

# Repensar el cuerpo

FUNDACIÓ  
VÍCTOR  
GRÍFOLS  
i LUCAS

*Con la colaboración de:*

Aporia  Grup de recerca  
en Filosofia Contemporània,  
Ètica i Política

 UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

ISBN 978-84-09-05353-7  
Edita: Fundació Víctor Grífols i Lucas. c/ Jesús i Maria, 6 - 08022 Barcelona  
fundacio.grifols@grifols.com www.fundaciogrifols.org

# Repensar el cuerpo

Interrogantes **04**  
de la Fundació  
Víctor Grífols i Lucas

## SUMARIO

Pág.

### **Presentación**

*Begoña Román* ..... 7

### **El cuerpo o de la vulnerabilización del pensar**

*Begonya Sáez* ..... 11

### **Al viento de su paso o Los coreógrafos invisibles**

*Constanza Brncic* ..... 25

### **El cuerpo desde la perspectiva del psicoanálisis: cuerpo sexuado y mortal**

*Araceli Teixidó* ..... 41

## PRESENTACIÓN

Repensar el cuerpo supone pensarlo de nuevo y pensarlo intensa, profundamente. El cuerpo no ha sido un tema central en la historia del pensamiento, más bien al contrario, se trataba de marginarlo como un gran estorbo para la actividad nuclear, la actividad del espíritu. Todavía hoy, y a pesar del tan cacareado culto al cuerpo, sigue siendo un gran desconocido; incluso las disciplinas que se ocupan de él han heredado una tradición dualista y objetivista que lo reducen a un objeto sometido a leyes naturales, físicas y mecánicas. Lo condenan a ser cosa y otra «cosa» de lo que él es.

En estos textos se afrontan precisamente las paradojas de ser y tener un cuerpo, de no saber de él y tampoco poder sin él; de ignorar cuánto nos puede, cuánto nos facilita y cuántos límites marca al poderoso pensar. A pesar del control total, de querer dominarlo y someterlo cual objeto al sujeto, el cuerpo vivo por el que transita la vida se resiste a ser sujetado. Y, por supuesto, cuando muere, al menos en esta tierra, con él se acaba todo.

En este cuaderno se exponen tres magníficas reflexiones sobre el cuerpo, muy distintas entre ellas y, sin embargo, totalmente complementarias.

Begonya Sáez, profesora de Filosofía, desde el inicio de su escrito nos presenta las dos principales tesis que lo recorren: el cuerpo no se puede pensar y el cuerpo vulnerabiliza el pensar mismo. Sáez nos adentra en la visión mecanicista del cuerpo, un cuerpo máquina que debe someterse al sujeto; visión claramente vinculada a Descartes quien la hereda de la tradición clásica. Para esta, el cuerpo es una tumba (soma, sema), un obstáculo para la verdadera identidad personal que es el alma, la mente, o el espíritu. En seguida surgirá el problema de la comunicación de dos sustancias tan dispares, problema que arrastra cualquier forma de dualismo. Ya Spinoza puso de relieve todo lo que el cuerpo puede y cuánto le impide al pensar. De ese modo se va comprendiendo no solo que ni se puede pensar el cuerpo, sino que este es un límite al pensar. De la mano de Butler, y asumiendo la paradoja de pensar el cuerpo sabiendo de la imposibilidad de esta tarea, se reconoce lo que la auto-

ra llama la vulnerabilización del pensar, todo lo cual nos impele a redefinir nuestra condición humana y nuestras categorías éticas y políticas.

Con un personal y poético texto, la coreógrafa y bailarina Constanza Brncic nos permite comprender, a partir de lo que ella llama «coreógrafos invisibles», la necesidad de expresión que tiene el cuerpo y la magnífica forma de expresarse que la danza puede llegar a ser. Al expresarse con otro lenguaje, se pueden conocer un poco mejor las necesidades del cuerpo, el cuerpo mismo, a uno mismo. El cuerpo es siempre un espacio intersubjetivo, es tomar una posición. La danza permite escuchar la distancia y la diferencia, esenciales para crear proximidad y comunicación. Porque el cuerpo afecta y se deja afectar, un gesto puede mucho; tanto el corporal como el lingüístico muestran, e inhiben también, para que el eco de un gesto pueda resonar en el cuerpo al que se dirige. Pero mientras el gesto lingüístico es universal el corporal es singular; y cuando el lingüístico no surge, o no puede, el movimiento físico sí. Pero, de nuevo, se reconoce que el cuerpo es más un preguntar, un cuestionar y un misterio. Por eso no sabemos por qué a veces no podemos con él ni con nada y otras, de repente, también sin saberlo, se produce el golpe de Estado que nos saca de esa sensación total de impotencia.

Araceli Teixidó, psicoanalista y psicóloga clínica, nos enseña las aportaciones del psicoanálisis a la hora de pensar el cuerpo, un cuerpo humano que es mortal y sexuado. En su texto nos explica lo importante que es la conversación para poder dar forma a una narración y orientar a la persona a dotar de significado a lo que le pasa. El cuerpo es un enigma para cada uno de nosotros. Por eso el psicoanálisis da la voz al paciente, porque lo corporal es experiencia personal; por eso el psicoanálisis no se acerca desde categorías universales y abstractas. El cuerpo no es solo particular, es experiencia singular, única, al que el psicoanalista puede acompañar para orientarnos. Afirma Teixidó que no hay una manera de entender el cuerpo; cada una de ellas entiende algo de este aunque no sin agotarlo. De la mano de Babinski y Freud, pasando por Lacan, nos hace entender que la concepción del cuerpo determina la relación con él, el tipo de relación terapéutica, clínica y la ética que subyace a todo ello. Los profesionales deben ser capaces de acoger al otro en toda esa especificidad. Y cuando nos duele todo y constatamos incluso pulsión de muerte, el paciente, con su sufrimiento, al menos espera la acogida

del abrazo, símbolo de respeto a la integridad de un cuerpo que es la historia de una vida. Se dan desencajes entre lo que el cuerpo quiere y lo que inconscientemente la razón no le permite querer. Esos desencajes generan tensiones vitales que lo son del cuerpo entero y de todas las dimensiones que nos constituyen.

Repensar el cuerpo, de nuevo e intensamente, porque cada uno tiene el suyo y se va transformando con el tiempo y el espacio con los otros, nos permite, al menos, reconciliarnos con el enigma que somos; nos sirve para apreciar los límites del saber y, humildemente, aceptar nuestra condición humana vulnerable, lingüística, y que no puede entender todo lo que le pasa. En las tres reflexiones se amplía la mirada: se escucha con los ojos, se ve con la piel y los oídos; en definitiva, se acepta la diferencia de otro modo de estar y sentir que no pasa por la representación conceptual. Esta ampliación de la mirada yendo, más allá de la ontología y la epistemología, a la ética y la política, crea el espacio entre nosotros y nuestros intereses. El cuerpo es un no sé qué que siempre nos acompaña, con su luz y su sombra.

Begoña Román

*Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona y presidenta del Comitè d'Ètica dels Serveis Socials de Catalunya*

**El cuerpo o de la  
vulnerabilización  
del pensar**

**Begonya Sáez**

*Profesora de Filosofía de la Universitat Autònoma  
de Barcelona*

La primera cuestión a la que me parece necesario hacer referencia a la hora de llevar a cabo este particular ejercicio que consiste en pensar —e incluso más aún en repensar, es decir, pensar nuevamente o pensar intensamente, como podríamos decir con Jean-Luc Nancy— el cuerpo, es asumir, ya de entrada, antes de empezar, su fracaso. No sin cierto ánimo provocativo me gustaría plantear esta cuestión como la primera hipótesis en la que se sostiene la reflexión que propongo: no es posible pensar el cuerpo. Y ello, porque, como veremos, el cuerpo *stricto sensu* es ajeno al pensamiento, o, mejor aún, porque el cuerpo enajena al pensamiento, es decir, lo saca de quicio, lo saca de sí, lleva el pensamiento a su éxtasis. Pensar el cuerpo resulta, por tanto, desde su planteamiento, un ejercicio quimérico fundado en un imposible. Precisamente esta es la segunda hipótesis que me gustaría compartir aquí: el cuerpo es un imposible para el pensamiento.

Pareciera que la primera y la segunda hipótesis son sinónimas. Sin embargo, afirmar que (1) no es posible pensar el cuerpo, dice de una incapacidad del pensar que, como veremos, es constitutiva del mismo. Mientras que, por otro lado, afirmar que (2) el cuerpo es un imposible para el pensamiento, dice del estatuto del cuerpo, dice del cuerpo como límite del pensar, es decir, dice del cuerpo como causa constitutiva de la incapacidad del pensar que, cabe decir, anticipando, puede tornarse impotencia, motivo por el cual, el pensar puede tornarse violencia que se ejerce, ante todo, sobre el cuerpo.

De esa violencia da cuenta de modo ejemplar Michel Foucault en todas sus obras, entre las que quiero destacar *El orden del discurso* y el prólogo a las memorias de Herculine Barbin. Hay dos formas fundamentales de violencia que se destilan de esos textos que conviene señalar ya como formas de violencia en que actúa el pensar, que el pensar pone en obra, en calidad de pensar discursivo que atiende, por tanto, a la lógica binaria que es, como sabemos, una lógica identitaria y, por ello, excluyente. Las dos formas fundamentales de violencia a las que me refiero son la homogeneización y la neutralización. Ambas son formas de violencia en la medida en que desatienden la diferencia y, a su vez, en tanto que operaciones y/o dispositivos del pensar, impiden situar el pensar mismo en la diferencia. Luego topamos aquí con una violencia que no toca solo el objeto del pensar sino el pensar mismo, en la medida en que sendas operaciones consisten también en homogeneizar y en neutralizar el pensamiento como tal.

Hay, por tanto, una incapacidad que determina el pensar con relación al cuerpo que constituye su límite. Hay un imposible del pensar. Y hay, también, una violencia del pensar que nada quiere saber ni de ese imposible ni de su incapacidad.

Ha habido otros imposibles, además del cuerpo, en la historia del pensamiento occidental, para el pensar que han sido reivindicados como tales. Ese es el caso de la fe y de la experiencia de la fe tal y como la concibe Kierkegaard. La fe y la experiencia de la fe se fundan en una negatividad radical, según Kierkegaard, que pone en evidencia la incapacidad del pensar y lo conduce a su inoperatividad. ¿Qué puede hacer el pensamiento, es decir, qué puede hacer el discurso con su orden con la historia de Abraham, por ejemplo? ¿Qué pensar y qué discurso pueden dar cuenta de la fe y de la experiencia de la fe si no es mediante su reducción al absurdo? La fe y la experiencia de la fe son del orden de lo singular, ni de lo particular —en que está ubicada y se articula la experiencia estética— ni de lo general (o universal) —en que está ubicada y se articula la experiencia ética, en ambos casos, siempre según el reparto ontológico kierkegaardiano. Ni el pensar ni el discurso saben de lo singular. De ahí que la fe y la experiencia de la fe no puedan ser articuladas y solo puedan ser, por el contrario, violentadas por el pensar y por el discurso. Que Abraham no pueda hablar, según nos dice Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, no apunta ni se debe a una incapacidad de Abraham como sujeto, ni siquiera como sujeto de la ética, sino a una incapacidad del lenguaje como dispositivo. Y, a diferencia de Wittgenstein, que recomienda al final de su *Conferencia sobre ética* «callar acerca de lo que no se puede hablar», Johannes de Silentio, a la cabeza de los pseudónimos de Kierkegaard, opta justamente por todo lo contrario. Porque de lo que se trata es de poner en evidencia al pensar en su incapacidad, así como de hacer valer su imposible y, de ese modo, sacarlo de quicio.

Lo que me parece más rescatable en esta ocasión del tratamiento kierkegaardiano de la fe con relación al tema que nos ocupa es que, según aquel, de la fe y de la experiencia de la fe no cabe saber, no cabe conocimiento, no cabe pensar *sensu stricto*. Es decir, la fe y la experiencia de la fe no son objeto ni susceptibles de ser reducidas a ello ni tampoco, por tanto, de ser sometidas a/por un sujeto. Eso mismo cabe afirmar acerca del cuerpo. Aunque este no haya sido siempre el caso.

Vayamos por partes y veamos en qué medida y en qué sentido es posible desarrollar sendas hipótesis —que (1) no es posible pensar el cuerpo porque el pensar es incapaz de ello y que (2) el cuerpo es un imposible para el pensamiento—, desde una perspectiva histórica —y no meramente conceptual— que sea también, por tanto, material. Se trata, de acuerdo a esta perspectiva histórica y material, de poner atención en una suerte de genealogía del pensamiento del cuerpo sin perder de vista las connotaciones ontológica, epistemológica y política que se juegan en ella.

Voy a permitirme un cierto esquematismo a fin de dar forma a dicha genealogía. En primer lugar, creo ineludible destacar dos paradigmas desde los cuales se ha llevado a cabo un acercamiento al cuerpo en términos filosóficos. Sendos paradigmas rigen también para la articulación filosófica en general y hasta para el pensar en general. Me refiero al paradigma del pensamiento metafísico y al paradigma del pensamiento post-metafísico. Es preciso tener en cuenta que la relación entre ambos paradigmas, por no tratarse de una relación de oposición, aunque a primera vista así pueda parecernos, no se explica por una remisión a la dialéctica *tout court*, en virtud de la cual un paradigma comportaría la negación del anterior.

