

El cuerpo: entre la mirada médica y la escucha analítica

Walter Beller

Como en ninguna otra materia, en el cuerpo humano se anudan la vida, la muerte y la historia. El cuerpo es tiempo subjetivo, entre el nacimiento y la muerte, y tiempo histórico, resultado de diversas visiones culturales y científicas. Además, entraña una paradoja: es tan íntimo como incomprensible; es lo más cercano que tenemos, pero cuando nos aqueja un dolor nos parece hostil, lejano o extraño. En cada momento, la cultura permite o corta los intentos de descifrar sus múltiples enigmas.

Desde las civilizaciones más antiguas, la palabra “cuerpo” (del latín *corpus*) se contrapone al alma o principio vital. En contraste con dicho principio, el cuerpo era concebido como algo sin vida y referido a los cadáveres. También el término griego *soma* designaba originalmente el cadáver. (Hoy seguimos utilizando esa acepción cuando hablamos de una misa de “cuerpo presente”.) Pero luego el término fue abarcando el cuerpo de todo ser viviente, y más tarde se extendió a cualquier sustancia material situada en coordenadas espacio-temporales (los cuerpos celestes) e incluso a otros materiales organizados (el cuerpo del escrito).

En la historia del pensamiento, la relación entre la mente y el cuerpo y, en general, entre lo mental y lo físico, o entre lo espiritual y lo material, aparece temprana y recurrentemente. La creencia en alguna forma de alma separada del cuerpo está presente desde los albores de la humanidad, como lo prueban los complejos rituales de enterramiento en civilizaciones muy arcaicas. En la tradición griega, desde Homero, por lo menos, se concibió la posibilidad de una psique capaz de tener una cierta existencia independiente del cuerpo. Esta tesis se reforzó con las creencias en la metempsicosis defendidas por los pitagóricos, y después se acentuó con la convicción socrática en la inmortalidad del alma, defendida igualmente por Platón.

Si me han de matar mañana...

Inspirado en la tradición órfico-pitagórica (que vio la corporeidad como un ente radicalmente heterogéneo y separado del alma), Platón sostiene que el cuerpo es la tumba o la cárcel del alma (como lo señala en el *Fedón*). Afirmaba que el cuerpo debe someterse a la dirección del alma, o sea, a la búsqueda de la verdad para retornar al saber. En sus primeros diálogos, Platón presenta el alma como una realidad simple, indivisible e inmortal, aunque caída en la materia y encarnada en el cuerpo, un cuerpo en el cual radicaría un repertorio de inclinaciones (percepción, pasiones, emociones) que deben ser anuladas para dar paso al ejercicio de la razón y alcanzar la verdad. Para el autor de *El Banquete* todo aquello que no sea espiritualidad racional, sería “patología del alma”. En otras palabras, el cuerpo y todo lo que significa representarían un obstáculo para conquistar la verdad. Una rémora insalvable porque el alma se encuentra de por vida “encadenada” al cuerpo. Si Platón veía en la muerte la única salida para la liberación del alma, se trata entonces de una visión melancolizada del cuerpo.

El cristianismo añadió otras nociones cuando inscribió el cuerpo en los marcos de una doctrina del pecado, la salvación y la vida eterna. Al significarlo como corporeidad sufriente, el cristianismo imponía la resignada aceptación de las desdichas como condición necesaria para salvar el alma. El crucificado es el emblema del cristianismo, que es la alegoría de la conversión de la muerte en regocijo. La cruz afirmaría la trágica situación humana y simultáneamente el camino de su redención en el orden sobrehumano de la

esperanza y del amor. Cada cristiano debe cargar su propia cruz (significada por el cuerpo propio) buscando la purificación de su alma. En ese marco doctrinario, la visión del cuerpo en el cristianismo ha sido ambivalente: por una parte, es algo digno y sagrado, pues fue creado a imagen y semejanza de Dios; pero, por otra parte, es una materia susceptible de cometer los “pecados de la carne” y de sucumbir ante las inclinaciones del Mal. Los pecados capitales están de alguna forma remitidos al cuerpo (explícitamente, la lujuria y la gula). San Pablo escribió: “si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis”.

