

# La poética del cuerpo\*

Margarita Baz\*\*

"El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor."

*Así hablaba Zaratustra*  
FRIEDRICH NIETZSCHE.

## **El asombro ante la existencia humana: debate frente al dualismo.**

El tema del cuerpo puede ser considerado como paradigmático de una situación básica que se enfrenta en la investigación en Psicología y en general en las Ciencias Sociales: nuestras nociones y conceptos, a partir de los cuales organizamos nuestro diálogo con la realidad -a la que pretendemos acercarnos en nuestro intento de producción de conocimientos- se encuentran permeados, ensombrecidos y, en buena parte, configurados, por la mitología social que como colectivo producimos y reproducimos, y por sistemas de pensamiento, frecuentemente contradictorios y nebulosos, que sostienen nuestra representación del mundo. Veamos, una primera reflexión acerca del cuerpo nos trae de golpe una problemática que atraviesa toda la historia de la filosofía y de las religiones: el dilema alma-cuerpo o mente-cuerpo, con sus presuntas diferencias, predominancias, interrelaciones...; también, nos tendría que llamar poderosamente la atención, la exaltación en nuestra cultura occidental contemporánea del valor de lo corporal, expresado en la prolifera-

\* Este artículo es una parte del marco teórico correspondiente al proyecto *El dispositivo grupal como instrumento de investigación*, cuyo material de campo ha sido producido en entrevistas grupales con bailarinas profesionales. El proyecto está adscrito al Área de Investigación en Procesos Grupales e Institucionales y sus interrelaciones de la UAM-X, a la que pertenece la autora.

\*\* Psicóloga profesora de tiempo completo en la UAM-X.

ción de prácticas -psicomotricidad, bioenergética, eutonía, expresión corporal, etcétera-, el culto a la salud y a la imagen visual del cuerpo, y la extensa literatura referida a cuestiones corporales. Y qué decir de la psicología, cuyo nacimiento "científico" se describe a partir de los desarrollos de la psicofísica, con Weber y Fechner (la relación mente-cuerpo se definía como ilogarítmica!), y de la psicofisiología en el laboratorio de W. Wundt.

De esta manera, la palabra "cuerpo" arrastra un caudal de significaciones, pertrechadas en entramados afectivo-valorativos e histórico-culturales que tendríamos que reconocer y evaluar para construir una noción útil a los fines de la investigación y coherente con un marco conceptual que sostenga nuestra aproximación a la subjetividad, blanco de nuestras inquietudes e interrogantes. Tal es la tarea que se impone como paso metodológico imprescindible en aquellas disciplinas que han tomado como objeto de estudio al fenómeno humano. Y ese nuestro propósito en este trabajo. Decía Gabriel Marcel<sup>1</sup>, filósofo que dentro del existencialismo fue tal vez el primero en darle un lugar central al tema de la corporeidad, que el cuerpo es un "misterio", en tanto que remite a una situación esencial de la vida humana: la "encarnación" como inserción en la existencia y mediatización de nuestra presencia en el mundo. Frente a tal condición carnal, que evoca lo inevitable de nuestra finitud y muerte futura, el ser humano se ha visto perplejo, inundado por esa enigmática realidad tan íntima y tan incontrolable.

¿Cómo conciliar ese aspecto del cuerpo

a la vez prometeico y dinámico de su poder demiúrgico y de su ávido deseo de goce, y ese otro aspecto trágico y lastimoso de su temporalidad, de su fragilidad, de su deterioro y precariedad?<sup>2</sup>

El uso corriente de la palabra cuerpo -reiterado por el *Nuevo Diccionario Larousse* y el *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*- remite a la idea de materia orgánica, perceptible y mensurable (noción extensible a toda sustancia que ocupa un espacio y por lo mismo posee tres dimensiones). Concebida como "parte material de un ser animado" remite por definición a un dualismo cuerpo-alma que tiene un arraigo muy profundo en nuestra tradición cultural.

<sup>1</sup> Marcel, Gabriel, *El misterio del ser* (1952), Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

<sup>2</sup> Bernard, Michel, *El cuerpo* (1976), Paidós, Barcelona, 1985, p. 12.

Formaciones míticas e intereses religiosos y sociales, van produciendo distintas corrientes y expresiones del pensamiento humano que intentan dar cuenta de la naturaleza humana. Desde los griegos nos llega una línea de desprecio por el cuerpo y de exaltación de un alma metafísica que se considera perteneciente al mundo de las esencias (Platón). También, la idea de que el cuerpo es una prisión del alma. Recordemos el juego de palabras "soma, sema" (cuerpo-tumba), de los filósofos pitagóricos<sup>3</sup>. Pero además, de la misma cultura helénica arrancan otras influencias que pregonan el hedonismo, el cuerpo como arquetipo de belleza y sistemas filosóficos como el de Aristóteles, que postula al alma como inseparable del mundo natural. La escolástica, como sistema de ideas y creencias que perduró a lo largo de la Edad Media, pudo utilizar el silogismo expuesto por Aristóteles como forma de razonamiento deductivo, "porque disponía de principios generales alcanzados por medio de la fe, de la verdad revelada o fundados en la autoridad de la Iglesia"<sup>4</sup>. Esta promovería celosamente la oposición entre un alma inmortal de origen divino y un cuerpo indeseable, animal, proclive a todo tipo de tentaciones y excesos. Tal tradición religiosa marcó profundamente el destino de Occidente, mientras que en Oriente se comprendió de muy diversas maneras la importancia del cuerpo e incluso se le incorporó plenamente como vía posible al misticismo.

Es Descartes quien marca de manera decisiva el inicio de la filosofía moderna, que no sólo consagra a la razón como fuente principal de conocimiento y a la evidencia como criterio de verdad, sino que instaaura el famoso dualismo de dos substancia enteramente distintas:

...conocí por ello que yo era una substancia cuyo total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material.<sup>5</sup>

*Res cogitans* y *res extensa*: dos substancias y una evidencia: la conciencia, que, como objeto de estudio, tendría tanto peso en la psicología (y que, vale la pena recordarlo, es etimológicamente

<sup>3</sup> Citado por M. Bernard, *ibid.*, p.13.

<sup>4</sup> Frondizi, Risiero, "Estudio preliminar" (1953), en: Descartes, René, *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

<sup>5</sup> Descartes, René, *op. cit.*

nada menos que el tratado del alma). El cuerpo, en tanto, se concebía como una máquina.