Descartes y Spinoza son los dos pensadores que nos permiten comprender de forma paradigmática, en la medida en que, en efecto, sus respectivos modos de tratar el cuerpo constituyen dos paradigmas distintos entre los que cabe establecer una relación suplementaria, nos permiten comprender, digo, la relación entre el pensamiento metafísico y el pensamiento post-metafísico. O, podríamos decir, aunque solo sea para considerar uno de los aspectos desde los cuales es posible abordar dicha relación, la relación entre la ontología *tout court* y la ontología relacional. Esta discrepancia entre disciplinas, discrepancia que pone ya de manifiesto el desplazamiento que va a sufrir la ontología en tanto que ámbito del pensamiento plegado al reparto del saber disciplinar, permite trazar un segundo desvío genealógico con el que contribuir al esquematismo al que me refería antes, que va a tener consecuencias irreversibles para lo que ya aquí se anuncia como cuestionamiento estructural de la relación del saber, en tanto que saber hegemónico, con el poder; relación que ya señalara Foucault y en la que ambos, saber y poder, se constituyen.

Mientras que, de acuerdo a un planteamiento metafísico, el ser se mide con relación a la esencia y se dice a tenor de las características de la esencia, de acuerdo al planteamiento post-metafísico, en cambio, el ser se mide con relación al devenir y, entonces, se dice a tenor de las coordenadas del tiempo y del espacio, así como de las condiciones materiales —es decir, corporales— que lo constituyen. Lo que es preciso retener aquí es que la concepción del ser en clave post-metafísica, es decir, como devenir, hace posible un giro en la ontología en virtud del cual aquello que es, es en la medida en que se constituye en y en virtud de la relación y no es, por tanto, de manera ni exterior ni anterior a la relación. El ser es relación y la ontología es, de ese modo, relacional.

Para Descartes y el cartesianismo, el referente de la ontología es el sujeto. El *subjectum* está, como la etimología nos indica, en la base de todo lo que es. El *subjectum* es el sustento del ser. Y eso que sustenta al ser es del orden de lo inmaterial, de lo imperecedero, de lo incorruptible, de lo inmutable, de lo idéntico. Es, en efecto, del orden de la esencia. De ese orden es la *res cogitans* que, más adelante, en la historia del pensamiento occidental, llevará el nombre de Yo o de consciencia. En cambio, la *res extensa*, es decir, el cuerpo, es del orden de lo material, de lo perecedero, lo corruptible, lo mutable y lo no idéntico. Y el cuerpo es, sobre todo, objeto. Es objeto para el sujeto. Es un objeto mecánico, como un reloj, en efecto, cuyos atributos principales son el espacio, el tamaño y la figura. Es un objeto sensible, es decir, es para los sentidos. Y es un objeto dado al movimiento. Ahora bien, y esto es lo fundamental aquí, porque dice cómo se concibe aquí la materia, no se trata de actividad propia, pues el cuerpo cartesiano no puede nada. El cuerpo, en tanto que *res extensa*, en tanto que materia, es pura pasividad, en oposición a la *res cogitans*:

Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mêlé en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle (Descartes, 1641 [1970]: 40).

Descartes asienta la concepción del cuerpo en la lógica binaria en que se asienta, a su vez, el pensar, según la cual el cuerpo se debe al pensar y, con el cuerpo, todo lo que se le atribuye, también los afectos y los sentimientos:

Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent (Descartes, 1641 [1970]: 50).

La concepción de un cuerpo pasivo se debe también, en la propuesta cartesiana, a la concepción aristotélica de la materia como pasiva. Según la teoría del hilemorfismo, vigente también en el pensamiento escolástico, el cuerpo se compone de dos principios: *hylé*, la materia o materia prima, principio pasivo a la espera de cobrar la forma que recibe de una a(fe)cción exterior, efecto a su vez de *morphé* o principio activo que pone a la materia en movimiento.

A Descartes y al cartesianismo hay que ponerlos en relación con Spinoza y el spinozismo. Porque, si para los primeros el cuerpo no puede nada, para los segundos, de lo que se trata es de plantear y de desarrollar una crítica al dualismo cartesiano mediante la pregunta acerca justamente de lo que un cuerpo puede:

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios, el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener este *imperio sobre el cuerpo*, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia

—que les trae sin cuidado— acerca de la verdadera causa de esa acción (Spinoza, 1980: 127).

Se trata, para Spinoza, de plantear y desarrollar la pregunta relativa al cuerpo acerca de la *potentia*, que diferenciará de la *potestas*. Ambas operan como indicadores de la naturaleza del cuerpo en el contexto de la ontología relacional, pues ambas dicen de cómo el cuerpo está en el mundo, es decir, con otros cuerpos, humanos o no. Y ambas remiten a lo que un cuerpo puede, aunque la noción de poder que las informa no sea unívoca ni equivalente. Deleuze explica la relación entre la *potentia* y la *potestas* en la entrada J (Jouir) de su *Abécédaire*, como sigue y en plena complicidad con la terminología y la conceptualidad spinozistas:

[i]l n'y a pas de puissances mauvaises, ce qui est mauvais, il faudrait dire, c'est le plus bas degré de la puissance. Et le plus bas degré de la puissance, c'est le pouvoir. Je veux dire, la méchanceté, c'est quoi? C'est empêcher quelqu'un de faire ce qu'il peut, la méchanceté c'est empêcher quelqu'un de faire, d'effectuer sa puissance. Si bien qu'il n'y a pas de puissances mauvaises, il y a des pouvoirs méchants. Et peut-être que tout pouvoir, tout pouvoir est méchant par nature. Pas forcément, c'est peut-être trop facile de dire ça... [...] Le pouvoir, c'est toujours un obstacle mis à l'effectuation des puissances. Je dirais, tout pouvoir est triste. Oui, même si ceux qui ont le pouvoir se réjouissent beaucoup de l'avoir, c'est une joie triste, hein, il y a des joies tristes, c'est une joie triste. En revanche, la joie, c'est l'effectuation d'une puissance [mais] c'est pas le plaisir d'être content de soi. C'est, c'est le plaisir de la conquête, comme disait Nietzsche. Mais la conquête ça ne consiste pas à asservir des gens. La conquête, c'est par exemple pour un peintre, conquérir la couleur. Oui, ça, oui, ça c'est une conquête. Ouais. Là, c'est la joie.<sup>1</sup>

No hay que perder de vista en la cita de la entrevista de siete horas y media que Deleuze ofreciera en 1988 a su antigua alumna Claire Parnet y que produjo Pierre-André Boutang la referencia a los afectos y a la relación de la potencia con los afectos. A mi entender, ahí está la clave de la pregunta acerca de lo que un cuerpo puede: un cuerpo puede afectar y ser afectado. Para decirlo con Catherine Malabou y su teoría de la plasticidad como primera cualidad ontológica, cabe afirmar que eso que un cuerpo puede es dar y recibir forma.

El vínculo entre los afectos y la potencia no solo permite abrir una vía crítica al dualismo cartesiano en clave epistemológica, y a la complicidad entre ontología y epistemología, puesto que supone un cuestionamiento de la relación sujeto/objeto en tanto que relación jerárquica en la cual se sustenta todo saber, y en la que el cuerpo ha ocupado —y sigue ocupando— el lugar del objeto, sino que dicho vínculo permite también trazar un tercer desvío en la genealogía del pensamiento del cuerpo a tenor del cual la ontología pierde pie en la identidad y en la lógica que la subscribe porque sufre una sacudida, porque experimenta un desplazamiento, y porque sale de sí para constituirse de nuevo en relación con la ética y con lo político.

Eso que los afectos y el cuerpo de los afectos pueden es llevar al pensar a otro lugar. Pueden exponer el pensar. Y ahí empieza el proceso de lo que me gustaría llamar vulnerabilización del pensar, no sin antes señalar que ese proceso transcurre paralelo al proceso de vulnerabilización del cuerpo que es siempre ya un cuerpo expuesto. En tanto que cuerpo de los afectos, el cuerpo puede afectar y ser afectado y esa es la estructura de la vulnerabilidad tal y como la señala Adriana Cavarero cuando retoma la etimología del término apuntalándola en la voz latina *vulnus*.<sup>2</sup> Cavarero atribuye a *vulnus* el doble sentido que remite a la vez a la capacidad de herir y de ser herido. Pero lo que me interesa poner de manifiesto aquí es que la intercambiabilidad —para decirlo de nuevo con Malabou— de lo afectivo que observamos en la vulnerabilidad y que nos permite afirmar que toda auto-afección es siempre ya hetero-afección obliga a la pregunta: ¿qué ontología del cuerpo es posible? O, incluso, ¿qué puede la ontología en tanto que saber disciplinar, en tanto que región del pensar?

La pregunta de Spinoza acerca de lo que puede un cuerpo, conduce, de este modo, a la afirmación de Nietzsche de la razón del cuerpo o del cuerpo como razón. Afirma Nietzsche en *De los despreciadores del cuerpo*, en el Zaratustra, que «el cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor». O también que «hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría». Se inicia con Nietzsche la vía de la corporización del pensamiento. Y esa vía se materializa en primera instancia y fundamental en una doble experiencia de la vulnerabilidad, por cuanto cabe apuntar, de un lado, a la vulnerabilización del cuerpo, que sucede a la

vez que le es reconocida su potencia, y, de otro y a un tiempo, a la vulnerabilización del pensar, de su lógica, de sus estructuras y de sus cimientos.

A partir de Nietzsche, la ontología busca dar cuenta del fuera de sí, es decir, de la experiencia extática que el cuerpo de los afectos, que no tardará en convertirse en el cuerpo de un afecto primero tal que el deseo, procura ajeno al yo y a la voluntad —porque no hay que confundir el *Willen* de Nietzsche con la voluntad ilustrada—, los cuales, yo y voluntad, se ven ahí comprometidos, arrastrando a dicho compromiso al pensar y al discurso mismo que dicen preservarlos y que encuentran en esa experiencia extática el límite en que sucumben y en el que, con todo, se levantan. Dionisio atestigua dicha experiencia extática tanto como el propio texto nietzscheano, dionisiaco, es decir, extático, él mismo. El cuerpo opera en el pensamiento de Nietzsche como ese imposible al que hacía referencia al inicio de esta reflexión. No se trata ya de descubrir lo que puede un cuerpo, sino de constatar en qué sentido y en qué medida la potencia del cuerpo contribuye a la impotencia del pensar. La relación parece evidente y parece operar según la regla de lo inversamente proporcional. En este sentido, cito de nuevo del Zaratustra:

Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el «yo» (Ich) el que piensa. Tomo más bien al yo mismo como una construcción del pensar, construcción del mismo rango que «materia», «cosa», «sustancia», «individuo», «finalidad», «número»: solo como ficción reguladora (regulative Fiktion) gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia y, por tanto, de «cognoscibilidad» en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esa creencia. El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía «como el pueblo», que en el «yo pienso» hay algo de inmediatamente conocido, y que este «yo» es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros entendemos todas las otras nociones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado: algo puede ser condición para la vida y sin embargo falso [NF 1884-1885 KSA 11, 35 (35), p. 526].

La vulnerabilización del pensamiento comporta un giro de la ontología hacia la ética y hacia lo político. Así como el cuerpo es en la medida en que es

exposición —y en ello concordarían tanto Hannah Arendt como Jean-Luc Nancy—, también el pensamiento es en la medida en que es exposición.

El cuerpo pone en evidencia el *ethos* del capitalismo en la medida en que desafía su lógica, lógica de lo posible, lógica de lo mesurable, lógica de lo real, lógica, en fin de la economía y del mercado, poniendo de manifiesto otra lógica que atiende a lo imposible y a cuanto acontecer, también en el ámbito del pensar, permanece atento a ello. De ahí, de la experiencia del límite del discurso y de la inoperancia de la lógica, resulta pertinente, en primer lugar, la pregunta por las representaciones artísticas del éxtasis, puesto que es en el arte y en la reflexión estética acerca del mismo, como ya promulgara Adorno, en donde el pensamiento contemporáneo encuentra las «cifras», para usar un término adorniano clave, de la experiencia del éxtasis en tanto que experiencia ajena al discurso y a la lógica, en tanto que experiencia singular que contribuye a lo que ha venido en llamarse crisis de la representación. En ese mismo sentido, y en segundo lugar, cabe poner atención en cómo el psicoanálisis, ya sea desde la teoría, ya sea desde la clínica, plantea y articula dicha experiencia singular y se hace cargo de dicha crisis de la representación que resulta, finalmente, en crisis del discurso tanto como crisis del saber, precisamente frente a la ontología, mediante la noción de *jouissance*, y a la economía que le corresponde, en la medida en la que la *jouissance* «dice» de una sustracción y, en particular, de una sustracción estructural a la representación.

La vulnerabilización del pensamiento se dice también desde la crisis de la representación. Y en esa crisis se pone de manifiesto que pensar el cuerpo requiere pensar la diferencia como lugar paradigmático del quiebre de la representación que quiere decir aquí punto de quiebre de la lógica binaria en tanto que lógica operativa de orden universal, es decir, en tanto que lógica discursiva por excelencia.

El esfuerzo que lleva a cabo Judith Butler con su teoría de la performatividad de género comporta hasta cierto punto un compromiso con el pensamiento del cuerpo en la diferencia. Butler identifica que la lógica binaria se hace valer (1) en la articulación de la identidad sexual, en la oposición hombre/mujer que remite a una esencia natural y/o biológica; (2) en la articulación de la identidad de género, en la oposición masculino/femenino que remite a una

esencia cultural y/o construida; y (3) en la articulación de la identidad relativa a la sexualidad, a la elección de objeto sexual, en la oposición hetero/homo que remite a una norma que ha sido naturalizada. Con la performatividad de género, Butler consigue poner en evidencia que para los tres ámbitos en que rige la lógica binaria que acabo de señalar cabe afirmar que lo que se actúa, lo que se obra, lo que se lleva a cabo no remite a ninguna esencia que sea anterior y exterior al propio acto performativo, puesto que es en el acto mismo en el que se crean las «esencias» que se expresan. Es, en concreto, mediante la repetición de ese mismo acto performativo, que lo que se actúa, lo que se obra, lo que se lleva a cabo deviene «natural».