Máquinas y almas

Las perspectivas platónica y cristiana ven al cuerpo como un instrumento al servicio del alma, pero que produce más desazón que dicha. Con el advenimiento de la modernidad asistimos a una versión muy diferente. Mientras el cristianismo prometía la felicidad — aunque sólo reservada al trasmundo y una vez superada la prueba sufriente del valle de lágrimas—, la Ilustración se propuso conseguir la felicidad en el aquí y el ahora. Por ejemplo, Voltaire señalaba en su poema “El mundano” (1736): “El Paraíso terrenal está dondequiera que vaya.” Expresión de esperanza terrenal basada en la confianza otorgada a los poderes de la ciencia, la educación y el comercio.

Aquel optimismo desbordado incluyó, desde luego, la *reconciliación* con el cuerpo y la extinción de su imagen como un repugnante envoltorio del alma del que hay que desconfiar y desprenderse. A partir de ese momento, el cuerpo se torna un amigo, nuestro más fiel compañero, al que conviene proteger, cuidar y aliviar gracias a toda clase de reglas derivadas de la medicina y la higiene. Desde entonces, las sociedades occidentales transformaron sus anteriores tradiciones de aceptación resignada del dolor, reemplazadas por un impulso de bienestar de este mundo en lugar de los consuelos del más allá.

Ese fue un hecho histórico inducido por la filosofía de Descartes. Su contribución constituye el hito más importante de la representación moderna sobre el cuerpo. Descartes introdujo el tema del dualismo mente/cuerpo, convertido desde entonces en uno de los asuntos más reiterados en la historia de la filosofía. Al postular la existencia de dos sustancias, una extensa y otra pensante, cuyas características están absolutamente diferenciadas y sin relación causal entre ellas, Descartes hacía cesar el vasallaje del alma sobre el cuerpo. Señalaba que sólo en el hombre se manifiesta el dualismo psicofísico, pues sólo él posee estados mentales.

Un nuevo concepto de sujeto aparece definido por su *alma mental*, que no es una noción religiosa ni tampoco científica sino estrictamente metafísica. El sujeto (como *cogito*) viene a ser una suerte de excepción cósmica, pues Descartes suponía que todos los seres son materiales (extensos), y por ello analizables científicamente, menos la mente humana, inaccesible para la ciencia. De hecho, admite *la existencia de la mente por la existencia del lenguaje*. Argumentaba: puesto que ni las máquinas ni los animales están dotados de lenguaje, carecen de mente y no piensan.

Por otro lado, Descartes concebía el cuerpo como una máquina, o sea, un conjunto de mecanismos inteligibles que se encuentran tanto en los animales como en el hombre. Sobre el cuerpo decía que era y funcionaba “como un reloj u otro autómatas (o sea una máquina que se mueve por sí sola)”. Inclusive utilizó los juguetes accionados por medios hidráulicos como modelos para explicar la fisiología mecanicista. Nueva visión del cuerpo que permitió entenderlo como una *unidad* cuyos constituyentes están activamente relacionados entre sí. Tomarlo como una unidad compuesta de partes que son enteras y únicas, como las piezas de un reloj, desbrozó el terreno para el advenimiento de la fisiología científica. Por ejemplo,

tal concepción hizo posible que Malpighi y Lower examinaran con detalle la musculatura del corazón y determinaran la naturaleza esencialmente mecánica de la circulación sanguínea.

Las nuevas representaciones sobre el cuerpo se desplazaron de la mecánica a la biología, hasta que la corporeidad comenzó a ser percibida como un verdadero *organismo*, es decir, como una ordenación conformada por distintos órganos especializados, de modo que cada órgano corporal debía ser estudiado como una estructura biológica que ejerce funciones específicas. Sin embargo, el problema del dualismo quedaba sin solución, pues no se explicaba cómo se relacionan los fenómenos corpóreos con los incorpóreos.

El cuerpo tiene sus necesidades (y a veces sus necedades)

El monismo materialista del siglo XVIII intentó dar respuesta al problema planteado por Descartes. Para ello había que entender que el cuerpo y la mente deben explicarse como un ente *único*, y así intentar encontrar sus vínculos causales. J. de La Mettrie y otros argumentaban que las actividades mentales del sujeto dependen de mecanismos corporales que pueden ser identificados. El “hombre máquina” es unitario. La Mettrie señalaba que la diferencia entre el hombre y el animal *sólo es cuantitativa* y no cualitativa; además suponía que todo aquello que la metafísica cartesiana atribuye al alma puede ser explicado como una modificación de la materia; incluso el pensamiento no sería más que una prolongación de la sensación, común a todos los animales y completamente material. Ello implicaba disolver la subjetividad para quedarse con la representación de un cuerpo unificado.