A lo largo de las épocas y las civilizaciones, los mitos y las ideas sobre el cuerpo han asumido tantas formas como numerosos y polivalentes son los productos culturales. Por otro lado, en un mismo período coexisten sistemas de pensamiento diversos y muchas veces opuestos. Por una lógica de poder, en el seno de cada sociedad, ciertas líneas filosóficas o teóricas dejan profundas huellas mientras que otras, de igual o mayor valor intelectual tienen escasa repercusión, son ignoradas o francamente combatidas. Un caso destacado en relación al tema de nuestro trabajo es el de B. Spinoza, casi contemporáneo de Descartes, cuya aproximación revolucionaria al tema de las pasiones<sup>6</sup> no sólo le permite recuperar al cuerpo y abrirlo a lo social, siendo la escisión y oposición cuerpo-alma algo extraño y ajeno a su pensamiento, sino que anticipa el papel del deseo como la verdadera fuerza con la que puede contar el hombre, hoy un tema tanpreciado dentro del psicoanálisis.

Desde el punto de vista de la sustancia, alma y cuerpo son una y la misma cosa, el deseo y no otra cosa es la esencia humana y las pasiones-imaginaciones componen (y descomponen) a estos seres existentes en acto.<sup>7</sup>

Dice N. Braunstein, en relación a las múltiples antítesis presentes en la cultura occidental desde Platón, tales como: espíritu-materia, intuición-experiencia, alma-cuerpo, etcétera, que "los pocos filósofos que, como Spinoza, han pensado fuera de tales categorías, quedaron marginados de la historia filosófica".<sup>8</sup>

Entonces, si el dualismo alma-cuerpo o mente-cuerpo ha tenido tal hegemonía en la tradición cultural occidental, cabría preguntarse si el pensamiento contemporáneo ha podido superarlo.

La corriente existencialista francesa (en particular con G. Marcel, J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty) ha realizado un denotado esfuerzo en desmontar el dualismo a partir de la caracterización del hombre como ser-en-el-mundo. Así por ejemplo,

<sup>6</sup> Véase: Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>8</sup> Braunstein, Néstor A. et al, *Psicología: ideología y ciencia* (1975), Siglo XXI, México.

Maurice Merleau-Ponty<sup>9</sup>, en tanto fenomenólogo, toma como tarea primordial la descripción de la experiencia pero no

como podría interpretarlo una concepción idealista de la reducción trascendental de Husserl, sino que entraña siempre un sistema: yo-el otro-las cosas.<sup>10</sup>

Este autor, que se inspiró ampliamente en la teoría psicológica de la Gestalt, desarrolla la noción de "cuerpo propio" (el cuerpo "objetivo" sería una abstracción) y lo concibe como subjetividad, al subrayar que "la organización del cuerpo propio trasunta un proyecto".<sup>11</sup>

Las tendencias filosóficas y psicológicas de las últimas décadas revelan un decidido empeño en eliminar el dualismo mente-cuerpo, por considerarlo un verdadero obstáculo epistemológico. Esto ha dado como consecuencia que se destaquen las dimensiones subjetiva y social de la corporeidad y que se planteen concepciones antropológicas basadas en "niveles" (por ejemplo, la teoría de los niveles de integración de la conducta), "dimensiones", "planos" o "estratos" del cuerpo.

A. Rico Bovio, filósofo latinoamericano contemporáneo, hace en la obra *Las fronteras del cuerpo: crítica de la corporeidad*<sup>12</sup>, un serio intento de desarrollar una concepción integradora, superadora de dualismos y reduccionismos. Considera al cuerpo como una realidad compleja, recapitulación del proceso evolutivo, de configuración "poliédrica": varios niveles de organización corporal (energético, químico, celular, orgánico, social y personal) coexisten, sin menoscabo de su unidad funcional. Por su parte, E. Pichón-Rivière incorpora un punto de vista fenoménico que distingue tres modos de ser: 1) el mental, 2) el corporal y 3) la conducta en relación con el mundo exterior, con una concepción psiconalítica de inspiración kleiniana. Mente, cuerpo y mundo exterior serían tres dimensiones de la persona o áreas de conducta integradas dialécticamente. "Podemos decir que dentro de la mente está incluida la dimensión representación del cuerpo o esquema

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*, (1942), Hachette, Buenos Aires, 1976.

<sup>10</sup> Aisenson Kogan, Aída, *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, F.C.E., México, 1981, p. 100.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>12</sup> Rico Bovio, Arturo, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, Joaquín Mortiz, México, 1990.

corporal" <sup>13</sup>. El sentido de este planteamiento radica en la instrumentalización de la noción de vínculo, entendido como una estructura de relación de objeto, particularmente la "forma que tiene el yo de relacionarse con la imagen de un objeto colocado dentro de uno" <sup>14</sup>, vínculo interno que condicionará aquellos aspectos de vínculos externos y de comportamiento. Según S. Kesselman, teórica de la "dinámica corporal" que se inscribe en el Ecro operativo,

el concepto de áreas replantea las ideas del unicismo y del dualismo, la disociación mente-cuerpo, el fanatismo corporalista o verbalista, como una lucha de áreas para mantener sus privilegios. <sup>15</sup>

El nacimiento del psicoanálisis está marcado por la cuestión de la relación entre cuerpo y psique. Casos de histeria, con aparatosos síntomas físicos que desafiaban el conocimiento médico, capturan vivamente el interés de Freud <sup>16</sup>, quien reconoce en tales dificultades una etiología psicógena de carácter sexual e inconsciente. Se produce así una ruptura con el cuerpo estudiado por la biología, para inaugurar el subversivo camino (respecto a la noción de sujeto) del psicoanálisis, en donde emerge la idea de pulsión como

concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático. <sup>17</sup>

Otra noción clave es la de apuntalamiento (o apoyo) <sup>18</sup>, que da cuenta del surgimiento y separación del orden del deseo a partir del orden de la necesidad. Es decir, la existencia en tanto cuerpo requiere la ejecución de ciertas funciones para la conservación de la vida, que se traduce en necesidades instintivas que deben ser satisfechas. Las pulsiones sexuales sólo se vuelven autónomas secundariamente a raíz de su conexión con las primeras experiencias

<sup>13</sup> Pichón-Rivière, Enrique, *Teoría del vínculo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1980. p. 103.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>15</sup> Kesselman, Susana, *El pensamiento corporal*, Paidós, Buenos Aires, 1989, p. 28.