No cabe duda que Butler da razón de las implicaciones ontológicas, éticas y políticas que toda operación discursiva, en tanto que operación performativa, tiene para los cuerpos. Su desarrollo en clave foucaultiana de las consecuencias que el régimen discursivo, en tanto que régimen disciplinar, tiene para los cuerpos que, con Kristeva, llama abyectos, lo pone de manifiesto. Los cuerpos abyectos no admiten participación en los procesos de normalización que son causa y efecto a la vez de los procesos de sumisión dialéctica que desde Hegel conocemos como procesos de reconocimiento que se ven, entonces, estructuralmente cuestionados. En *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad* (2009), escribe Judith Butler: «tenemos frente a nosotros a otro a quien no conocemos y no podemos aprehender del todo, un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo del reconocimiento recíproco propuesto en el esquema hegeliano y, en términos más generales, a la posibilidad de conocer a otro» (Butler, 2009: 48-49).

Con todo, si bien Butler da precisamente cuenta por la vía del cuerpo de un otro que pone límite a la lógica del reconocimiento que es la lógica de la representación, dicho otro no constituye un quiebre en el sentido en el que he propuesto anteriormente. En la medida en que de lo que se trata para Butler es del ensanchamiento del orden discursivo —y no de su suspensión, supresión, interrupción o cualquier otra figura que comporte su quiebre aunque sea de manera puntual—, es decir, del ensanchamiento de la norma, de forma que los cuerpos abyectos, ya sea en virtud de la identidad sexual, de género o de elección de objeto, dejen de ser abyectos, «forcluidos», y pasen a ser considerados, algo del cuerpo o, mejor, algo de la diferencia que obra el

cuerpo en virtud de la cual el cuerpo es y permanece radicalmente y singularmente otro para la representación quedando fuera de la operación performativa. Y es que esa diferencia que obra el cuerpo y que es radicalmente y singularmente otra para la representación no es de orden simbólico ni imaginario. No es una diferencia entre otras que, por tanto, puede ser subsumida a la identidad, sino que es la diferencia sexual que obra el cuerpo en tanto que cuerpo sexuado. Y esa diferencia es irreductible al orden discursivo y a la representación y comporta, entonces, el quiebre de ambos. La diferencia sexual obra la vulnerabilización del pensamiento.

Ese algo del cuerpo que queda por fuera de la operación performativa remite a la condición material de la diferencia sexual que hace, de ese modo, las veces de norma que no se puede decir, ni se puede leer, ni se puede escribir. No es una norma construida y por ello no cabe tampoco deconstruirla. No es del orden de lo discursivo sino que remite al cortocircuito del discurso; remite a su imposible. Dicho de otro modo, la diferencia sexual, remite al cuerpo o, al decir de Lacan, al real del cuerpo, que no se puede ni decir ni leer ni escribir porque es del todo ajeno a los órdenes simbólico e imaginario. La condición material de la diferencia sexual es también la condición material de la vulnerabilización del pensamiento. Los límites de la teoría de la performatividad de género, como de toda articulación discursiva, son materiales. Y estos límites confluyen y se encarnan en el cuerpo.

Pensar el cuerpo requiere pensar la diferencia y, en concreto, la diferencia sexual. O, mejor dicho, requiere instalar el pensar en la diferencia sexual, es decir, requiere pensar desde la diferencia sexual que es justamente aquello que escapa al pensar, que es irreductible al pensar y que lo quiebra a la vez que lo constituye. Basta con intentar pensar el cuerpo trans o el cuerpo intersex para constatar que aquí se trata, por tanto, de atender en el pensar, y no solo en el pensar del cuerpo, a una paradoja radical que dice de la singularidad de lo que es y de manera paradigmática de la singularidad de cada cuerpo. Atender a dicha paradoja comporta atender al giro de la ontología hacia la ética y hacia lo político, porque es en virtud de su condición singular, que excede el discurso y su orden, que quiebra la representación y que suspende la lógica del reconocimiento, que cada cuerpo, si bien expuesto, resiste en sentido estricto.

## Bibliografía

Butler J. Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad. Buenos Aires: Amorrortu; 2009.

Descartes R. Meditaciones metafísicas. Madrid: Espasa Calpe; 1970.

Spinoza B. Ética. Madrid: Ediciones Orbis; 1980.

## Notas

1. <https://thefunambulist.net/philosophy/spinoza-episode-3-power-potentia-vs-power-potestas>. Última consulta: 31/03/2018.
2. Cavarero A. Inclinationes desequilibradas en Saez Tajafuerce B, editora. Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo. Barcelona: Icaria; 2013.

**Al viento de su paso  
o Los coreógrafos  
invisibles**

**Constanza Brncic**

*Coreógrafa y bailarina. Profesora del Conservatorio  
Superior de Danza*

¿De dónde viene que, envolviendo las cosas visibles, mi mirada no las oculte, y finalmente, que velándolas, las deleve?<sup>1</sup>

Cualquier principio me resulta abrupto. Sobre todo porque el tema a tratar siento que no tiene principio ni fin... el cuerpo. Y más aún cuando se aborda desde el quehacer artístico que tampoco se sabe muy bien donde comienza y ciertamente nunca acaba.

Decido, pues, no empezar, sino continuar. Continúo con lo que estaba haciendo, que era pensar. Y pensando me pongo a escribir, y, escribiendo, a leer. Leo, escribo, pienso. Siento un picor en la rodilla, me duele ligeramente el estómago, tengo los pies fríos, huelo el té caliente, humeando en una taza azul turquesa que a momentos sostengo entre mis manos. Cambio de postura, cierro los ojos, respiro, trago saliva. Me acuerdo de que tengo que comprar pan. Noto la tela de la ropa rozando de diferentes maneras la superficie de mi cuerpo. Y decido estirar la espalda porque llevo un rato encorvada. Me levanto, alargo los brazos y me desperezo. Ahora me doy cuenta de que he utilizado una palabra muy curiosa: desperezar, sacar la pereza. La pereza es un estado terriblemente interesante. Yo diría que abrumador. Hago unos cuantos saltos frente a la despensa y pongo la atención en mis articulaciones... la pereza acecha pero hoy no me llega a paralizar. Continúo mi percurso matinal. He tomado té, muy temprano, cuando aún está oscuro. He tomado bastante té, un litro y medio de *english breakfast*. Al levantarme hace frío en la casa y todos duermen. Mis hijos, mi compañero. Se los oye roncar y cambiar de posición en la cama. Enciendo las estufas, una de gas, la otra eléctrica, pienso en la economía doméstica y de paso en la economía mundial, aunque ese micro pensamiento se disuelve rápidamente en la nada. Estoy leyendo a Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, sigo su exégesis sobre la voluntad en Agustín de Hipona y Duns Scoto. Hannah Arendt interpreta de la siguiente manera un aspecto de la Voluntad en Agustín: «[...] en virtud de la atención —nos dice— la Voluntad une en un primer momento nuestros órganos de los sentidos con el mundo real de un modo significativo».<sup>2</sup> La Voluntad une el

mundo interior del ser humano con el exterior, puede ser entendida como «fuente de la acción» y la lucha entre el querer y el no querer se redime no a través del intelecto ni de la intervención divina sino que proviene «[...] del acto, el cual —a menudo como un *coup d'état*, según la feliz expresión de Bergson— interrumpe los conflictos entre *velle* y *nolle*. Y el precio de la redención, es [...] la libertad, tal y como lo expresará Duns Scoto».<sup>3</sup>

Me detengo en la lectura. El tema de la voluntad me lleva a recordar a un chico que un día me sumió en la desesperanza más absoluta, una desesperanza que me obligó a volver a casa y acostarme en la cama por el enorme cansancio que me sobrevino. Con ese chico y sus compañeros de la clase de tercero de ESO, estábamos ensayando una pieza escénica en la que trabajábamos con el gesto, el movimiento y la palabra. Era un chico nacido en Filipinas y que estudiaba en un Instituto del Raval al que voy semanalmente desde hace siete años. En ese instituto y en otros de la zona, nos juntamos profesores, estudiantes, abuelos y abuelas del barrio y trabajamos en la creación de un acontecimiento escénico. Y lo llamo acontecimiento muy a conciencia: el proceso nos obliga a todos a resituarnos continuamente, a no dar nada por sentado, a escuchar al otro, a mirarlo, sentirlo. A escuchar la distancia y la diferencia. El grupo de trabajo está constituido por personas entre los 14 y los 96 años, que provienen de distintos lugares del mundo: India, Paquistán, Bolivia, China, Filipinas, República Dominicana, Ecuador, Brasil, Rusia, Rumanía, Marruecos, Argelia, Argentina... y entre la gente mayor, muchos pertenecen a la ola de inmigración del resto de España a Cataluña, que se dio en los años 1950 y 1960, durante la dictadura franquista. La sonoridad de las diferentes lenguas, los olores, las diferentes maneras de moverse y ocupar el espacio, de hacer bromas y de insultar, de mirar y de acompañar, de escuchar... nos sitúan en tierra de nadie. Un lugar que se va haciendo nuestro paisaje común a medida que avanzamos por el difícil y a menudo conflictivo, territorio de la creación, en el que la urgencia por entendernos se hace insoslayable y, a la vez, se manifiesta como un ir hacia el otro infinito, nunca alcanzable. Es ese ir hacia el otro lo que es proceso y búsqueda de lenguaje, de expresión.

1 Merleau-Ponty M. Lo visible y lo invisible, p. 120.

2 Arendt H. La vida del espíritu, p. 334.

3 Ibidem 2.

Pues bien, decía que Wilson, ese chico filipino, un día me tumbó. Estábamos ensayando, habían salido unas escenas muy interesantes. Él había escrito un texto (que por desgracia nunca nos llegó a dar en papel), que hablaba de cómo sus profesores, en el aula, se iban convirtiendo en monstruos poco a poco y lo iban rodeando hasta ahogarlo. Al final del ensayo le invitamos a compartir con el resto del grupo su escrito. Con gran timidez y también con mucho cinismo, lo leyó. A medida que avanzaba en la lectura, un silencio profundo, casi aterrador, se apoderó del aula. Él percibía esa escucha y su tono iba dejando de tener tintes provocadores y ofensivos para dejar entrever una herida que a todos nos tocó. Al terminar, aún con un nudo en la garganta, me dirigí a él y le pedí por favor que se aprendiera su texto, que era excepcional. Él me miró y desde un lugar que no sabría cómo describir porque se escondía más allá de su herida, más allá de la rebeldía, más allá del odio, de su resistencia, desde una posición enraizada en una anhedonia y una apatía abismales, me contestó: «Ya sé que a ti te importa mucho todo esto, pero a mí no. A mí no me importa nada, no me importa mi vida, no quiero hacer nada, no quiero nada, no siento nada. Solo quiero irme a casa, meterme en la cama y quedarme ahí».

Al recordarlo ahora y escribirlo, vuelvo a sentir una profunda tristeza. Ese día me quedé muda e hice lo que él había dicho: me fui a casa y me acosté en la cama todo el día, para consternación de mi familia. Mis hijos me preguntaron: ¿qué te pasa? Y yo solo logré decirles la verdad: que estaba cansada.

Ahora vuelvo a desperezarme porque siento la inquietud de la pregunta: ¿dónde está el *golpe de estado* del acto libre que redime la voluntad cuando la herida es profunda y se extiende más allá del sujeto, manifestándose en el espacio intersubjetivo? ¿cómo se transforma un gesto? ¿qué transforma un gesto? ¿qué es lo que me empuja a levantarme, cuando mi cuerpo se ha vuelto a reencontrar con sus heridas y le sobreviene el cansancio?

Dejo por ahora estas cuestiones, que volverán más tarde. Las hacían también mis alumnos en el Institut del Teatre, en la clase que doy de improvisación. Para los que no estén familiarizados con la jerga dancística, la improvisación se imparte como asignatura junto a la de composición como materias centrales en las carreras de Pedagogía y Coreografía. A mí me parece que esas

divisiones son un poco arbitrarias porque improvisar es componer y para componer hay que poder estar abierto a lo imprevisto. Componer es de algún modo tomar una posición. El cuerpo se sitúa en un lugar o lo atraviesa, se mueve, lo mueve. Con un cierto tono, con un cierto gesto, con un cierto modo de atención. Se sitúa en relación. En relación a los otros, al espacio. En relación a su pasado y a su futuro. Y podemos leer esas relaciones. Podemos hacer más relaciones. Improvisar tiene que ver con el presente, con lo que no está proyectado, planeado. Quizás componer implica un recorrido de distanciamiento y acercamiento al gesto y tiene más en cuenta la historia, la memoria y el olvido —recontextualizando el título del libro de Paul Ricoeur—. La composición piensa su propia persistencia, a momentos se obsesiona con su supervivencia.

Componer de algún modo es jugar, como lo es también improvisar. Recuerdo de pequeña el jugar interminable, el jugar infinito que iba componiendo el espacio de mi habitación con los objetos, los muebles, los otros seres, muñecos y gatos. Un jugar que creaba mundos, un jugar que reorganizaba las cosas, un jugar que me hacía poner en la piel de otros, un jugar que me hacía comprender cosas. He observado ese jugar en mi hija y en mi hijo. Los he escuchado jugar. Desde otra habitación. La orquesta sonora de sus ires y venires, de sus voces diciendo, narrando, gritando su juego, de los objetos moviéndose, de las canciones cantándose, del cuerpo jugándose todo. He cerrado los ojos y he sentido el movimiento de las manos de mi hija deslizándose por la superficie del piano, como si sus manos fueran dos niñas dando un largo paseo por un paisaje inhóspito. He cerrado los ojos y he sentido en mi cuerpo la tormenta y las olas que zarandean el barquito de Lego con el que mi hijo se baña. El barquito es enorme. Las olas también. Cuando bailo, me muevo en un lugar que, al mismo tiempo que se modifica con mi presencia, modifica mi modo de existir. Percibo las texturas, los olores, los colores, me dejo guiar por los sonidos y encuentro relaciones del cuerpo con el tiempo y el espacio que desencajan el orden de relaciones habitual. Y al desencajarlo, se produce una poética. Esta poética no es solo del ámbito de la imagen, lo es también del sonido, es sensación táctil, olor, sabor... porque los ojos no solo miran, también tocan las cosas, también son piel. Y en esa atención perceptiva eclosionan significaciones.

