conjunta de una corporalidad y un mundo. De ahí que se produzcan importantes resultados, como la ruptura de la oposición entre sujeto/corporeidad y objeto/mundo y la admisión de una conexión osmótica entre ambos, esto es, de un ámbito mediático del que fluyen, y en el que se encuentran, el proceso continuo de corporeización del agente y la deseabilidad o significatividad de las acciones.

Una vez que entendemos que la corporeidad, como la agentividad, se extienden más allá de la piel, en un continuo social y material, podemos apreciar qué significa que el objetivo de estas propuestas sea cambiar la mirada: ver que los límites de mi corporeidad señalan los límites de mi mundo.

---

<sup>64</sup> En mi caso creo que, frente a la creación de un neologismo como «enacción», que para estar justificado necesitaría denotar una especie real y una diferencia específica, y frente a un estimamiento de todos los conceptos implicados sin darles una estructura metafórica en la que apoyarse, como han hecho los defensores de la semántica de la comprensión, la reapropiación del concepto de «encarnación» es una mejor solución para resolver los problemas terminológico-conceptuales que nos afligen, tales como son: i) traducir el término *embodiment* o, más en general, el poder denominar ese terreno de naturalización subjetiva de oposiciones sociales, que es objeto de consideración sociológica; y ii) dar respuesta a la necesidad de mantener el uso de términos tradicionales («corporal», «imaginación», etc.), pero ampliándolo más allá de lo habitual, especialmente en el caso del concepto de «experiencia», que exige un enriquecimiento o ampliación urgente.

Ver S. TURNER, *El cuerpo y la sociedad*, pp. 19-21; M. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 19-25; y F. VARELA (*et. al.*), *op. cit.*, pp. 176 y 183-184. Nótese lo poco afortunado de la traducción del título de esta obra: donde decía *The Embodied Mind* se ha dicho *De cuerpo presente*. Más que un problema de traducción, es un problema científico-conceptual.

<sup>65</sup> Nosotros, al defender que la corporalidad es base de lo social y condición de posibilidad de su comprensión (incluso sociológica), no sólo estamos implicando la necesidad de ir más allá de una mera sociología del cuerpo; también mostramos la parcialidad e insuficiencia de los planteamientos meramente semióticos, psicoanalíticos o de elección-racional para explicar (no en sentido positivista) la acción social.

## RESUMEN

Este ensayo proviene de una investigación más amplia sobre las condiciones de posibilidad del sentido de las acciones. En él se hacen dos afirmaciones principales: primero, que uno de los procesos básicos en la constitución de los marcos de sentido de la acción es la configuración de la corporalidad y, segundo, que este proceso concreto puede ser mejor comprendido si usamos el concepto, misterio y mito de la «encarnación». Pero este ensayo es también parte de un movimiento teórico contra los mentalismos y los dualismos cuerpo-mente. A este respecto, se argumenta que algunos de sus supuestos generales, tales como el antiobjetivismo, esbozan un nuevo contexto teórico y, al mismo tiempo, clarifica sus afinidades con investigaciones relevantes del tipo de las de F. Varela en Ciencias Cognitivas o G. Lakoff y M. Johnson en Semántica.

## ABSTRACT

This essay comes from a wider research on how it is possible for social actions to have meaning or sense. Two main claims are made within it: first, that embodiment is one of the basic process for setting up the frames of meaning of action, and, second, that this very process can be better understood if we use the concept/mystery/myth of «encarnation». But this essay is also part of a theoretical movement against mentalism and body/mind dualism. In this respect, it argues that its general assumptions, such as anti-objectivism, outline a new theoretical context and, at the same time, it makes clear its affinities with relevant researches such as F. Varela's in Cognitive Science or Lakoff's and M. Johnson's in Semantics.