<sup>16</sup> Freud, Sigmund, *Estudios sobre la histeria* (1885), t. I, Biblioteca Nueva, Madrid.

<sup>17</sup> Freud, Sigmund, *Los instintos y sus destinos* (1915), t. II, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 2041.

<sup>18</sup> Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario del psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1979.

placenteras, en la medida en que aparecen como una especie de suplemento de placer no reductible a la mera satisfacción de la necesidad orgánica. De esta manera, por ejemplo, en un bebé, la satisfacción de la necesidad de alimento -que se cumpliría estrictamente con la leche- se asocia al objeto pecho, iniciándose así un movimiento hacia o anticipación del mismo, un deseo. El deseo, la fantasía y la pulsión, fundantes de la realidad psíquica, son, para el psicoanálisis, inconscientes. Exploraremos más adelante a qué noción de cuerpo nos conduce este enfoque.

Por el momento hagamos una reflexión respecto a de dónde podemos partir para construir una noción de cuerpo útil a nuestros propósitos. La perplejidad ante la existencia humana tuvo una respuesta dominante: somos simultáneamente cuerpo y espíritu, traducido en innumerables intentos de entender o teorizar sobre tal pretendida doble naturaleza. Surgía una pregunta complicadísima: ¿Cómo se realiza la conexión, interacción o articulación entre ambos aspectos? La filosofía y la psicología ofrecen en su historia todo tipo de dualismos, monismos materialistas o idealistas, paralelismos, etcétera. ¿Será verdad que, como sostiene Merleau-Ponty, nuestro siglo ha borrado la línea divisoria entre el "cuerpo" y el "espíritu"? ¿que se ha verificado una nueva "revolución copernicana", tal como afirma Gusdorf en *Mythe et métaphysique*,

Situando como centro de la meditación filosófica, en lugar del sujeto trascendental, la persona concreta, cargada de densidad carnal<sup>19</sup>?

Juan Carlos de Brasi sería probablemente uno de los escépticos frente a tal pretensión; él señala que

...es necesario herir los binarismos reinantes, rasgarlos en lo más íntimo de sus cerradas apetencias, en el núcleo que condensa la dualidad de la representación y la representación de la dualidad como un camino fundante y sin retorno, fuera del cual sólo existirían el caos y lo insoportable, la no-ciencia y el delirio.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Citado por Aisenson Kogan, Aída, *op. cit.*, p. 281.

<sup>20</sup> De Brasi, Juan Carlos, *Subjetividad, grupalidad, identificaciones. Apuntes metagrupales* (1990), Búsqueda-Grupocero, Buenos Aires, p. 11.

Creemos que en estos últimos años del siglo XX puede constatare un descentramiento del ser humano respecto a viejos órdenes, sea el de la conciencia (logro del psicoanálisis), el de ciertas éticas despreciadoras del cuerpo (piénsese en ese volver la mirada hacia Oriente, siempre parcial pero no exento de efectos), o los discursos sobre la sexualidad (promovidos, antes que sujetados, como muestra M.Foucault). No obstante, es muy posible que persistan con fuerza inusitada ideas y mitos que nos colocarían simbólicamente en épocas que pensaríamos superadas. Tenemos que reconocer que el cuerpo evoca terrores y fantasías muy básicas que hacen temblar cualquier refugio conceptual. Los intentos de teorizar sobre niveles o áreas del ser humano que se integran progresivamente, ¿no esconden un insuperable dualismo? ¿o son meros enunciados abstractos que nos siguen dejando sin respuesta frente a situaciones específicas, como por ejemplo las enfermedades catalogadas como psicósomáticas? Con estas inquietudes continuemos nuestro recorrido, con la advertencia de que no hay respuestas fáciles ni únicas, pero sí con la expectativa de enriquecer nuestras interrogantes.

Sólo una cosa es cierta: el amor que prodigamos a su imagen -un sentimiento universal, a veces menos confeso pero siempre tan encendido como el de Narciso- y el temor que nos inspira su oscura vida interna, esa "tiniebla atestada de órganos" cuya fisiología sostiene en silencio las manifestaciones de superficie.<sup>21</sup>

### **Buscando nombres, tejiendo afanes.**

Consideremos el significado de una curiosa expresión de uso corriente: decimos "mi cuerpo", revelando con ello la supuesta propiedad de tal existente. Pero, ¿acaso nuestro cuerpo es un objeto para nosotros mismos? Gabriel Marcel<sup>22</sup> resume el planteamiento de este peculiar dilema en la pregunta: ¿somos un cuerpo o tenemos un cuerpo?

La relación de posesión constituye una relación tensa en la que se da una polaridad entre el *quien* que posee y el *que* poseído, puesto

<sup>21</sup> Schnaith, Nelly, *Cuerpo y mujer* (artículo fotocopiado), Barcelona, 1989, p. 1.

<sup>22</sup> Marcel, Gabriel, *op. cit.*

que las posesiones son siempre precarias, se hallan siempre amenazadas.<sup>23</sup>

En el caso del cuerpo propio ¿quién sería el presunto poseedor? ¿tal vez el alma, el yo? Si, en cambio, opto por plantear que "yo soy mi cuerpo", es muy probable que surja un sentimiento vago o quizá nítido de incomodidad, de dificultad para asumir que ese cuerpo define mi ser. Porque el vínculo con el cuerpo propio es indiscutiblemente paradójico: no nos identificamos plenamente con nuestro cuerpo ni nos distinguimos del todo de él.

No está en nuestro ánimo discutir las implicaciones filosóficas del "ser" o "tener" referido al cuerpo, sino de mostrar cómo lo que está en juego es la noción de cuerpo implicada y, en segundo término, poner de manifiesto la complejidad de la temática tanto desde el punto de vista de la constitución del sujeto como de la experiencia subjetiva misma.