La idea de que el sentido del tacto es de gran importancia para nuestra experiencia y comprensión del mundo la han desarrollado muchos filósofos, como señala el arquitecto y teórico del arte Juhani Pallasmaa, en su maravilloso libro *Los ojos de la piel*, en el que hace una crítica al ocularcentrismo de la cultura occidental: «El ojo hegemónico trata de dominar todos los campos de la producción cultural y parece debilitar nuestra capacidad para la empatía, la compasión y la participación en el mundo».<sup>4</sup> Y más adelante continúa:

El ojo narcisista ve a la arquitectura solo como un medio de autoexpresión y como un juego intelectual y artístico separado de las conexiones mentales y sociales fundamentales, mientras que el ojo nihilista adelanta deliberadamente la distancia sensorial y mental y la alienación. En lugar de reforzar la experiencia centrada en el cuerpo y la experiencia integrada en el mundo, la arquitectura nihilista separa y aísla el cuerpo; en lugar de intentar reconstruir un orden cultural, hace imposible una lectura de la significación colectiva. El mundo se convierte en un viaje visual hedonista carente de significado.<sup>5</sup>

El cuerpo, como transductor de signos,<sup>6</sup> en palabras del filósofo portugués José Gil, como «nudo de significaciones», como lo describe Merleau-Ponty, nos interpela incesantemente: entre mi cuerpo y el del otro, entre los cuerpos, surge el sentido, como dirección. El gesto expresivo, tanto lingüístico como corpóreo es un hacerse cargo de ese sentido. Hacerse cargo, responder.

El cuerpo, en tanto que conciencia perceptiva, participa del mundo, se deja afectar por el otro, siente compasión. Si me acerco a alguien para besarle, ese espacio entre los dos tendrá un sentido del que responderemos con un gesto, de rechazo o aceptación o aún infinitas opciones más. En un grupo de personas, entre sus cuerpos, también se perciben y se viven estas dinámicas determinadas de algún modo por los espacios. Configuraciones de las relaciones que también imprimen un ritmo al estar juntos... por eso el espacio arquitectónico y urbanístico nunca es inocente.

Sigo pensando: el gesto expresivo, tanto lingüístico como corporal, ¿puede curar?

4 Pallasmaa J. *Los ojos de la piel*, p. 21.

5 Ibidem 4.

6 Gil J. *Metamorfoses du corpo*, p. 32.

Me acuerdo de cuando era pequeña y estaba enferma. Mi madre ponía sus manos sobre mi barriga (la panza, como dice ella, que es argentina) y me contaba un cuento entretendido de largos silencios. No sé qué sucedía, pero yo me calmaba, el dolor parecía disolverse y lograba dormirme. Evidentemente, si mi mal era diagnosticado como gastroenteritis, había que dejar pasar el virus para considerar que estaba curada, pero el efecto de las manos de mi madre iba más allá del restablecimiento de mi cuerpo a una situación de normalidad: sus manos y su voz me ayudaban a atravesar el dolor y la enfermedad. Su estar conmigo, el contacto de su piel, ahuyentaban el miedo a la soledad absoluta del dolor. El dolor es terrible porque te destierra a una soledad abismal. Me acuerdo ahora del precioso texto *Narración y curación* de Benjamin de su libro *Denkbilder*, traducido como *Epifanías en viajes*:

El niño está enfermo. La madre lo acuesta y se sienta a su lado. Y después comienza a contarle cuentos. ¿Cómo se explica esto? Lo presentí cuando N. me contó de la extraordinaria virtud curativa que habían tenido las manos de su mujer. De esas manos decía: «Sus movimientos eran muy expresivos. Pero no habría podido ser posible describir su expresión. Era como si estuvieran contando un cuento».<sup>7</sup>

La piel, la percepción háptica, es el medio que nos une al mundo y a los otros, de esa relación nace el lenguaje. Siguiendo la idea merleau-pontyana<sup>8</sup> de que el lenguaje es un comportamiento del cuerpo y que el ser humano continuamente inventa nuevos modos expresivos que son conquistadores de verdad, podríamos añadir que esa búsqueda es principalmente una búsqueda del otro, que la expresión es un ir hacia el otro, para acompañarlo, para acompañarnos.

Pienso entonces: ¿y bailar y pensar, qué relación guardan? ¿Y la quietud con el pensamiento? ¿Y el movimiento con el pensar?

Amir, un niño de Paquistán de cuatro años que pasaba mucha hambre y al que conocí en una escuela pública del barrio de la Mina, a pesar de ser delga-

7 Benjamin W, *Denkbilder*, p. 154.

8 Estas ideas atraviesan toda la obra merleau-pontyana, como por ejemplo en la *Fenomenología de la percepción*, en el capítulo IV «La percepción del otro y el lenguaje», y también en *La prosa del mundo*, y en *Signos* en el capítulo «El lenguaje indirecto y las voces del silencio».

do como una pluma e incapaz de atender, como decían las profes, se reveló como un gran bailarín. Cuando empezó a bailar, empezó a prestar atención. Empezó a escuchar. Y su atención y su escucha eran tan sostenidas y a su vez, sostenían tanto, que hacía que los demás niños también escucharan y atendieran. Silencios insólitos en esas clases de niños desorientados y en muchos casos hambrientos, que solían comunicarse a empujones o no comunicarse porque apenas balbuceaban su lengua materna, incomprensible para los adultos que les enseñaban en la escuela. Este niño, bailó y bailó y un día quisimos invitar a los padres y madres para compartir con ellos el trabajo que habíamos hecho durante algunos meses. Antes de subir al pequeño escenario del comedor de la escuela, me dijo: «Profe, tengo miedo». Reconocer el propio miedo ante la mirada del otro es reconocer la propia vulnerabilidad, la propia fragilidad. Un reconocimiento tan preciso de lo que le pasaba, siendo tan pequeño, me hizo pensar sobre la relación del movimiento con la reflexión. Se había escuchado al bailar. Se había escuchado y entonces había podido pensar. Había podido escuchar cómo se sentía y al escucharlo con nitidez, lo había podido pensar y expresar con nitidez.

Me viene por unos instantes el «detente y piensa» de Hannah Arendt<sup>9</sup> y pienso que, aunque parezca que sí, en el fondo no está nada alejado de esta idea de que bailar y pensar son procesos cercanos. Según Arendt, para pensar hay que parar, detener la inercia de la acción, para poder oír el movimiento del pensamiento. Para bailar también hay que, de otro modo, detener la acción para poder oír el movimiento del cuerpo vivo, su memoria, y dejar que ese movimiento nazca de una atención renovada hacia sí, el mundo y los otros. Pararse a pensar, pararse a bailar.

## Caminando también se baila. Y se piensa

Voy en el metro con un montón de gente apretándonos unos contra otros. Aquí me encierro en mi lectura. El libro es mi casa. Casi se podría decir que, paradójicamente, abandono mi cuerpo. Entro en un estado de ensoñación.

<sup>9</sup> Arendt H. La vida del espíritu, pp. 189-201.

La lectura me va llevando por paisajes que se extienden en mi imaginación. Leo una frase y me quedo sintiendo las palabras, dejando que hagan alianzas extrañas, que se opongan a las imágenes que vienen, que atraigan memorias, que perfilen narraciones inacabadas, que creen cuadros, escenas, desfiles de ideas, que se asocien y se vacíen. Las frases a veces las pienso. En el sentido de que hay una necesidad de entenderlas. A veces no las entiendo, pero las sigo pensando. También se mezclan las palabras con mi manía de observar lo que me rodea. De mirar el mundo. Espío discretamente a los demás. A veces pillo a otros espías como yo... cruzamos la mirada como un relámpago y sabemos que ambos estábamos espionando, pero hay un protocolo silencioso de cortesía: cuando pillas a un espía no puedes desenmascararlo.

Un fragmento del libro *El respeto o la mirada atenta* de Josep Maria Esquirol hace que mi lectura se detenga:

Lo indistante es a la proximidad, lo que la indiferencia es a la atención. El reino de la indiferencia se despliega cuando la atención deja de vigilar. Por el contrario, cuando la atención no abandona su puesto (en ninguna alta torre situado sino a unos pocos palmos del suelo), es la diferencia la que cabe advertir. Lo mismo es lo mismo que nada. Solo si la escucha oye el latido de la diferencia es aún posible la verdadera experiencia. Ese latido de la diferencia deja oírse en la proximidad del otro, en el abismo del mal y en la excelsitud del bien, en ese momento, tras la lluvia, cuando las cosas reposan en sí mismas, como también en la íntima inquietud.<sup>10</sup>

Me viene el olor de Javi, un señor ciego con el que estuve bailando ayer por la noche.<sup>11</sup> Hicimos un trabajo en el que uno moldeaba el cuerpo del otro como si fuera arcilla. Mis manos iban amasando el cuerpo de Javi, mis ojos permanecían cerrados. El señor Javi olía muy bien. En silencio, me dedicaba a escuchar a través de mis manos. Sentía algunas zonas más duras, otras más blandas, lugares del cuerpo más calientes, rincones más fríos. Escuchaba su respiración, el latir de su corazón, su resistencia y su ceder a mis manos. Podía sentir sus intenciones, pequeñas direcciones del cuerpo en el espacio,

<sup>10</sup> Esquirol JM. *El respeto o la mirada atenta*, p. 13.

<sup>11</sup> Mi amiga y coreógrafa María Magdalena Garzón me invitó a asistir a un ensayo de un proyecto que está realizando con dos personas invidentes. En ese marco, me instó a participar del ensayo y así pude compartir ese momento con el señor Javi.

microtensiones. Después me separaba de él, y el señor Javi dejaba que la memoria de mi presencia lo moviera. La huella, el rastro, el eco de mis manos en su cuerpo. Una danza sutil, compleja, con ritmos sorprendentes, direcciones del cuerpo que componían figuras que de algún modo se sentían nuevas para él. Mirándolo, me vino la imagen de Núria, una mujer con la que bailé hace ya diez años. A ella la conocí en el Hospital de Bellvitge donde yo estaba realizando un proyecto. Núria acababa de salir de un coma que había durado 56 días como consecuencia de un derrame cerebral. Estaba reaprendiendo a caminar y a hablar. Un día en la salita de la logopeda Carmen Majos, Núria y yo nos miramos a los ojos y ahí empezó nuestra amistad y nuestro deseo de bailar juntas. Ella había sido patinadora, campeona de Cataluña, y toda esa vivencia se revelaría de vital trascendencia en los meses que siguieron. Empezamos a trabajar juntas, caminando las dos por su barrio, mostrándome ella los lugares en los que solía hacer cosas que le gustaban. En uno de esos viajes, me llevó a la pista de patinaje de Can Vidalet, donde antes solía entrenar. Aunque yo no llevaba patines, Núria, espontáneamente, me intentó enseñar las figuras de patinaje que tanto había repetido en el pasado. Al enseñármelas las esbozaba con su cuerpo. Ella que hacía apenas unas semanas no podía ni caminar, al recordar algo con lo que se había sentido plena, lo despertaba en su cuerpo. Y más aún, al querer enseñármelo, necesitaba recuperar en ella esa sensación, abriendo un camino adormecido para su movimiento y, por tanto, para su relación con el mundo y los otros.

Se superponen en mí, la imagen, el olor, la memoria de Núria, con la danza de Javi que miro ahora. Recuerdo el título del texto de Levinas, *La huella del otro*. Medito sobre el pequeño fragmento que me viene una y otra vez como un oleaje: «La epifanía de lo absolutamente Otro me interpela y me significa una orden por su misma desnudez, por su indigencia. Su presencia es una intimación a responder».<sup>12</sup> Nos movemos los unos a los otros y en esa paciente liturgia, vamos hacia lo absolutamente Otro, en un camino sin retorno. En el seno del espacio intersubjetivo, intercorporal, como diría Merleau-Ponty, aparece una apertura hacia la Alteridad.

<sup>12</sup> Levinas E. *La huella del otro*, p. 62.

«Solo si la escucha oye el latido de la diferencia, es aún posible la experiencia», me trae de nuevo la memoria las palabras de Esquirol. La experiencia de escuchar a esos coreógrafos invisibles que dejan su impronta frágil aunque persistente en mí.

Ahora voy a «entrenar». Otra paciente liturgia. Pienso en la palabra «entrenamiento» que se ha ido quedando en nuestro vocabulario de bailarines y que cada vez me parece más desacertada. ¿Qué me interesa investigar como bailarina? Levanto la persiana del estudio. Un espacio diáfano con el suelo de madera. No hay espejos. Gran revolución en la concepción del cuerpo no como imagen (casi siempre esclavizada por ideales), tampoco como ejecutor de movimientos codificados, con afán de no ser menos que el lenguaje, sino como lugar de cruce de experiencias. Como lo que nos interesa es la experiencia, buscamos otro tipo de mirada. Mirada periférica, mirada que compone las cosas con su movimiento. Buscamos no mirar a veces, para escuchar, oler, tocar, degustar. Miramos con la piel. Con los oídos. Tocamos con los ojos.

Entro en la sala y me propongo cosas imposibles. Y así voy escuchando el viaje de mi atención. El viaje de mi pensar que se entrelaza con el sentir. A veces trabajo sola, otras acompañada... pero este momento es un momento esencialmente solitario. Solitud, más que soledad, como distingue Hannah Arendt. En esa solitud me acompaño a mí misma. Reflexión, reflexividad, a través de las formas que adopta el cuerpo, los gestos, el movimiento, las texturas. Situaciones en las que hago inmersión para encontrar modos de aprender.