Tiempo después, con el auge de la teoría evolucionista, Darwin se animó a escribir: “La diferencia mental entre el hombre y los animales superiores, por grande que sea, es sin lugar a dudas de grado y no de clase. Hemos visto que los sentidos y las instituciones, las diversas instituciones y las diversas emociones y facultades, como el amor, la memoria, la atención, la curiosidad, la imitación, la razón, etcétera, de las que el hombre tanto se vanagloria, pueden encontrarse en los animales inferiores en estado incipiente o a veces bien desarrolladas”.

En resumen, el dualismo y el monismo mantienen, con argumentos distintos, que la corporeidad constituye la *naturaleza humana*, que es resultado, en cada individuo, del proceso natural de hominización, o sea, de todo lo que heredamos biológicamente y transmitimos, al menos en parte, a nuestros descendientes por vía genética. Pero en el caso del ser humano se hizo indispensable distinguir lo que tenemos por naturaleza de lo que tenemos por cultura.

Por naturaleza, por herencia genética, tenemos un cuerpo que corresponde a los moldes de nuestra especie biológica. Somos organismos biológicos. Pero el humano sobrevive en una cultura que determina los modos y las maneras en que satisfacemos las (supuestas) exigencias impuestas por la naturaleza. Así pues, el hombre no sólo tiene un cuerpo dispuesto por lo natural sino que tiene un cuerpo trabajado por lo cultural. La sexualidad es un tema clave para comprender si hay o no intersección entre lo natural y lo cultural. Por lo tanto, es un tema inevitable para hablar sobre el cuerpo.

En el asunto de la sexualidad encontramos dos perspectivas: una que podemos llamar objetiva y otra subjetiva. Según la primera, los fenómenos sexuales acontecen y se muestran en el cuerpo biológico, es decir, en el soma y sus manifestaciones; para describirlos, se recurre a descripciones exhaustivas de la anatomía, de las diferentes zonas corporales que participan en la sexualidad, detallando las *diferencias corporales* de ambos sexos, ya sean externas (presencia o ausencia de vello, las protuberancias de cada uno, etc.), ya sean internas (los llamados órganos sexuales, las hormonas, etc.). Esta perspectiva tiene como

telón de fondo al modelo médico tradicional, centrado en lo observable, lo manifiesto, lo cuantificable; esto es, un modelo cuyo eje principal es lo objetivo (definido según los cánones oficiales de la ciencia). Es una perspectiva que organiza la *mirada médica*, que poco o nada se interesa por la subjetividad; y si la llega a tomar en cuenta es sólo para incitar la progresiva apropiación de conductas “adecuadas” o “racionales”. Cuando menciona la intervención de lo psíquico en el comportamiento sexual, se reduce al psiquismo en el nivel conciente.

En esa perspectiva, la sexualidad queda definida por una serie de respuestas fisiológicas del cuerpo, en donde participan los diferentes órganos de los sexos y desencadenan ciertos comportamientos típicos (coito, masturbación, etc.). Cuando se interroga sobre la finalidad de dichas respuestas, la perspectiva médica reconoce sólo dos: la reproducción o la obtención del placer erógeno; la primera estaría inscrita en la herencia genética, pero la segunda se desliza al lado de la subjetividad. El psicoanálisis expone este lado subjetivo, que viene definido por la forma cómo el sujeto anuda su sexualidad al cuerpo en una perspectiva que no pertenece a la naturaleza sino a la cultura.