En el campo de la ciencia, distintas y reiteradas observaciones en la neuropatología por un lado, y en la psiquiatría por otro, impulsaron los trabajos iniciales de investigación (que se ubican principalmente a partir de fines del s. XIX) respecto a un cuerpo que ya no se reducía estrictamente a un fenómeno fisiológico, sino que imponía la realidad de una experiencia de la corporeidad o cuerpo subjetivo. Un caso paradigmático ha sido el síntoma de "el miembro fantasma", observado en personas a las que se les ha amputado un miembro y que, no obstante, continúan sintiendo la existencia del miembro mutilado. Tanto este fenómeno, como distintas agnosias (negación de parálisis, por ejemplo) y apraxias (en términos generales, la incapacidad de ejecutar movimientos adaptados a un fin a pesar de la integridad de las funciones intelectuales, motrices y sensoriales), entre otras dificultades en las que estaban implicadas la percepción o la motilidad del cuerpo<sup>24</sup>, desafiaban explicaciones estrictamente médicas. La psiquiatría, por su lado, sacaba a relucir distintos aspectos de las experiencias psicóticas

<sup>23</sup> Aisenson Kogan, *Aída*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>24</sup> Las investigaciones realizadas en el campo de la neuropatología han puesto de relieve el papel de las lesiones del lóbulo parietal derecho (o dominante) en los trastornos del "esquema corporal", aunque no se excluye la participación de sectores distintos del sistema nervioso, corticales y no corticales. Sin embargo, es de destacarse que no se ha encontrado una correlación significativa entre la magnitud de las lesiones y los trastornos que aparecen. Es decir, a veces pequeñas lesiones ocasionan síntomas importantes y, en cambio, lesiones de consideración no siempre traen consecuencias severas. Lo que se

tales como: la sensaciones de cuerpo fragmentado, vacío, invadido, transparente o penetrado por objetos hostiles; así también, la dilución de los límites del cuerpo, la ilusión de destrucción o deformidad de alguna parte del mismo, etcétera. Por su parte, la clínica psicológica y psicoanalítica aportaría interrogantes e hipótesis respecto a parálisis o cegueras histéricas, síntomas hipocondríacos, anorexias, severas angustias e insatisfacciones referidas a características del propio cuerpo, entre otras manifestaciones psicológicas, para no hablar de las controvertidas enfermedades consideradas "psicosomáticas" o producto del stress.

Si la patología neurológica y psiquiátrica planteaba preguntas claves respecto a la forma de experimentar el cuerpo y a sus capacidades funcionales, la reflexión filosófica, la psicología y el psicoanálisis así como la antropología, sumaban distintos puntos de vista que daban a la corporeidad un lugar relevante en la vida humana, tanto en su dimensión personal como social y cultural. Para la psicología, diría Paul Schilder en su famoso libro *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, es nada menos que una de las cuestiones capitales.

Las nociones "esquema del cuerpo", "esquema postural", "vivencia del cuerpo", "representación del cuerpo", "imagen del cuerpo" e "imagen inconsciente del cuerpo", son algunas de las conceptualizaciones que con mayor o menor ambigüedad han aparecido en distintos contextos teóricos, prácticos y de investigación. Ellas nos hablan no sólo de la evolución del conocimiento, sino también, de tomas de posición teóricas frente a debates que, al día de hoy, están lejos de conducir a planteamientos unificadores. Una somera revisión de algunos desarrollos significativos nos permitirá ubicarnos en los aspectos que más nos interesa destacar.

A fines del siglo pasado un vocablo acuñado por fisiólogos (Reil, principios del s. XIX, Peisse, 1944) se había vuelto popular; así, sería incorporado por los primeros psicólogos experimentales (entre ellos Wilhelm Wundt y William James): nos referimos a la noción de *cenestesia*, que designaba

---

acepta en forma generalizada es, si no un centro específico, sí algún tipo de representación cortical del cuerpo. En relación al "esquema corporal" se concede también un papel importante al aparato vestibular, situado en el oído interno o laberinto. La participación del sistema nervioso autónomo (que rige la vida vegetativa del organismo) sigue siendo oscura pero no puede dejar de tomarse en cuenta.

el enmarañado caos de sensaciones que se transmiten continuamente desde todos los puntos del cuerpo al sensorio, es decir, al centro nervioso de las aferencias sensoriales.<sup>25</sup>

Este concepto tenía el inconveniente de no distinguir entre la sensibilidad propiamente visceral o interoceptiva, de la propioceptiva o postural (referida a las articulaciones y músculos), así como no incluir mayores consideraciones respecto a la organización del movimiento y la acción. Apuntaba a un simple conjunto de sensaciones internas acompañado de un vago sentimiento de existencia. Pronto fue desechado, apareciendo una idea que se consideró muy fructífera: la de *esquema*, cuya hipótesis fundamental es la construcción de una estructura organizada que representa al cuerpo. Sería la base de distintas conceptualizaciones, entre las que destacan: el esquema como *modelo perceptivo* en tanto configuración espacial (propuesto por E. Bonnier, médico francés, que había estudiado extensamente el problema del vértigo y que desarrolla su idea de esquema en un artículo escrito en 1905<sup>26</sup>), el concepto de *imagen espacial* del cuerpo (sostenido por Arnold Pick, quien en 1908 explica su idea en términos de representación o mapa mental, que consideraba derivado de una asociación de sensaciones cutáneas con las sensaciones visuales correspondientes), y la noción más avanzada de *modelo postural del cuerpo* del neurólogo inglés Henry Head.

Head (cuyos planteos centrales al respecto expuso en su obra *Studies in Neurology* en 1920), enfatiza la idea de modelo del cuerpo en tanto totalidad, que constituiría el marco referencial de toda estimulación particular. Este sería un proceso básicamente no consciente y que implica la transformación continua del esquema a partir de la experiencia del movimiento o distintas posturas del propio cuerpo en el espacio. El modelo postural sería, en consecuencia, esencialmente plástico, e incluye dos categorías: la referida al aspecto postural y la que incluye los esquemas de la superficie del cuerpo. Gracias a la existencia de tales esquemas podemos extender el reconocimiento de la postura, movimiento y localización, más allá de los límites de nuestros propios cuerpos; así por ejemplo, vestidos que usamos e instrumentos de los que nos servi-

<sup>25</sup> Definición propuesta por el fisiólogo Henle, recogida por Ribot en su conocida obra *Les maladies de la personnalité* (1985); citada por M. Bernard, *op. cit.*

<sup>26</sup> Citado por M. Bernard, *op. cit.*

mos, pasan a formar parte, temporalmente, de tales modelos de nosotros mismos.