Lisa Nelson, bailarina y coreógrafa americana y una de mis maestras, dice en una entrevista: «Hay otra capacidad que es muy importante para el aprendizaje: la inhibición. Hay muchísimas más cosas que decido no hacer, de las que decido hacer con mi cuerpo, porque hay tanto en cada momento de un gesto de mi cuerpo, que la acción de inhibir genera un eco, que aparece como movimiento».<sup>13</sup> Pienso mucho en esta relación con el hacer, con la acción. Desde el punto de vista de Lisa Nelson, en el contexto de una cultura occidental, ella habla de inhibición de la acción como lugar para la escucha.

<sup>13</sup> Benoit-Nader A. *On the edge/createurs de l'imprevu*, p. 79.

Recuerda al médico que encuentra Paul Valéry en *La idea fija*: junto al mar, con una tela en blanco y una caña de pescar, el doctor dice padecer el mal de su tiempo, que es el mal de la actividad:

¡Sí señor! —explica— [...] No puedo, no sé estar sin hacer nada... Pasar dos minutos sin ideas, sin palabras, sin actos útiles... Así que llevo a un rincón desierto estos accesorios, símbolos evidentes de la vacación del espíritu. Ellos imponen la inmovilidad, prescriben pausas de larga y ninguna duración. [...] Miro de vez en cuando mi cesto vacío y mi tela completamente desnuda, y exhorto a mi cerebro a que lo imite...<sup>14</sup>

Otra maestra mía, la japonesa Hisako Horikawa, llega a la misma conclusión por otro camino: no se trata de hacer sino de existir. En mi danza siento la influencia de ambas. Hisako trata de abandonar un tipo de pensamiento discursivo para dejar que el cuerpo exista y piense de otros modos y lo hace a través de un trabajo con el límite del cuerpo: el límite del agotamiento, de la conciencia, de la percepción. El cuerpo ya no es el centro de un sujeto sino más bien un territorio de tensiones, de impulsos vitales, una forma cambiante de existencia. Ya no es centro de una acción que modifica el paisaje. Es paisaje cambiante sin centro. Lisa Nelson desde su trabajo con la percepción, piensa más bien desde una conciencia que puede y quiere. Una conciencia que hace o no hace, que toma decisiones. Sin embargo, Lisa Nelson, que también entiende esta conciencia como una conciencia perceptiva, una conciencia enactiva y el yo, como un sujeto encarnado, centro de determinaciones y significaciones —y precisamente por eso—, privilegia el no-hacer para dar cabida a la escucha y a la atención. Escucha del eco que deja en su cuerpo el propio gesto y el gesto del otro.

Y ¿cómo se manifiesta este cuerpo experiencia en la relación mirar/ser mirado, propia de una sociedad espectacular? ¿Cómo se muestra en escena? ¿Cuáles son las reflexiones que aparecen alrededor del cuerpo en el territorio escénico?

Estas cuestiones surgen una y otra vez durante el día, como ideas fijas. Me gusta pensar en dos creadores que se hacen preguntas similares y que suelen

<sup>14</sup> Valéry P. *La idea fija*, p. 22.

hablar desde lugares excéntricos. Pienso en Raymund Hogue, en primer lugar. Coreógrafo alemán que fuera dramaturgo de Pina Bausch en sus inicios, y que debido a una enfermedad en su primera infancia, creció con una enorme deformación de la columna vertebral. Con casi setenta años, lo volví a ver bailar este verano en Viena. Sus piezas, de una sobriedad extrema, son como concatenaciones de rituales repetitivos. A través de estos rituales asistimos a la aparición de una poética del cuerpo y del gesto en que la acción precisa y reiterada de una liturgia, con su contenido rítmico, revela una dimensión de la temporalidad extraña, en la que presente, pasado y futuro se confunden. Su cuerpo muestra su indignancia, su fragilidad, una desnudez brutal, porque en Raymund Hogue, su herida, nos confronta sin mediaciones con nuestra propia herida haciendo aflorar al mismo tiempo nuestro miedo a la diferencia y a la muerte.

Pienso en Steve Paxton, que ahora tiene setenta años también. Consigue como pocos que el escenario no sea un espacio de exhibición, sino un lugar en el que la relación mirar/ser mirada sea un descubrimiento. La danza de Paxton te invita a hacer preguntas, a observar sensaciones, inquietudes, deseos. Te hace partícipe de una búsqueda.

\* \* \*

Otra vez es temprano por la mañana, aún es de noche. Intento encontrar un modo de poner fin a este texto. Me temo que ha planteado más preguntas que encontrado respuestas. Recojo las cuestiones con las que he ido hilando esta narración:

¿Dónde está el *golpe de estado* del acto libre que redime la voluntad cuando la herida es profunda y se extiende más allá del sujeto, manifestándose en el espacio intersubjetivo? ¿cómo se transforma un gesto? ¿qué transforma un gesto? El gesto expresivo, tanto lingüístico como corporal, ¿puede curar? ¿qué relación guardan bailar y pensar? ¿y la quietud con el pensamiento? ¿y el movimiento con el pensar? ¿qué me interesa investigar como bailarina? ¿cómo se manifiesta este cuerpo en la experiencia con la relación mirar/ser mirado, propia de una sociedad espectacular? ¿cómo se muestra en la escena?

¿cuáles son las reflexiones que aparecen alrededor del cuerpo en el territorio escénico?

Leyéndolas todas seguidas me doy cuenta de que esta relación paradójica de ser/tener un cuerpo que señalaba Gabriel Marcel, agita una búsqueda en mí. Y que esa búsqueda es una expresión a menudo movida por una ensoñación, por un deseo. Wilson con su gesto escrito, Núria en la búsqueda de su cuerpo de patinadora, Javi siendo figura de arcilla, el pequeño Amir con su baile volátil, Raymund Hogue en sus pacientes rituales, Steve Paxton y Lisa Nelson en su búsqueda perceptiva, Hisako Horikawa en su continuo transformarse, mis hijos jugando, mi madre poniendo sus manos en mi cuerpo, yo improvisando un lugar, un nuevo lugar, ¿no buscamos al otro incesantemente? ¿no nos sentimos acompañados y tocados y movidos por los demás? Y sin embargo, ¿no intuimos también que ese ser tocado es ya un rastro del otro que pasa como viento y aún así, una huella indeleble que me transforma?

La imagen poética que creamos, como dice Gaston Bachelard, «da testimonio de un alma que descubre su mundo, el mundo en el que desea vivir, el mundo en el que merece vivir».<sup>15</sup>

## Referencias bibliográficas

- AAVV, *On the edge/createurs de l'imprevu*, editado por Agnes Benoit-Nader. Bruselas: Contredanse; 1997.
- Arendt H. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós Ibérica; 2002.
- Bachelard G. *La ensoñación poética*. Madrid: Editora Nacional; 2002.
- Benjamin W. *Denkbilder*. Buenos Aires: El cuenco de plata; 2011.
- Esquirol JM. *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa; 2006.
- Gil J. *Metamorfoses du corpo*. Lisboa: Relógio d'Água; 1997.
- Levinas E. *La huella del otro*. México D.F.: Taurus; 1998.

<sup>15</sup> Bachelard G. *La ensoñación poética*, p. 32.

- Merleau-Ponty M. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión; 2010.
- Merleau-Ponty M. *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Península; 1994.
- Merleau-Ponty M. *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus; 1971.
- Merleau-Ponty M. *Signos*. Barcelona: Seix Barral; 1964.
- Pallasmaa J. *Los ojos de la piel*. Barcelona: Gustavo Gili; 2006.
- Valéry P. *La idea fija*. Madrid: Visor; 1988.

**El cuerpo desde  
la perspectiva del  
psicoanálisis: cuerpo  
sexuado y mortal**

**Araceli Teixidó**

*Psicoanalista. Psicóloga clínica en las Unidades  
Sociosanitarias del Hospital Sant Jaume (Calella)*

Me han propuesto hablar del cuerpo desde la perspectiva del psicoanálisis y, por tanto, del cuerpo sexuado y mortal.<sup>1</sup> Es el cuerpo que siente placer o sufre, pero también el cuerpo que goza, es decir, abocado a satisfacciones que le son extrañas. Es el cuerpo que molesta, el cuerpo que se desborda pero también el que se encuentra en falta. Es el cuerpo vivo atravesado por palabras y las significaciones que estas palabras arrastran. Es el cuerpo que decimos que habla porque emito sonidos y gestos que dotamos de significación. Pero también habla porque sí, sin intención dirigida a otro, gozando del sonido que emite. Es el cuerpo que busca el encuentro con otros cuerpos. Cuerpo que ofusca a la razón.

Un cuerpo que, al fracasar, hace de límite al deseo y, al mismo tiempo, es la única posibilidad para el deseo.

### El cuerpo que habla no tiene programación vital: el pecado original

El cuerpo que habla es el de un ser que, por el lenguaje y contrariamente a los otros seres de la naturaleza, no tiene una programación vital. Nacer, crecer, alimentarse, reproducirse y morir, como se dice que les corresponde, no son funciones programadas instintivamente para el hombre sino que están ligadas al deseo. Crecer tiene que ver con cierta maduración personal que es cultural, alimentarse es una función ligada a la estima, la reproducción se puede regular con la anticoncepción y está sometida a los avatares de la sexualidad humana que siempre es singular, morir está rodeado de rituales y, si bien la muerte se ha tecnificado en los hospitales y se posee un dominio farmacológico importante, continúa siendo un misterio inabarcable cuando los que mueren son los más próximos a nosotros o cuando se trata de la propia muerte.

<sup>1</sup> El presente trabajo se basa en una parte de mi tesis doctoral en Filosofía «Una crítica del principi d'autonomia des de la perspectiva de la psicoanàlisi. El cas de la violència contra els professionals assistencials» que defendí en septiembre del año 2017 en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Lo que considera y muestra el psicoanálisis es que todo esto depende de un solo hecho, el hecho de que este cuerpo habla. La palabra produce una escisión en el cuerpo humano, lo separa de la naturaleza de tal modo que sigue sintiendo su empuje, pero sin una dirección determinada. El cuerpo del hombre percibe el empuje natural, la *pulsión* (Freud, 1984), pero este empuje no le orienta.

El pecado original, el que arrancó al hombre del paraíso natural y marcó su cuerpo fue la palabra, no una palabra concreta, sino el hecho de entrar en el mundo del lenguaje. Es por el acceso a la palabra que el hombre quedó separado del resto de animales y para siempre condenado. La pérdida de naturaleza que introduce en el hombre el hecho del lenguaje le aboca al libre albedrío, pero no se trata de una apuesta romántica sino de una condena: estamos condenados a escoger nuestras respuestas, nuestro modo de hacer. Estamos condenados a apañarnos con el sexo y con la muerte, con nuestro cuerpo. Debemos elegir. La elección no siempre es informada ni consciente.

El lenguaje introduce una razón de otro orden que la instintiva, pero el cuerpo no deja de insistir y pedir una satisfacción que la pérdida del instinto le dificulta. El hombre depende del lenguaje para saber qué quiere y qué debe hacer y eso le obliga a relacionarse con los otros hombres.

El hombre deja de estar sometido a la regulación natural y queda sin brújula que le oriente. No tiene guía para nacer, ni para comer, ni para emparejarse, ni para reproducirse, ni tan solo sabe morir naturalmente. Incluso cuando dispone de tantos conocimientos como da la ciencia, cuando los jóvenes reciben educación sexual en el instituto y cuando en los hospitales se imparten cursos sobre el duelo —con tanto saber que se posee— el sexo y la muerte llegan a cada uno inesperadamente y de mala manera: demasiado tarde, demasiado pronto, con dolor, sin poder decir lo que se quería, habiendo hablado de más, habiendo sido, o no, escuchado...

Y, además, ninguna palabra identifica de una vez y definitivamente al cuerpo que habla y la finitud queda incluida en cada acto.

No obstante, hay algo en el modo de hacer de cada hombre que hace suponer una ley. Ley que está escrita en su gesto y atisbada en las repeticiones que se producen en su vida. Ley absurda que le hace repetir lo que no quiere: de

## El cuerpo desde la perspectiva del psicoanálisis: cuerpo sexuado y mortal

nuevo fracasar en la misma empresa, de nuevo enamorarse del hombre equivocado, de nuevo aquella impresión delante de los otros o de algunas personas concretas... La ley de un deseo único.

No hay ley natural, no hay palabra definitiva. Hay una ley singular.

En este texto, para referirme al cuerpo como lo concibe el psicoanálisis, lo iré comparando con el cuerpo desde una perspectiva médica porque el cuerpo del psicoanálisis es el cuerpo que pone obstáculos a los tratamientos médicos, de hecho nació en el seno de la medicina con el estudio de las enfermas histéricas en el siglo XIX.

Tomemos en primer lugar a las enfermas que molestaban en el siglo XIX y las respuestas que se les dieron porque fue en ese momento cuando surgió el cuerpo como lo entiende el psicoanálisis. Después continuaré con los pacientes que desbaratan la consulta hoy, para acabar con un ejemplo literario alrededor de lo que es el cuerpo del inconsciente.

## El cuerpo del psicoanálisis es el cuerpo que pone obstáculos a los tratamientos médicos

El psicoanálisis nace a partir de la práctica de la medicina, Freud era neurólogo y sus estudios sobre la histeria partieron de su investigación en la cátedra de Neurología con Charcot en París. Los médicos de aquella época estaban muy interesados en el estudio de unas enfermas, las histéricas, que presentaban enfermedades que no se avenían a los trazados de la anatomía ni de ningún estudio médico. Enfermas muy sensibles a la sugestión de los otros, se observaba que su mal podía seguir el trazado de la mirada del médico: si él se detenía en un lugar del cuerpo en su exploración, ese trozo podía devenir privilegiado en la enfermedad. El cuerpo de la histérica es sensible a la mirada y las palabras del Otro.

Así que, además de estudiar los aspectos biológicos del cuerpo y la enfermedad, estudiaban sobre la influencia del médico en el paciente porque se daban cuenta de que era esencial y querían valorar como hacerla servir dado que

existía. De eso trataban principalmente los estudios que los neurólogos realizaban durante el siglo XIX en París.