El cuerpo erógeno

Con respecto a la sexualidad, Freud descubrió que es imposible entenderla recurriendo exclusivamente a los componentes instintivos (biológicos, naturales). La satisfacción sexual, así como cualquier placer o sufrimiento, es efecto de *la intersección entre la palabra y el cuerpo*, donde no interviene la naturaleza más que como “apuntalamiento” inicial. Porque está claro que en la dimensión humana tenemos que encarar el *deseo* quedando fuera el reino de la necesidad (sea biológica o específicamente fisiológica). Para la perspectiva freudiano-lacaniana el deseo (dicho con más precisión: el deseo inconsciente) es un nombre del efecto del lenguaje sobre la subjetividad. El deseo inconsciente —característico de lo humano— es consecuencia de una captura por la que el lenguaje se apodera del organismo. Por consiguiente, el lenguaje transforma el organismo (ese que fue heredado) en el *sopORTE* corporal de una existencia humana.

Si el cuerpo está atrapado y atravesado por el lenguaje, entonces cualquier referencia a él tendrá que ser decantada por las palabras. Los sentimientos, los pensamientos, las emociones que repercuten de distintas maneras en el cuerpo, están constituidos por la palabra. No quiere esto decir que el cuerpo esté hecho de palabras, puesto que para cualquiera es evidente que hay una realidad corporal independiente de las palabras; pero nada sabríamos de sus partes, sus órganos, sus funciones, sin el lenguaje con el cual nombramos un saber que se ha ido constituyendo a lo largo de la historia, tanto subjetiva como científica. El saber sobre el cuerpo es cultural y no natural.

Lacan opondrá a la necesidad biológica la *demanda*. En efecto, el desamparo originario coloca a la cría humana ante la inevitable dependencia de los otros. A diferencia del animal, el humano debe hacer pasar su necesidad por “el molino de las palabras”, como lo advierte Lacan. En el terreno animal la necesidad deriva de su constitución instintiva; no requiere de la mediación del lenguaje que, en cambio, es insoslayable para el humano.

En las primeras etapas de la vida, el llanto del bebé no constituye palabra alguna; sin embargo, los adultos lo decodifican desde la lengua que les es propia y le asignan significados más o menos precisos. El lenguaje es el inexorable nexo de los otros con el bebé, aun cuando éste no sea todavía sino un simple candidato a ser-hablante. Así, el llanto, los balbuceos, los gestos son sancionados como demandas por quienes, encarnando el lugar del Otro, adoptan la potestad de descifrarlos con palabras como: “tiene hambre”, “tiene frío”, “tiene sueño”.

Ahora bien, en el asunto de la sexualidad, es notoria la discrepancia con la perspectiva biológica, pues ésta equipara la diferencia entre hombres y mujeres con la diferencia entre machos y hembras. Tal reducción se basa en la interpretación de que los cuerpos y comportamientos están determinados por mecanismos neurológicos, hormonales, instintivos, concebidos como universales. La sexualidad no sería una cuestión subjetiva sino orientada y dirigida por el programa genético; estaría basada en un vínculo de *complementariedad* de los sexos. Se nos dice que en el interior del cuerpo biológico aparecen, desde el inicio de la vida, diferencias cromosómicas que distinguen a los machos de las hembras, además de las diferentes hormonas (andrógenos en el macho y estrógenos y progesterona en la hembra), lo cual traduce mecanismos que al alcanzar su madurez explican la atracción sexual cuya culminación es el apareamiento que tiene como función asegurar la continuidad de la especie. Visto así, la complementariedad sexual se fundamenta en estructuras y funcionamientos que son *equivalentes*: un macho es equivalente a cualquier otro, y una hembra es equivalente a cualquier otra.

Complementariedad y equivalencia son dos términos de la lógica y la matemática. Están referidos a clases, en el sentido formal de la expresión. Y eso son los sexos para la perspectiva biológica: clases o conjuntos que se complementan. El macho se presenta como un recipiente del espermatozoide y la hembra, recipiente del óvulo. Pero en el ámbito humano la relación entre los sexos debe plantearse de modo completamente distinto al que rige en el terreno biológico. La sexualidad humana no está determinada por los instintos sino por el lenguaje. Y esto significa que en el ámbito humano lo que cuenta son las diferencias (eso hace el lenguaje: establecer diferencias) y no por las equivalencias ni por la complementariedad.

Por consiguiente, el cuerpo de cada sujeto no puede ser tomado como equivalente al de cualquier otro sujeto. Está cargado de subjetividad y eso hace la diferencia. Cuestión de ubicación: en el terreno biológico priva la universalidad; en el ámbito humano, la singularidad. La exacta diferenciación sexual viene dada por el componente psíquico, ya que es justamente en el psiquismo donde el sujeto ha quedado marcado desde sus inicios por los conceptos del mundo simbólico-cultural en el cual está inmerso. Es en este mundo donde el cuerpo propio adquiere peculiaridades específicas, rompiendo así el marco de la equivalencia.