Una de las implicaciones de las conceptualizaciones que desarrollan -de diferentes maneras- la idea de "esquema", es el alcance que podría tener el carácter de sistema, configuración o totalidad que lo define. Se ha discutido si podría interpretarse como una "forma" o estructura en el sentido de la psicología de la Gestalt. Se argumenta a favor que cada sensación, postura o movimiento se perfila como figura contra el fondo de la totalidad sentida del esquema corporal. Paul Schilder hace una comparación de los principios de la Gestalt con las experiencias de la "imagen del cuerpo". Y concluye que los conceptos de tal escuela son demasiado estáticos. Parte de la idea de que el cuerpo no es una estructura completa o acabada (estrictamente, sería más una estructuración que una estructura) y que siempre hay tendencias disolventes.

Hemos encontrado tendencias constructivas y destructivas en la estructura psicofisiológica de la percepción de la gestalt humana, pero en la vida emocional y libidinal se descubre el mismo principio, que se halla necesariamente vinculado con toda percepción y especialmente con la imagen corporal.<sup>27</sup>

En otras palabras, Schilder incorpora la idea de gestalt en relación a la "imagen del cuerpo" pero encuadrada en una concepción más dinámica y plástica. Sin embargo, se ha objetado que este recurrir a la teoría de la Gestalt acentúa

...la incompatibilidad evidente entre el hecho de admitir que mi cuerpo se me manifiesta como una forma, es decir, como una totalidad temporoespacial y el hecho de comprobar simultáneamente que el cuerpo se siente como una multiplicidad o mosaico de zonas erógenas sometidas a la constante anarquía de los variados y fortuitos estímulos de la libido...<sup>28</sup>

Ha aparecido Paul Schilder en nuestro discurso y aquí se impone anotar que a él se debe lo que es tal vez la mayor aportación a la temática corporal, en términos de sistematización de la investi-

<sup>27</sup> Schilder, Paul, *Imagen y apariencia del cuerpo humano. Estudios sobre las energías constructivas de la psique*, (1936), Paidós, Buenos Aires, 1977, p. 247.

<sup>28</sup> Bernard, Michel, *op. cit.*, p. 45.

gación realizada (a la fecha de su monumental obra ya mencionada) y de creatividad en el manejo de la información. Su originalidad estriba en haber desarrollado la noción de *imagen del cuerpo* a partir de la aplicación del punto de vista psicoanalítico a los conocimientos disponibles sobre el "esquema corporal", al mismo tiempo que discute su base fisiológica y plantea su dimensión sociológica. Está convencido de que "no existe ningún abismo entre lo orgánico y lo funcional" y por ello intenta conciliar los hallazgos neurofisiológicos, con sus ideas sobre el papel de la dinámica libidinal en la "imagen corporal" y sobre su dependencia respecto al factor socio-cultural y de relación con los semejantes.

Para Schilder la "imagen corporal" es un elemento fundamental de la experiencia vital. Mencionábamos ese aspecto central de su concepción, que ubica a la "imagen corporal" como una unidad, pero sujeta a un proceso constante de autoconstrucción y autodestrucción interno. Sus adjetivos serían labilidad y variabilidad: toda acción y todo deseo producen cambios. Pero además, hay una constante lucha para alcanzar la integridad y totalidad de la "imagen corporal" y para conformar una estructura, que, por otro lado, nunca será completa sino que estará sujeta a una permanente transformación. Por ello, dice Schilder, el ser humano se ve en la necesidad de un continuo jugar y recrear esa imagen (las ropas, adornos, el movimiento, la pintura y escultura, etcétera); hay un deseo de franquear las limitaciones del cuerpo, así como también tememos cualquier cambio que pueda privarnos de una parte del mismo -referencia del autor al tema de la castración y el desmembramiento-.

Schilder utiliza como equivalentes los términos "esquema corporal" e "imagen corporal", pero privilegia, claro está, el nombre que él ha forjado. Con ello intenta superar la idea de modelo postural del cuerpo que sólo toma en cuenta el aspecto perceptual de la experiencia. Para él este elemento correspondería al cuerpo desde el punto de vista del "yo" en la segunda tópica freudiana. En este sentido, el cuerpo tendría que ver con el yo perceptivo, que incluye la emotividad vinculada a la percepción como tal. En este contexto, intenta demostrar cómo necesitamos de esa estructura llamada "imagen corporal" para iniciar un movimiento intencional y también, especialmente, cuando las acciones se hallan dirigidas hacia nuestro propio cuerpo. Pero a lo que le concede verdadera

preeminencia es a la intensa vida libidinal de carácter inconsciente: pulsiones y deseos juegan, en su opinión, un papel decisivo en la "imagen corporal". En otro momento será necesario explorar con detenimiento la noción de cuerpo en psicoanálisis. Por ahora, a manera de resumen de la interesante teorización de Paul Schilder, haremos un ensayo de explicitación de su noción de "imagen corporal", advirtiendo que el autor evade las definiciones para optar por los desarrollos. Entonces, entendemos por *imagen corporal* una representación (en parte consciente y preconscious y en parte inconsciente) del cuerpo propio, que tiende a adoptar una estructura como unidad, y es construida desde la vida pulsional (que arma una anatomía fantasmática) y desde la experiencia perceptual y cultural (mediadas por la dinámica libidinal), estando sujeta a un proceso permanente de transformación.

Autores como F. Gantheret y M. Bernard, consideran que no es posible integrar el modelo neurológico del esquema postural del cuerpo, proveniente de Head, con el modelo psicoanalítico de cuerpo erógeno e imaginario. Y afirman que, no obstante los esfuerzos de Schilder, son como "dos piezas pegadas" arbitrariamente. Bernard añade que, si adicionalmente tomamos en cuenta su intento de armonizar dichos modelos con una "sociología de imagen corporal", ésto no hace sino aumentar la dificultad. Para este autor, el modelo postural y el modelo psicoanalítico inauguran dos corrientes teóricas claramente diferenciadas sobre el cuerpo. Echarémos un vistazo a la primera antes de examinar la crítica planteada en las líneas anteriores. Esa corriente adopta la idea de esquema corporal a una concepción del cuerpo entendida como función de relación con el mundo físico y social.