No hay una sola manera de entender el cuerpo, como se muestra en este cuaderno, pero quisiera añadir que la concepción de cuerpo que orienta a cada uno, determina la manera de acercarse a él, condiciona el tipo de respuestas y soluciones que se proponen a los problemas que aparecen. En el caso de las disciplinas que tratan el malestar, esta consideración es esencial, porque de lo que se determine dependerán la clínica y la ética practicadas.

En la histeria, la enfermedad conversiva se manifiesta por una sintomatología que se corresponde a la de enfermedades neurológicas pero sin que se halle causalidad neurológica y estas enfermedades ceden con tratamientos por la palabra. Tratamientos por la palabra que pueden ser de distintos tipos; distinguiremos dos, siguiendo a dos autores escogidos, uno para la medicina, otro para el psicoanálisis: la persuasión, que se basa en el uso de la sugestión y el psicoanálisis que evita la sugestión.

Dos compañeros de clase en la cátedra de Neurología de Charcot (Álvarez y otros, 2004: 88) en la Salpêtrière, realizaron estudios muy distintos sobre la histeria: Babinski y Freud (Roudinesco, 1988). Veremos que cada manera de explicar la histeria supone una concepción distinta de cuerpo: el cuerpo descrito por Freud es un cuerpo atravesado por la palabra y en cambio el cuerpo descrito por Babinski es un cuerpo máquina, un organismo. En segundo lugar, cada concepción de cuerpo implica un tratamiento distinto y, sobre todo, una ética distinta. Los dos curaban, esto no lo discutiré. Pero ¿bajo qué supuesto y a qué precio?

La palabra clave que ilumina la distinción entre los dos conceptos es *sugestión*. Hay palabras que tienen efectos en el cuerpo. Se había visto que la sugestión del médico era importante, ¿en qué sentido lo era y de qué modo se tenía que utilizar?

## Babinski

Babinski trabajaba con enfermos histéricos, soldados que desde el frente volvían heridos, pero que no conseguían reincorporarse a la lucha por tras-

tornos de tipo conversivo. Su trabajo era descubrir de qué se trataba, si era una simulación para evitar volver al frente o si era una «verdadera» enfermedad.

A partir de su trabajo en ese ámbito, desarrolló una teoría de la histeria atractiva por su simplicidad, pero pobre por lo que se refiere a su capacidad explicativa.

Redujo la histeria a dos rasgos:

1. Sus síntomas se podían reproducir por sugestión o hipnosis.
2. Los síntomas desaparecen por la sola influencia de la persuasión.

Para él la única causa de la histeria es la sugestión propia o ajena. A partir de un accidente o enfermedad, el convencimiento inconsciente de poder contraer una enfermedad invalidante provoca que esta aparezca. ¿Por qué motivo? A falta de una teoría del deseo, Babinski solo podía encontrar lo que buscaba: para obtener un beneficio. En los casos que él estudiaba se trataría de poder dejar el campo de batalla. Vendría a ser una especie de acto voluntario semiinconsciente. No decía que fuese una simulación, pero su teoría en manos menos cuidadosas se ha convertido en la identidad entre la conversión histérica y la simulación por rentismo.

¿Cómo se curaba? Por contrasugestión. Por ejemplo, castigando el comportamiento indeseable. Es un tipo de persuasión.

Entre los relatos de caso, en el texto de referencia, he encontrado uno sorprendente y que es particularmente ilustrador del uso de la contrasugestión: en 1916, un barco de pasajeros requisado por el gobierno para el transporte de tropas durante la Primera Guerra Mundial, naufragó. En él viajaba Clunet, oficial del ejército y médico. El suceso le permitió realizar un estudio sobre las manifestaciones histéricas de los soldados. El relato detallado de Clunet (Babinski y Froment, 1918: 34-37) es aterrador. Ahora solamente destacaré que las reacciones histéricas de los soldados fueron acotadas a latigazos. El autor se congratulaba de que nadie recayese en las semanas sucesivas.

Babinski prefería métodos no tan agresivos: usaba como método de contrasugestión la palabra: se trataba de mostrar al paciente que estaba equivocado

y persuadirle de la buena manera de hacer. Consideraba que la palabra del paciente no podía añadir nada al conocimiento científico de la enfermedad y se dedicó a realizar grandes estudios prospectivos: accidentes de tren, catástrofes, reconocimiento de hijos muertos... En todas aquellas circunstancias, que se consideran objetivamente traumáticas, no encontró ni un caso de histeria en esas situaciones.

Buscaba explicaciones de carácter universal. Pero precisamente, es contra el universal que se rebela la histeria: la catástrofe del histérico, su trauma es siempre de carácter íntimo y subjetivo.

La sugestión del médico según Babinski se debe utilizar para que el médico consiga sus objetivos.

La mejor crítica se la hizo Janet, otro neurólogo de la cátedra: si el enfermo se puede sugestionar es que, de hecho, no está curado.

Veamos lo que decía Freud.

## Freud

Para Freud, la histeria era causada por el desvío al cuerpo de una excitación psíquica no descargada. Según se deduce de sus estudios, la histeria es producto de la relación entre el cuerpo y el lenguaje.

La vida en sociedad exige reprimir la satisfacción pulsional, pero el cuerpo reclama una satisfacción y lo que hace el histérico es reprimir la representación de este reclamo. La representación reprimida desaparece de la conciencia y el afecto se apareja a otra representación anodina a través de la que sigue reclamando satisfacción. Satisfacción que parece absurda porque va aparejada a una representación que no le corresponde, es un síntoma. El sujeto se ve libre del conflicto moral que provocó la represión pero ahora se encuentra impedido para la vida.

Lo que hallaba es que la excitación psíquica no descargada se convierte en un fenómeno corporal. Para aliviar un malestar corporal hay muchos métodos: gritar, llorar, pegar, caminar, son algunos de los utilizados espontáneamente

por muchos hombres y mujeres, pero habría uno muy distinto porque además curaría el origen de la represión: hablar con el médico que permitía a la enferma, no solo descargar la excitación sino conocer su causa y poder hacer algo distinto con ello.

Hay experiencias que superan la capacidad de los sujetos de hacerse cargo de ellas, las llamamos traumas. Pero sobre todo, hay procesos psíquicos, representaciones mentales, que son inhibidos por el propio sujeto porque son muy penosos para la imagen de sí o para su sentimiento moral. No son grandes catástrofes normalmente, sino pequeños encuentros: una palabra, un acercamiento, una intención captada, un sentimiento inapropiado. Son cuestiones que crean un enigma, normalmente acerca del propio yo. En aquella época los enigmas más importantes eran sobre la sexualidad, quien percibía tensiones libidinales no aptas para la moral de la época, las reprimía. Por eso se asocia psicoanálisis a sexualidad, porque se trata en primer lugar de la histeria pero también porque, finalmente —y a pesar de la liberación sexual de nuestra época— la sexualidad sigue convocando la pregunta ¿qué soy para el otro? que en definitiva es la pregunta de la histérica.

No se trataba de hacer servir la sugestión para ejercer el dominio sobre la paciente de acuerdo con los esquemas del médico sino de conocer qué sugestión estaba funcionando y por qué. La sugestión del médico solamente se utilizaba para encontrar los caminos interiores de la paciente y permitirle una elección.

El caso de Elisabeth von R. es paradigmático. Elisabeth había contraído una parálisis en las piernas después de un cúmulo de circunstancias adversas en su vida: había estado cuidando al padre enfermo hasta su muerte, las enfermedades de la madre le habían obligado a cuidarla, algunas peleas familiares habían minado su ánimo y finalmente, la muerte de su hermana cuando estaba embarazada, marcó el inicio de la parálisis. La suma de estas ocasiones podía parecer la causante de la sobrecarga que la chica sufría y ser el origen del trastorno histérico. La conversación así parecía indicarlo. Pero Freud no encontraba la relación. Estos datos podían despertar la compasión y simpatía del médico, el convencimiento de que se trataba de una histérica, pero ningún esclarecimiento científico. Igualmente, nada en esta conversación contribuía a la curación.

El tratamiento prosiguió después de un primer recorrido histórico, pero el relato cambió de nivel, empezaron a aparecer las renunciaciones que la paciente había debido hacer por razón de las dificultades familiares, renunciaciones de carácter amoroso. Todavía no encontraban motivos de contracción de la histeria conversiva. Pero lo que poco a poco se iba desvelando era el amor que se había ido despertando hacia su cuñado —marido de la hermana que había muerto— y especialmente la contigüidad de dos hechos: la muerte de la hermana y el pensamiento fugaz «ahora me podré casar con él». El dolor moral de tal sentimiento fue intolerable y el dilema inconsciente entre el *círculo de sus representaciones eróticas y las representaciones morales* (Breuer y Freud, 1993: 178) aceptadas en su vida, se resolvió con la represión del pensamiento de contenido amoroso. Al mismo tiempo, el afecto aparejado quedaba libre y se derivaba al cuerpo. El solo recuerdo del pensamiento reprimido lo liberó del dolor. Este hallazgo fue el inicio de la curación definitiva de la paciente que volvió a caminar.

Dar la palabra al paciente abre el campo de su libertad.

A la pregunta sobre cómo manejar la influencia del médico, Babinski respondió que se trataba de orientar bien al paciente. Freud respondió que se trataba de que el paciente reconociese qué le orientaba inconscientemente y decidir con más libertad.

Babinski fijó un cuerpo máquina, un cuerpo que funciona obedeciendo leyes naturales, que no depende de la palabra pero en el que la palabra influye.

El cuerpo resultante en los *Estudios* de Freud es un cuerpo atravesado por la palabra. Un cuerpo en el que todo aquello relacionado con la experiencia que las palabras no atinan a decir, pero que constituye una pregunta para el sujeto, se deposita en el cuerpo como un fragmento<sup>2</sup> pendiente de ser resuelto. Un cuerpo en el que aquello que las palabras no dicen es mostrado. Estos fragmentos, signos del empuje interior, la pulsión, introducen un elemento de sinrazón, y conducen al cuerpo, al sujeto, a un modo de hacer que no se aviene con la racionalidad. Su reconocimiento no es directo, precisa de la interpretación. Fue la conversación con el neurólogo la que introdujo la posi-

<sup>2</sup> El *Seminario 11* y el *Seminario 23* de Lacan avanzaron sobre estas cuestiones.

bilidad de leer e interpretar la experiencia. La conversación se hizo imprescindible, había nacido el psicoanálisis.

El psicoanálisis se ha desarrollado en el supuesto de que el sujeto se puede hacer responsable de su desorden pulsional, del desorden de su cuerpo, que, bajo transferencia, puede encontrar las claves que le ayuden a comprender su lógica para poder apañarse un poco mejor con él.

Que el médico se sitúe en posición de control sobre el sufrimiento o que ceda el control al enfermo definirán dos maneras de considerar los límites del saber médico a que confronta la histeria, definirán dos éticas.

## **De la histeria a la ética: cómo leer el cuerpo en medicina**

Entonces, he tomado a la histeria como piedra de toque para explicar la relación entre el cuerpo y las palabras ¿Se puede hacer una transposición del cuerpo estudiado a partir de un diagnóstico psicopatológico hasta el cuerpo del que trata la medicina? Con Lacan, más allá de la psicopatología que puede manifestarse en ella, la histeria pasó a ser considerada una manera de estar en el mundo.

A continuación trataré brevemente lo que me parece que es la diferencia esencial entre el médico y la histérica en la manera de captar la enfermedad. Diferencia que podremos extender a la distinta manera de entender la enfermedad que tienen el médico y el enfermo. El médico se sustrae él mismo para organizar los problemas que se le plantean: es la condición que impone el conocimiento científico. En cambio, la histérica no concibe la solución de un asunto sin estar incluida en él. Para ella, el problema principal es su inclusión en el mundo y eso solo se puede analizar a partir del vínculo. Intentar resolver esta cuestión desde una perspectiva científica, universalizante, no hace más que empeorar la situación porque promueve una mayor desagregación.

El que consulta a un médico no lo hace movido por un interés científico o técnico, consulta por propio interés. El paciente se encuentra incluido en el

problema que propone al médico. Enfermar supone la experiencia de un cuerpo que fracasa, puede provocar desde malestar hasta dolor, a menudo implica el horizonte de la muerte, puede suponer cambios sustanciales en la manera de vivir. Enfermar supone una ruptura en la continuidad de la existencia y, como todas las rupturas, convoca la necesidad del enfermo de comprender.

El médico científico se ha especializado en el sentido de la enfermedad prescindiendo de los aspectos personales del enfermar. El médico analiza las señales de la enfermedad y las hace encajar en las categorías universales a partir de las que sitúa su conocimiento y su posición. Pero los enfermos que le consultan por la enfermedad no siempre se conforman con la interpretación del sentido científico de lo que les pasa. Cuando hay problemas en la relación entre el médico y el enfermo, podemos pensar que el enfermo está haciendo una llamada a poder dar sentido a todo aquello que la enfermedad impone en su experiencia del cuerpo y en sus expectativas de la vida. Hasta tal punto le interesan estos aspectos que a veces le interesan más que la misma curación. Es decir, que el paciente pide cosas diversas al médico, una de las cuales puede ser la «curación». Pero a veces ni tan solo pide ser curado (Lacan, *Psicoanálisis y medicina* [1966] s.f.: 91).

Pero la medicina se ha especializado en un solo aspecto de lo que se pide al médico: la curación y, aún menos, la curación de los aspectos orgánicos de la enfermedad. Por eso cuando el enfermo va a pedirle algo, el médico responde invariablemente desde la perspectiva de aquel a quien se le ha pedido curar los órganos. Igualmente la ética en medicina se preocupa por la ética de la curación desde una perspectiva científica. Preocuparse de la curación desde una perspectiva científica implica acudir a un universal que pueda dar razón del conflicto particular y resolverlo. En esta manera de hacer, se da un ideal de control del *yo* y de los pensamientos. Entonces la ética no se refiere a la capacidad de escoger de los sujetos atendidos sino a la capacidad de responder de manera «adaptada» a los problemas que plantea el mundo. La ética se convierte en una facultad de buena adaptación social (Léguil, *L'éthique en pratique: que faire de notre psychisme?*, 2008: 100).