De la “unidad” corporal al Uno

Para la evidencia inmediata el cuerpo propio aparece como una unidad innegable e inseparable. Para el psicoanálisis lacaniano dicha unidad es una construcción imaginaria, consecuencia del Estadio del Espejo. La “imagen especular”, “forma intuitiva por la cual el sujeto efectúa la búsqueda de su unidad”, supone una anticipación de esa unidad: “El niño anticipa en el plano mental la conquista de la unidad funcional de su propio cuerpo, aún inacabada en ese momento sobre el plano de la motricidad voluntaria.” De ahí el júbilo: “Lo que el sujeto saluda en ella es la unidad mental que le es inherente.” En efecto, aunque el infante no coordina sus acciones (como también lo analizó Piaget), construye imaginariamente una unidad corporal. Ésa será la matriz de la cual proviene la imagen del cuerpo como algo unificado.

De acuerdo con la experiencia del espejo, el yo está constituido de arriba abajo por identificaciones. El sujeto se constituirá por capas o “pellejos” de identificaciones en torno del núcleo, cosa que llevará a Lacan a comparar el yo con una cebolla. En este sentido, el yo es resultado de la identificación con el otro que, bajo el efecto especular, le devuelve una imagen unificada como si fuera propia.

Dentro de las varias funciones que desempeña el yo, está el yo-corporal: una “proyección de superficie”, derivada de las sensaciones corporales; es literalmente la proyección mental en la superficie del cuerpo; aquello que representa la superficie “del aparato mental”. No obstante que el yo siempre forja representaciones parciales del sujeto, éste aparece provisto de un cuerpo anatómico, una mente, ciertas conductas morales, es decir, por una multiplicidad de representaciones sobre sí mismo.

Así, por ejemplo, en un momento dado, en una clase, el yo del sujeto se presenta como una memoria capaz de recordar fórmulas, esquemas, citas; en una competencia deportiva, se contempla a sí mismo como un cuerpo que puede correr, saltar, nadar, boxear; en un concurso de belleza, se contemplará con un cuerpo escultórico, deseable, atractivo; mientras que en una sala de operaciones, se verá a sí mismo como un cuerpo doliente, sometido a los designios del discurso y la práctica médica.

Para el psicoanálisis, el yo es identificación en dos formas: el yo ideal y el Ideal del yo. El primero es una formación psíquica que pertenece al registro imaginario, constituido originalmente por el narcisismo del cuerpo propio como algo perfectamente acabado y pleno, vale decir integralmente completo y omnipotente. Por ejemplo, si un sujeto en su conducta sexual hacia las mujeres se siente el supermacho y eso le produce la satisfacción narcisista de sentirse perfecto (galán entre los galanes), si gracias a esa imagen se representa como siendo él el falo (la plenitud), su cuerpo está orientado por el yo ideal. En cambio, el Ideal del yo es una formación psíquica que pertenece al registro simbólico y funciona como una guía para la vida del sujeto, del tal modo que él es portador de las *insignias* que determinada cultura selecciona. Lacan dice que el Ideal del yo es una constelación de insignias; las insignias son un distintivo que porta alguien para señalar que está ocupando un lugar, desempeñando una función, teniendo un papel en la sociedad; las insignias testimonian, simbolizan que alguien ocupa un lugar determinado en la cultura. Por ejemplo, si un sujeto en su conducta sexual hacia las mujeres se ubica como hombre y hace lo propio de éste al actuar de determinada manera, él se identifica con esa conducta como parte del grupo de los hombres, portando los ideales morales y sociales que la sociedad le exige a ese grupo. Es la diferencia entre ser y tener.

El cuerpo, pues, está definido por una serie de determinaciones que son concientes e inconscientes. Por consiguiente, sería un exceso de soberbia verlo como una materia o sustancia que sería independiente de esas determinaciones. No hay cuerpo sin palabras. En este sentido, el cuerpo habla y a veces grita, como se lo *escucha* en la clínica psicoanalítica.