Entre los trabajos más destacados en esa línea está el de Henri Wallon, quien se propuso estudiar la génesis de la *conciencia del propio cuerpo*. Esta expresión apunta a la capacidad de reconocer el cuerpo como propio, diferente y al mismo tiempo semejante a los demás. Wallon rechaza, naturalmente, la idea de un esquema corporal como algo existente *a priori*. En cambio, plantea que la "conciencia" del cuerpo se va desarrollando en función de ese sostén fundamental que son las personas que lo rodean y de una sensibilidad fundamentalmente tónica (las sensaciones de tono muscular, ligadas directamente con la vida afectiva) que le abre a una relación primitiva de intercambio con el mundo. Cabe señalar

que si la inmadurez de su sistema neuromotor no permite al niño, en los primeros meses de su vida, utilizar la motricidad voluntaria, su sistema tónico, en cambio, está perfectamente desarrollado, tanto en el plano sensitivo como motor.

El recién nacido, dice Wallon, no distingue su propio cuerpo del mundo exterior, antes bien, se confunde con él. En los primeros meses su cuerpo lo aprehende como un conjunto de órganos que tienen tanta realidad como los objetos con los que entra en contacto; hay una falta de cohesión e integración de las partes de su cuerpo, que aparecen como individualizadas y aún personificadas. Al año y once meses... ofrece a veces su bizcocho a su propio pie, como si se lo ofreciera a sus padres..<sup>29</sup> El niño en estas épocas iniciales, identifica mejor las formas corporales en otras personas que en él mismo, pero aún éstas son imágenes sueltas, prestas a adherirse a cualquier elemento que guarde alguna analogía con las mismas. En suma, el niño se vive como una pluralidad que descansa en la simbiosis tónico-afectiva con la madre. Tal disociación original es, según este autor, rápidamente superada con la maduración biológica y especialmente con el fenómeno del espejo.

En efecto, en la conquista de la "conciencia del propio cuerpo" Wallon le da un papel clave -junto con la maduración y el diálogo tónico con la madre- a la experiencia del espejo. Nos dice que el pequeño manifiesta interés por la imagen especular sólo a partir del cuarto mes; al sexto sonríe, pero parece atribuir a la imagen una realidad independiente (puede, por ejemplo, tenderle los brazos). Para que logre reconocerse en esa imagen reflejada, es decir, relacionar esa apariencia con su propia sensibilidad tónica y postural necesita

ser capaz de librarse de las impresiones sensibles inmediatas y actuales y de subordinarlas a sistemas puramente virtuales de representación, es decir, debe adquirir la función simbólica.<sup>30</sup>

Como veremos más adelante, J. Lacan le da también un papel primordial a la experiencia del espejo, pero la interpretación es cualitativamente distinta. Dice Bernard que

<sup>29</sup> Wallon, Henri, *Les origines du caractère chez l'enfant* 1934, PUF, París. Citado por M. Bernard, *op. cit.*, p. 50.

<sup>30</sup> Bernard, Michel, *op. cit.*, p. 57.

Wallon, al negarse a admitir la realidad del inconsciente en provecho únicamente de las realidades biológicas y psicológicas, no podía concebir... el carácter extraño de la experiencia original del cuerpo fragmentado en pedazos...<sup>31</sup>

En todo caso, la alusión a lo simbólico, al pensamiento, nos lleva de la "conciencia del cuerpo propio" a la *noción del cuerpo*, que supone un logro cognoscitivo, mismo que respondería a los procesos generales de la psicogénesis, tal como los ha estudiado el célebre psicólogo suizo Jean Piaget. Si bien Piaget, hasta donde sabemos, no desarrolla el punto específico referido a la construcción de la noción del cuerpo propio (aunque sí lo menciona en distintos momentos y aborda, por otro lado, el estudio de nociones que le conciernen, como las de izquierda-derecha, de objeto permanente y espaciales en general), su teoría constituye un marco epistémico de importancia para abordar el tema desde el punto de vista del desarrollo de la inteligencia.

Una de sus grandes aportaciones es haber puesto de manifiesto que la tesis empirista es insostenible, es decir, que no hay percepción o experiencia "pura", así como demostrar que el desarrollo de la inteligencia no es lineal sino construido en estadios secuenciales que suponen una reorganización de las adquisiciones previas.<sup>32</sup> La "lectura" de la experiencia se hace posible por la aplicación de instrumentos cognoscitivos (tema del sujeto y los objetos de conocimiento). Por otro lado, concibe como intermediario clave en la construcción de tales instrumentos a la acción. Coincide con otros autores en que el universo inicial del niño es un egocentrismo total e inconsciente de sí mismo, etapa en la cual la construcción de los esquemas de asimilación se hace mediante una coordinación sensomotora de las acciones, sin que intervenga la representación o el pensamiento. En los primeros 18 meses se efectúa, por el contrario,

una especie de revolución copernicana o, más simplemente dicho, de "des-centración" general, de modo que el niño acaba por situarse como un objeto entre otros, en un universo formado por objetos permanentes, estructura de manera espacio-temporal y sede de una causalidad a la vez espacializada y objetivada en las cosas.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>32</sup> Piaget, Jean y García, Rolando *Psicogénesis e historia de la ciencia*, F.C.E., México, 1982.

<sup>33</sup> Piaget, Jean e Inhelder, Bärbel, *Psicología del niño*, Morata, Madrid, 1972.

El conocimiento del cuerpo, señala, exige que se posea el concepto de objeto permanente, lo que requiere la apertura al símbolo y al signo (función semiótica).

Piaget hace una interesante observación referida al dibujo infantil, y es que el niño -hasta los ocho o nueve años- dibuja *lo que sabe* de una personaje o de un objeto, antes de expresar *lo que ve* en él. No es casual, entonces, que psicólogos como F.L. Goode-nough, entre otros, se hayan servido del dibujo de la figura humana como test de desarrollo intelectual del niño.<sup>34</sup>

Ahora bien, cierto número de investigadores ha ubicado como su objeto de estudio no al conocimiento del cuerpo sino a la *experiencia del cuerpo*. Según A. Aisenson<sup>35</sup>, entre tales estudiosos estarían los psicoanalistas y los filósofos de la escuela existencial. Incluiríamos en tal perspectiva a una serie de autores que, aparte de teóricos, son promotores de diversas prácticas corporales. Entre ellos, podemos mencionar a André Lapierre y a Bernard Aucouturier<sup>36</sup> (que trabajan una modalidad psicoanalítica de la "psicomotricidad"), Jean Le Du<sup>37</sup> (que hace "psicoanálisis de la expresión corporal") y Susana Kesselman<sup>38</sup> (creadora de la práctica de "dinámica corporal", que entiende como una modalidad de psicología social en la promoción de la salud).