Preocuparse por el enfermo desde el psicoanálisis implica olvidar el universal y dar paso a la particularidad. La particularidad del enfermo no se encuentra

en la curación, se encuentra en la singular manera de enfermar. Podríamos decir que hay una ética del enfermar. Captar su lógica, única en cada caso, es lo que orienta el camino de la curación.

Podemos apreciarlo desde la perspectiva de los dos médicos estudiados: con su exploración, Babinski procuró un discernimiento que se consideró objetivo. El profesional podía distanciarse del objeto de estudio para tomarlo como un todo a explicar. Encontró regularidades y leyes que explicaban su funcionamiento y dio algunas claves para enderezar su disfunción. Así consolidó una ética de la mirada en la que es el médico como autor quien decide.

Por otro lado, Freud abrió el campo a una ética de la escucha en la que el médico como artista, o tal vez como una comadrona, contribuye a dar forma a lo que surge del sufrimiento del paciente. Su exploración procura un discernimiento que no es objetivo pero que debe ser independiente de la subjetividad del médico. El médico intenta encontrar las claves de la comprensión y ofrecerlas a aquel que escucha para que este pueda conocerse mejor y comprender la razón en su sinrazón, la lógica oculta de su enfermar o de su modo de enfermar.

El sufrimiento es fruto de conflictos del sujeto que abren la dimensión de su anhelo de vivir de otro modo. La terapéutica consistirá en contribuir a dar una mejor expresión al malestar por vía de la palabra. Por esta vía, el paciente se compromete éticamente en asumir que lo que le ocurre no es fruto de una casualidad que solo sufre sino que tiene que ver con una relación particular con el malestar.

La histeria abre un campo en el que vemos que cuerpo, experiencia y palabra están tramados y que, en el límite son indisociables. A partir del conocimiento de la histeria y de sus consecuencias clínicas, se abre un campo de cuestiones que hacen problemática la relación del ser hablante con su sufrimiento, con su cuerpo: no se puede establecer una causalidad objetiva, se trata de una lógica de otro orden. El paciente manifiesta querer curarse pero no toma la medicación, el paciente tiene un dolor que no corresponde a las leyes anatómicas o una hemiplejía sin lesión... Son problemas que interrogan la función del médico: ¿qué debe hacer el médico cuando el enfermo rechaza el tratamiento propuesto? ¿qué debe hacer cuando parece que el enfermo simula?

Además, el rechazo del tratamiento normalmente es implícito: el enfermo no dice que no seguirá las indicaciones, no las discute sino que simplemente, por ejemplo, no sigue las indicaciones de la dieta y engorda más allá de lo saludable o sigue fumando a pesar de sufrir dificultades respiratorias o de circulación severas. Y sin embargo, sorprendentemente, vuelve al médico. ¿Por qué?

Hay dolores que resisten más allá de lo razonable, hay daños que no se avienen a la anatomía. ¿Qué puede hacer entonces el médico?

En medicina se ha considerado que el paciente hace esto por tres motivos básicos: porque está confundido y se equivoca, porque está enfermo o porque quiere. En ese último caso se le considera *culpable* por el modo de satisfacción excesivo que practica. La respuesta más común es atribuir error o enfermedad al sujeto que no da la respuesta «normal» y entonces se le envía a otro profesional, normalmente el psicólogo o el psiquiatra. La otra respuesta, que se vislumbra en la deriva neoliberal que toma la medicina es la de considerar al paciente culpable y, en consecuencia, excluirle de todo tratamiento o hacérselo pagar. Convendría abrir las preguntas que inviten al sujeto a hacerse responsable, pero convendría también abrir la investigación acerca de la medida de la responsabilidad atribuible a cada individuo puesto que en la vida hay muchos factores que no están bajo el dominio de los sujetos y también existe el azar. Dos personas que fuman pueden tener una salud muy distinta, ¿por qué habría que penalizar al que enferma? Y el que fuma ¿puede dejar de fumar con solo proponérselo? ¿Depende de su sola voluntad o hay otros factores en juego? (Puyol, 1999: 151 y ss.) (Freud, Más allá del principio del placer [1920g] 1984).

## **¿Qué orienta al humano?**

He dicho que la ley natural no orienta al hombre, que no puede contar con el instinto para orientarse. Pero entonces ¿qué le orienta? Se han dado distintas respuestas a eso, una muy apreciada es la de Kant.

Kant introdujo una distinción esencial que es la de la autonomía de la razón en el hombre y, específicamente, por lo que se refiere a la ley moral (Lluís i

Font, 2016: 80). Él señaló la independencia del pensamiento humano del instinto animal y concluyó que la razón era el orientador del ser que habla. En el ámbito moral esta orientación lo era hacia el deber: quien actúa según los dictados de su razón autónoma, elegirá la vía del deber en su conducta moral. Para él, la libertad humana se resuelve en su buen uso.

Los abusos cometidos en la investigación médica en el siglo XX muestran que no siempre a la libertad se le responde con el buen uso de la razón. La bioética es el esfuerzo de hacer valer la razón en las decisiones médicas y especialmente por lo que se refiere al paciente: la bioética liberó al paciente del mal descubierto otorgándole su autonomía, liberándole de estar sometido al dictado del médico. El paciente en el uso de su razón autónoma, tiene derecho a escoger, aceptar o rechazar los tratamientos que se le ofrecen. Se espera en consecuencia que el paciente haga valer la razón, pero por lo que se refiere a esta esperanza, a menudo se ve reducida porque los pacientes no siempre son razonables.

En el año 2003, el premio Nobel de medicina Rolf Zinkernagel afirmó que «el mayor problema sanitario es la estupidez humana» (de Benito, 2003). Otros intelectuales de altura se refieren a la *estupidez* humana sin tapujos: John Stuart Mill o el mismo Einstein del que conocemos la frase: «hay dos cosas infinitas: el universo y la estupidez humana; y sobre el universo no estoy demasiado seguro». Victòria Camps habla de *libertinaje* refiriéndose al mismo problema (Camps, s.f.). Con ello nombran el hecho de que cuando el paciente —cuando el hombre— puede hacer uso de su libertad, no siempre es la razón la que impera. Ni el médico ni el paciente hacen siempre aquello que consideraríamos universalmente bueno y razonable. El hombre puede reconocer lo que es razonable y conveniente, pero eso no implica que lo haga. Más bien se inclina por la sinrazón.

Si se organiza el campo a partir del dominio de la razón autónoma se acaba por dividir a la población entre los que actúan bien y los que no. Al convertir determinados comportamientos en censurables moralmente, se les sustrae toda dignidad en la consulta y se los aparta: son comportamientos *estúpidos*, insensatos, irracionales, y por lo tanto, deben ser descontados, no cuentan. De manera consciente o inconsciente, al profesional se le hace incomprensi-

ble que el paciente atente contra el buen funcionamiento de la propia vida y el funcionamiento de la consulta. En este punto, el médico pierde toda objetividad y surge su rechazo más íntimo. No es un problema objetivo, afecta a todos los implicados.

Lo que intenta nombrar esta palabra se refiere a la dificultad profunda que los humanos tenemos para deshacernos de satisfacciones con las que no siempre estamos de acuerdo.

Freud lo explicaba con la siguiente historia: alguien que había dado dinero a un pobre, se lo había encontrado en el restaurante a continuación, comiendo salmón con mayonesa. Le increpó diciéndole que no podía gastarse en eso el dinero. El pobre le respondió: «cuando no tengo dinero no me puedo dar el gusto de comer salmón con mayonesa y cuando tengo, tampoco. Entonces, ¿cuándo podré comer salmón con mayonesa?».

Hay satisfacciones que escapan a la lógica común y la vida está tramada con ellas. La vida está hecha de poder gozar del salmón con mayonesa aunque no se tenga dinero o esté prohibido. El problema es si de tanto comer salmón con mayonesa no se sale de la pobreza, si es eso lo que se desea, o que se coma hasta llegar al empacho.

El psicoanálisis se ha ocupado mucho de esta cuestión porque, a menudo, estos fenómenos pueden acabar impidiendo el funcionamiento de aquello necesario para hacer la vida deseable. Hay una cantidad de más que excede la línea del placer para entrar a ser una satisfacción de otro orden: es lo que configura aquello que crea dificultades en las consultas médicas.

El psicoanálisis dio otro nombre a este exceso: *pulsión de muerte* según Freud, *goce* según Lacan. Se trata de una lógica que contraría a la razón a pesar de tener el mismo fundamento humano. El hombre se orienta por su *goce* antes que por su razón, porque el goce lo vincula con el misterio de su cuerpo con la experiencia de estar enfermo, de estar enamorado, de tener una pesadilla, de estar vivo.

El goce da razón de lo que él siente y solamente él —bueno y malo—; la razón habla de lo que sirve para todos.

Pero además el goce no se domina nunca del todo, se puede conocer, uno se puede arreglar un poco mejor con su goce, pero no lo domina. El goce va con la vida y, por tanto, siempre está en funcionamiento. Por eso se apropia de lo que encuentra para existir y así, por ejemplo, *razonar* puede acabar siendo un modo de goce. De este modo, *razonar* puede acabar por constituir un mal.

Hablamos de enfermos porque son las personas que encontramos cotidianamente en la asistencia, pero también los enamorados nos muestran claramente que el goce, es decir, el cuerpo, enturbia la razón. Para todos ellos es útil hablar con otro, a menudo lo intentan, y en este punto el problema no es que el paciente dependa de aquel al que consulta y pueda influir en él, si no la alienación a que puede someterle la dependencia. Hablamos de los casos más graves porque son los que más nos preocupan y los que más nos enseñan, pero comportamientos *estúpidos*, comportamientos conducidos por la *pulsión de muerte* los hay en todos los niveles y tenemos las consultas llenas de personas que se encuentran impedidas para la vida por dificultades que no tienen que ver con la enfermedad mental. A veces, los más exigentes moralmente son los que más sufren de este tipo de dificultad.

Para resolver los dilemas que estas disyuntivas plantean, desde la bioética se intenta preservar lo humano y vemos, por ejemplo, que delante de la variabilidad de deseos y preferencias humanas algunos, como por ejemplo Tauber, proponen un retorno a la confianza en una autoridad moral que estaría orientada por el consentimiento de la comunidad (Tauber, 2011: 58). Existiría la posibilidad de *consensuar* un *bien común*.

Sabemos que existe una moral que es lógica para cada sociedad y que ayuda a orientarse. En cada época los hombres de cada grupo tienden a los mismos ideales. Pero no podemos dejar de tener en cuenta que la moral común no sirve de nada en el momento de los dilemas y los problemas, porque en esos casos se trata de lo que escapa a la moral común, aquello a lo que la moral común no puede responder, sino no habría dilema. Lo que nos interesa en este trabajo está en los límites y allí lo común no es una orientación.

## **El cuerpo de un deseo inconsciente**

¿Cómo transmitir qué es todo esto de un cuerpo atrapado en satisfacciones que le son ajenas, extrañas? El goce no es algo aceptado por el sujeto sino que lo vive como algo que se le impone. No conozco toxicómanos, ni alcohólicos, ni anoréxicas en tratamiento que digan que lo son por convencimiento, normalmente lo son a su pesar. Igualmente sucede con otros desencuentros que no consideraríamos tan graves pero que perturban al sujeto, como los de personas que nos dicen que encuentran invariablemente el mismo tipo de pareja una y otra vez. Hablamos entonces de un deseo inconsciente, deseo que causa extrañeza, que se experimenta como algo ajeno.

Un ejemplo que me parece esclarecedor es el del personaje de *Grande sertão, veredas* (Guimaraes, 1999), Riobaldo, que narra a un interlocutor en primera persona, el encuentro con una sexualidad que rehúye y nos muestra que la experiencia del cuerpo puede ser vivida fragmentariamente y con extrañeza cuando se hace patente que no responde a una ley, o que, si la hay no se puede descifrar (Teixidó, 2015).

Riobaldo, ilustrado y bandolero,<sup>3</sup> es un hombre que se relaciona solo con mujeres. El relato de los trayectos del bandolero por el desierto está atravesado por el desconcierto y perplejidad que siente cuando se da cuenta de que se siente atraído por un hombre de su grupo, Diadorín, un joven delicado que está con ellos para vengar la muerte de su padre en manos de un bandolero de otro grupo.

El deseo físico y el amor que siente por este hombre le escandalizan. Están en el registro de lo impensable y son rechazados. El encuentro con Diadorín es imposible de acoger en su marco simbólico. Riobaldo se encuentra atraído sin podérselo decir a sí mismo y rechaza el deseo hacia Diadorín, condensando ambas impresiones en un acto psíquico: la repetición, pues percibir y rechazar es un gesto que condena a aquel que lo vive a la tensión de ir hacia aquello que desea evitar. No es voluntario ni consciente, es algo que adviene

<sup>3</sup> Concretamente, un *yagunzo*: un guerrero, mezcla de soldado y bandolero, que recorre en grupo tierras del interior de Brasil al servicio de intereses políticos o individuales de otro.

y asalta al bandolero en este caso y que me permite recordar que esta es la condición humana: correr hacia aquello de lo que quiere huir. Corremos hacia aquello de lo que queremos huir. Así se explica el retorno a las formas más insidiosas que traman nuestras vidas a pesar de la voluntad de no repetir más lo que no deseamos.

Quisiera hacer entender lo que esto significa en la vida de las personas: no se puede pensar porque no se dispone de la categoría simbólica que lo acoja y, sin embargo influye enormemente en la vida orientando sus pasos porque late desde el fondo del cuerpo.