Pero, ¿qué es la "experiencia del cuerpo"? Apunta fundamentalmente a una dimensión *vivencial*, que intenta definirse con preguntas tales como: *¿cómo se siente, cómo se vive* el cuerpo? La experiencia del "cuerpo vivido" es, decíamos en otro momento, un problema planteado desde aproximaciones típicamente fenomenológicas. En particular, hemos mencionado los penetrantes estudios de la corriente existencial francesa, que han hecho aportaciones de gran valor para la psicología en relación a la experiencia de la

<sup>34</sup> Así como otros psicólogos, Karen Machover por ejemplo, hayan propuesto el "test de la figura humana" como prueba proyectiva -tanto para niños como para adultos-, que se basa en la idea de que el dibujo de la persona representa "la expresión de sí mismo, o del cuerpo, en el ambiente. Lo que se expresa se podría caracterizar como la imagen corporal... en términos más generales, el propio yo". (Machover, Karen, "Dibujo de la figura humana: un método de investigar la personalidad", en: Anderson y Anderson, *Técnicas proyectivas del diagnóstico psicológico*, Rialp, Madrid, 1963.

<sup>35</sup> Aisenson Kogan, Aída, *op. cit.*

<sup>36</sup> Lapierre, André y Aucouturier, Bernard, *El cuerpo y el inconsciente en educación y terapia*, Editorial Científico Médica, Barcelona, 1980.

<sup>37</sup> Le Du, Jean, *El cuerpo hablado. Psicoanálisis de la expresión corporal* (1976), Paidós, Barcelona, 1981.

<sup>38</sup> Kesselman, Susana, *El pensamiento corporal*, Paidós, Buenos Aires, 1989.

corporeidad. Aquí nos interesa insistir en una idea que sostiene Merleau-Ponty y es que el "cuerpo vivido" es un sistema de acciones posibles, "un cuerpo virtual cuyo lugar 'fenoménico' está definido por su tarea y su situación"<sup>39</sup>. Esta concepción cuestiona radicalmente las formas mecánicas de entender la sensación o la percepción en términos de estímulos impactando a un sujeto pasivo. Pero, insiste la pregunta, ¿qué es lo "vivido"? Cabe señalar que en la fundamentación de diversas prácticas psicosociales y corporales se argumenta el valor de las "vivencias" y/o la "experiencia", pero frecuentemente quedan sin precisar tales términos. Se impone, por tanto, proponer algún punto de vista que nos sitúe frente a dichas nociones, de singular importancia para la psicología.

Entendemos que la idea de *experiencia* se sustenta en el proceso de contrastación entre la "realidad interna" y el mundo exterior. De esta manera, queda enmarcada a partir del desarrollo de: a) una diferenciación yo/no-yo; b) la distinción entre la percepción y la ilusión, y c) la discriminación de la percepción entre estímulos externos e internos. Mundo interno, mundo externo... Dice Pichón-Rivière:

...ese mundo interno se construye también por la experiencia externa, que es colocada adentro, construyéndose un mundo particular, un mundo que no es el externo pero que es tan real para el individuo como el externo con el cual trabajamos.<sup>40</sup>

Winnicott hace un aporte esencial a la teorización de la experiencia, al señalar la importancia y la forma de operación de los fenómenos *transicionales*, que conforman una verdadera "zona intermedia de experiencia" a la cual contribuyen la realidad interior y la vida exterior. En otras palabras, plantea un estado intermedio entre la incapacidad del bebé para reconocer la realidad y su creciente capacidad para ello.

Creo que se puede usar una expresión que ... describa el viaje del niño, desde lo subjetivo puro hasta la objetividad; y me parece que el objeto transicional (trozo de frazada, etcétera) es lo que vemos de ese viaje de progreso hacia la experiencia.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (1943), Gallimard, Paris. Citado por Aída Aisenson Kogan, *op. cit.*, p.289.

<sup>40</sup> Pichón-Rivière, Enrique, *op. cit.*, p.50.

<sup>41</sup> Winnicott, Donald W., *Realidad y juego* (1971), : Granica, Buenos Aires, 1972, p. 23.

En la infancia, la llamada zona intermedia es necesaria para la iniciación de una relación entre el niño y el mundo, pero Winnicott advierte que la tarea de aceptación de la realidad nunca queda terminada, que

ser humano alguno se encuentra libre de la tensión de vincular la realidad interna con la exterior, y que el alivio de esta tensión lo proporciona una zona intermedia.<sup>42</sup>

Esta se revela por ejemplo en el arte, la religión o la filosofía, que, de esta manera, son una continuación directa de la zona de juego del niño pequeño. Para este autor, la experiencia se inicia sobre la base de la ilusión, gracias a la capacidad de la madre para adaptarse a las necesidades del hijo (lo que le genera la ilusión de que el pecho es parte de él). La tarea posterior de la madre consiste en desilusionar al bebé en forma gradual, preparándolo para la "prueba de la realidad".

Pichón-Rivière, desde la teoría del vínculo, nos habla de un interjuego entre el sujeto y sus objetos internos y externos<sup>43</sup>, siendo la "relación de objeto" la estructura interna del vínculo. La noción de vínculo es, sin embargo, más abarcativa que la de relación de objeto, pues incluye al comportamiento. Señala, así, que "...la manera habitual de comportarse de una persona puede ser comprendida por una relación de objeto interno"<sup>44</sup>. De esta manera, el *vínculo* se concibe como una relación particular con un objeto, que arma un patrón de conducta que tiende a repetirse, tanto en la relación interna como en la relación externa con el objeto. En relación al vínculo, Pichón-Rivière destaca su carácter triangular ("el modelo básico relacional universal es la situación triangular"<sup>45</sup>) y su forma bivalente (que prefiere a la expresión de "ambivalente"), es decir, coexistiendo el "objeto bueno" y el "objeto malo"<sup>46</sup>. En suma, "en el vínculo está implicado todo y complicado todo"<sup>47</sup>. Con

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>43</sup> Recordemos que en psicoanálisis la noción de objeto no se refiere a la idea corriente de "cosa", sino al "objeto de la pulsión" y al "objeto de amor". Véase a Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *op. cit.*

<sup>44</sup> Pichón-Rivière, Enrique, *op. cit.*, p. 36.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>46</sup> Términos introducidos por Melanie Klein, para designar la proyección de pulsiones libidinales o agresivas -cualidades de "bueno" o "malo" del objeto-.