¿Cómo podrá el bandolero hacer frente a lo que le ocurre? ¿Cómo devendrá consciente de sus sentimientos y podrá hablar de ellos? En el momento en que algún elemento de la trama pase a ser pensable. Diez páginas antes del final de la novela, Diadorín muere y Riobaldo podría haberle salvado, pero las manos se le acalambran y se le cae el fusil no pudiendo disparar al enemigo. Ocurre entonces que cuando Riobaldo visita el cadáver, resulta ser el de una mujer: Diadorín era una mujer disfrazada de hombre. Es a partir de entonces que puede empezar a admitir y a poner unas pocas palabras a su sentimiento. A continuación, Riobaldo enferma gravemente y no mejora hasta que puede narrar lo que le ha ocurrido. Cuando finalmente puede dotar de sentido a todo lo que le había ocurrido y él no comprendía. Es este relato el que le permite recuperar el cuerpo, sentir todo aquello que pulsaba y orientaba sus pasos; y así deja de estar enfermo.

Cabe señalar que el protagonista explica esta historia cuando ya conoce el final, no mientras ocurre, es decir que cuando la explica sabe el final que al lector solo se le revela al acabar. Y en el relato consigue mantener la tensión que había cuando él mismo desconocía el final, transmite toda la carga que para él tuvo el encuentro con este hombre; como rehuía y al mismo tiempo procuraba, encontrarse con él y con el propio sentir. Cuando al final de la novela se produce el encuentro que le permite, o quizá le obliga, a poner palabras a todo lo que ha vivido, que le permite o le obliga a explicarlo, a explicárselo, la experiencia corporal se desencadena, incorporándose la historia y el cuerpo. Es en este momento cuando se ve empujado a hablar. Es un ejemplo que me gusta porque muestra como las palabras atraviesan el

cuerpo: las que no ha podido decir —ni se ha podido decir— durante los años de compañía con el amado. Las palabras que explican porque se le acalambraron los brazos; dirá que matar al adversario habría sido reconocer que amaba a un hombre; y las que puede decir cuando finalmente le es posible admitir lo que le había sucedido. El elemento pensable le atraviesa, arrastra con él lo que estaba a la espera y entonces enferma. De algún modo cuando Riobaldo concibe que su inquietud se dirige a una mujer, se autoriza a sentir. Al encontrar un elemento pensable, puede recoger lo que aquello fue para él, la falta de proporción absoluta que el sentimiento no reconocido ponía de relieve.

Pero lo que me interesa destacar es que, mientras no lo podía pensar, igualmente —o aún con más fuerza— aquello que no podía pensar, organizaba la tensión de su cuerpo y su conducta.

La novela es el relato que hace a un interlocutor al que hace funcionar como un Otro del saber completo posible. No es como un análisis conducido a su final, pero igualmente implica la recuperación del cuerpo. El encuentro con la experiencia inconsciente que ha vivido.

Es al narrarlo entonces, aunque queda un resto que no se agota y todavía lo narra a un nuevo interlocutor años después. Con él espera encontrar una verdad propia que cree que la historia posee pero que él no llega a poder formular. Para el protagonista, la historia sigue siendo un enigma hasta el final. Espera del interlocutor un conocimiento que él desconoce a pesar de explicar lo que vivió y eso también recorre el texto. Y es que el hecho de que Diadorín fuese una mujer no agota la causa de su amor por él. ¿Por qué le amaba?

¿Qué causa el deseo de cada hombre, de cada mujer? No aquello con lo que nos identificamos, a menudo todo lo contrario: aquello que menos identificamos.

Riobaldo es quien sufre en la vida por la falta de sentido de la pulsión sexual no gobernable, pero la disposición de los elementos y las interlocuciones encontradas permiten que finalmente el sujeto salga del mal trance —no obstante, al precio de la vida de su amado—.

## Cuerpo que grita, ladra, empuja

El goce es una satisfacción paradójica, algo se satisface que no se aviene con el *yo* y no obstante, insiste. Esta discordancia con el *yo* le da aspecto de error. Pero no es un error, contrariamente, apunta a lo más auténtico del ser. Por eso se produce esta contradicción entre un cuerpo que se siente como propio y al mismo tiempo no se reconoce porque no funciona de acuerdo con el deseo consciente del sujeto.

Este cuerpo impide el ejercicio sereno de la razón. Con el cuerpo sexuado y mortal, las ideas nunca son claras, la emoción embarga al pensamiento y lo deja constreñido a significaciones cerradas. Cuando alguien tiene dolor de muelas o de barriga, cuando siente una amenaza física o de otro sobre el cuerpo o sobre algo que se ama, cuando se está enamorado, cuando el cuerpo quiere a otro cuerpo... Cuando el cuerpo grita, ladra, empuja, el ejercicio de la razón se enturbia.

Cuando este empuje conduce inexorablemente a lo que no se desea, a un mal que se rechaza, entonces es indicado realizar algún ejercicio que reduzca la tensión en el cuerpo, por eso el yoga o la lucha son tan útiles, porque drenan la tensión psíquica depositada en el cuerpo. Pero hablar con un psicoanalista, además de descargar, permite saber algo, permite construir el saber escrito en el cuerpo, extraer de él su relato fantasmático y reconocer el resto que le guía. Podríamos decir que el encuentro con un analista, evita continuar repitiendo y permite reconocer que hay pensamientos y actuaciones que se organizan más allá de lo que el sujeto desea conscientemente.

El cuerpo es un misterio para el propio humano. Si por un lado le concierne como sede del *yo*, por otro, no es extraño que el cuerpo desborde al *yo* o también, paradójicamente, que no siempre lo colme. A veces, uno no se reconoce en sus actos, en aquello a lo que el cuerpo empuja como una voluntad ajena. La fórmula del cuerpo como *plataforma del yo* (De Campos, 2017) me parece que se aviene más a la experiencia que pensarlo como una sede donde el *yo* encajaría bien.

El cuerpo puede asustar y sobrecoger. El cuerpo del humano es el cuerpo del despertar a una sexualidad no programada, también es el cuerpo que duele

contra la voluntad del sujeto, o el cuerpo de la pesadilla. Es, en definitiva, un cuerpo que responde a una llamada desconocida.

Hay quien dice que todo esto es difícil de captar sin hacer un psicoanálisis personal y es cierto. Como se dice, entender lo que es mojarse sin hacer la experiencia es imposible. A veces hay testimonios que nos ayudan a captar, entrever, alguna cosa de lo que se juega en todo ello. Espero, no obstante, haber transmitido lo que yo misma he acertado a comprender.

## Bibliografía

- Álvarez JM, y otros. Fundamentos de psicopatología psicoanalítica. Madrid: Síntesis, 2004.
- Babinski J, Froment J. Hystérie-pithiatisme & troubles nerveux d'ordre reflexe. París: Masson et cie; 1918.
- Breuer J, Freud S. «Estudios sobre la histeria (1895d)». En O.C. Vol. II, de S. Freud, 1-342. Buenos Aires: Amorrortu; 1993.
- Camps V. «La autonomía y sus perversiones» fotocopia cedida por la autora.
- Charcot JM. Lecciones sobre las enfermedades del sistema nervioso dadas en la Salpêtrière. Editado por Coleccionadas y publicadas por Bourneville. Vol. III. Madrid: Librería de Hernando y Compañía; 1898.
- Cottet S. Freud y el deseo del psicoanalista. Buenos Aires: Manantial; 1988.
- de Benito E. «Un Nobel afirma que el mayor problema sanitario es la estupidez humana». El País, 7 de octubre de 2003.
- De Campos S. «Esquizofrenia». En Scilicet del XI Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Las psicosis ordinarias y las otras, bajo transferencia, de VVAA, 163-165. Buenos Aires: Grama Editores; 2017.
- Foucault M. El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica. México: Siglo XXI editores; 1985.

- Freud S. «Prólogo y notas complementarios a la traducción al alemán de Jean Marie Charcot, Leçons du mardi à la Salpêtrière (1887-88)». En O.C. Vol. I, de S. Freud, 17-22. Buenos Aires: Amorrortu; 1986.
- Freud S. «El malestar en la cultura» (1930a [1929]). En O.C. Vol. XXI, de S. Freud, 58-140. Buenos Aires: Amorrortu; 1986.
- Guimaraes RJ. Gran Sertón: Veredas. Madrid: Alianza editorial, 1999.
- Janet P. Les névroses (1909). Paris: Saguenay: Edición electrónica realizada con el tratamiento de textos Microsoft Word 2004 para Macintosh; 2006.
- Kant I. Fundamentación metafísica de las costumbres (1785). Madrid: Alianza; 2008.
- Lacan J. «Psicoanálisis y medicina (1966)». En Intervenciones y textos 1, de J. Lacan, 86-99. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan J. El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964). Buenos Aires: Paidós; 1999.
- Lacan J. El seminario 23. El Sinthome (1975-1976). Buenos Aires: Paidós; 2006.
- Léguil C. «L'éthique en pratique : que faire de notre psychisme?». En La pensée éthique contemporaine, de J. Russ y C. Léguil, 95-123. Paris: Presses Universitaires de France; 2008.
- Lluís i Font P. Immanuel Kant. Sis assaigs i un diàleg d'ultratomba. Barcelona: Arpa y Alfíl Editores, S.L.; 2016.
- Lora De «¿Penalizar al enfermo “culpable” de su condición?» Humanitas. Humanidades médicas. Diciembre de 2007. <http://www.iatros.es/wpcontent/uploads/humanitas/materiales/TM22.pdf> (último acceso: 8 del 12 de 2016).
- Marzano M. Consiento, luego existo. Cànoves i Samalús: Proteus, 2009.
- Miller JA. «Biología lacaniana y acontecimiento de cuerpo». Editado por Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. Freudiana, nº 28 (2000): 19-47.
- Roudinesco E. La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia (1885-1839). Madrid: Editorial Fundamentos; 1988.
- Tauber AI. Confesiones de un médico. Un ensayo filosófico. Madrid: Triacastela; 2011.
- Teixidó A. «El precio de la normalidad. Un caso literario: Riobaldo». En Elecciones del sexo. De la norma a la invención, de J. Caretti y otros, 197-201. Madrid: Gredos; 2015.

## Relación de autores

- Constanza Brncic, coreógrafa y bailarina. Profesora del Conservatorio Superior de Danza.
- Begonya Sáez, profesora de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Araceli Teixidó, psicoanalista miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) y la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Psicóloga clínica en las Unidades Sociosanitarias del Hospital Sant Jaume (Calella). Doctora en Filosofía.

## Títulos publicados

### Cuadernos de Bioética

48. *Prioridades y políticas sanitarias*
47. *Ética y donación de plasma: una mirada global*
46. *Comités de Ética y consultores clínicos: ¿complemento o alternativa en la ética asistencial?*
45. *CRISPR... ¿debemos poner límites a la edición genética?*
44. *Crisis y salud mental en niños y jóvenes: ¿causa o consecuencia?*
43. *¿Debemos revisar el concepto de muerte?*
42. *Iatrogenia y medicina defensiva*
41. *Eutanasia y suicidio asistido*
40. *Ethical aspects of research with children*
39. *Discapacidad, nuevos enfoques y retos éticos a la luz de la Convención de la ONU*
38. *Ética, salud y dispendio del conocimiento*
37. *Determinantes personales y colectivos de los problemas de la salud*
36. *Ética y altruismo*
35. *Treinta años de técnicas de reproducción asistida*
34. *Ética de la comunicación corporativa e institucional en el sector de la salud*
33. *Alcance y límites de la solidaridad en tiempos de crisis*
32. *Ética y salud pública en tiempos de crisis*
31. *Transparencia en el sistema sanitario público*
30. *La ética del cuidado*
29. *Casos prácticos de ética y salud pública*
28. *La ética en las instituciones sanitarias: entre la lógica asistencial y la lógica gerencial*
27. *Ética y salud pública*
26. *Las tres edades de la medicina y la relación médico-paciente*
25. *La ética, esencia de la comunicación científica y médica*
24. *Maleficencia en los programas de prevención*
23. *Ética e investigación clínica*
22. *Consentimiento por representación*
21. *La ética en los servicios de atención a las personas con discapacidad intelectual severa*
20. *Retos éticos de la e-salud*
19. *La persona como sujeto de la medicina*
18. *Listas de espera: ¿lo podemos hacer mejor?*
17. *El bien individual y el bien común en bioética*
16. *Autonomía y dependencia en la vejez*
15. *Consentimiento informado y diversidad cultural*
14. *Aproximación al problema de la competencia del enfermo*
13. *La información sanitaria y la participación activa de los usuarios*
12. *La gestión del cuidado en enfermería*
11. *Los fines de la medicina*
10. *Corresponsabilidad empresarial en el desarrollo sostenible*
9. *Ética y sedación al final de la vida*
8. *Uso racional de los medicamentos. Aspectos éticos*
7. *La gestión de los errores médicos*
6. *Ética de la comunicación médica*
5. *Problemas prácticos del consentimiento informado*
4. *Medicina predictiva y discriminación*
3. *Industria farmacéutica y progreso médico*
2. *Estándares éticos y científicos en la investigación*
1. *Libertad y salud*

## **Informes de la Fundació**

6. *La interacción público-privado en sanidad*
5. *Ética y biología sintética: cuatro corrientes, tres informes*
4. *Las prestaciones privadas en las organizaciones sanitarias públicas*
3. *Clonación terapéutica: perspectivas científicas, legales y éticas*
2. *Un marco de referencia ético entre empresa y centro de investigación*
1. *Percepción social de la biotecnología*

## **Interrogantes éticos**

3. *La subrogación uterina: análisis de la situación actual*
2. *Afectividad y sexualidad. ¿Son educables?*
1. *¿Qué hacer con los agresores sexuales reincidentes?*

Para más información: [www.fundaciongrifols.org](http://www.fundaciongrifols.org)

FUNDACIÓ  
VÍCTOR  
GRÍFOLS  
i LUCAS