<sup>47</sup> Pichón-Rivière, Enrique, *op. cit.*, p. 47.

este marco de referencia, podemos plantear que la "vivencia" o "experiencia" (que aquí hemos tomado como equivalentes), consiste en la *actualización de un vínculo*. Es, en efecto, "lo vivido" a la manera de los fenomenólogos, pero con una precisión esencial: toda vivencia supone un contenido latente. Es decir que, lo que el sujeto puede "contarse" o comunicar a otros de una experiencia, representa el aspecto manifiesto de la misma. Sería un relato, rico o pobre, según la capacidad que pueda desplegar para recrear y tener *insight* sobre las emociones -tan difíciles de decodificar, resultado de la *socialización en el mundo occidental*- y los pensamientos evocados. Las significaciones de tal explicitación o relato de la experiencia las daría la exploración del *contenido latente*, es decir, las fantasías inconscientes que sostuvieron la vivencia, o, en otras palabras, el vínculo interno con las imágenes o "fantasmas" movilizados por la experiencia. Por supuesto que tal exploración siempre será limitada (los problemas del método los abordamos en otro lugar) y tendrá el estatuto de una construcción hipotética, aunque no por ello menos valiosa, creemos, que la constatación de aspectos observables del comportamiento. Por otro lado, cabe señalar que los márgenes temporales de una "vivencia" o "experiencia" son cortes arbitrarios que el sujeto establece o el medio cultural le sugiere. Entonces, podemos entender la expresión *experiencia del cuerpo*, como la actualización del vínculo con nuestra imagen o esquema corporal.

Aquí retomaremos la cuestión de si es posible o no conciliar o adoptar simultáneamente estas dos nociones que aluden a la *representación del cuerpo*: una -la de esquema- tiene que ver con la vivencia de una estructura sensoriomotriz (que involucra, entre otros aspectos claves de la sensibilidad, a la postura, los movimientos y la ubicación en el espacio), y la otra -imagen-, que apunta a representaciones de tipo onírico, irracionales, fantasmáticas, que no respetan el orden anatomofisiológico. Evidentemente, hay una tensión expresada en una representación que quiere sostener una forma, una unidad, y el lábil cuerpo imaginario, pero consideramos -y en esto simpatizamos con la posición de Schilder- que es importante reconocer ambos aspectos, discriminando y ubicando, claro está, las distintas problemáticas que enfrentemos.

Esa es también la posición de S. Kesselman, quien integra en su idea de *representación corporal* al esquema corporal y a la imagen del cuerpo.

Se trata de dos fotografías que a veces se superponen, que otras se distancian, que se cruzan cotidianamente, que se reconocen, que se desconocen.<sup>48</sup>

Francoise Dolto plantea algo equivalente, al decir que "...la imagen del cuerpo no es el 'esquema' corporal, si bien el esquema corporal contribuye a su elaboración"<sup>49</sup>. Por otro lado, resulta muy interesante la noción de *crisis de la representación corporal* de la autora argentina, que sugiere que cada sujeto configura una "novela corporal", a partir de la manera como va enfrentando y elaborando los cambios -bruscos o graduales- de su realidad corporal (que pueden ir desde la pérdida de un miembro, enfermedades o cirugías -eventos excepcionales-, hasta las inevitables transformaciones por la pubertad, el envejecimiento, etcétera, pasando por las incontables situaciones socioculturales donde sentimos que nuestro cuerpo fue mirado y juzgado). Estas vivencias movilizan las ansiedades básicas propias de toda situación de cambio:

ansiedad confusional de un cuerpo que se indiscrimina, del que no se perciben los límites con claridad; ansiedad depresiva del cuerpo que se pierde, de la despedida de un cuerpo que ha sido; ansiedad persecutoria de un cuerpo que se ha hecho peligroso, en el que no nos reconocemos.<sup>50</sup>

El punto que comentamos nos resulta significativo porque inserta a la noción de representación corporal en una dimensión existencial en donde es reto y es batalla, expresados en nuestra trama más íntima: el cuerpo.

### Las pasiones de Narciso.

El desarrollo de nuestra temática nos hace llegar al tema del narcisismo, ese "amor por la propia imagen", alimentado de tantas maneras, golpeado de muchas más. ¿Qué secretos tiene ese amor universal?

<sup>48</sup> Kesselman, Susana, *op. cit.*, p. 44.

<sup>49</sup> Dolto, Françoise, ) *En el juego del deseo*, Siglo XXI, México, 1981, p. 74.

<sup>50</sup> Kesselman, Susana, *op. cit.*, p. 49.

Dice J. Kristeva<sup>51</sup> que el mito de Narciso (aparecido en la literatura en los inicios de la era cristiana) ocupa un lugar singularísimo en la historia de la subjetividad occidental. Como todo mito que insiste a través de las épocas y es acogido de distintas maneras en la cultura, tiene el valor de "el sueño despierto de los pueblos"<sup>52</sup>, considerando al sueño -tal como Freud lo plantea en su *Interpretación de los sueños*- como un modelo de todas las expresiones disfrazadas y sustitutivas del deseo humano. Llama la atención qué de la figura de ese joven hermoso fascinado con su propia imagen, seduce e inquieta. Pero también, el qué repulsa a la moral corriente que le hace llamar en forma decididamente peyorativa "narcisista" a una serie de manifestaciones en las que se sospecha un amor o valoración propia excesiva, no obstante la existencia de consignas institucionales que apuntan en sentido opuesto, por ejemplo, el mandato bíblico "ama a tu prójimo como a tí mismo", en el cual se reconoce al amor a uno mismo como dado por hecho y aún como medida óptima del amor a otros.

Con la psiquiatría del s. XIX, Narciso se convierte en el síntoma perverso denominado "narcisismo" (P. Näcke -1899-, de quien Freud tomaría el término, usado un poco antes -1898- por Havelock Ellis). El psicoanálisis se inspiraría en él para reconceptualizarlo como eje esencial del juego libidinal y de la estructuración psíquica, mostrando el abanico amplísimo de experiencias humanas en donde tendría un papel importante: desde las psicosis (significativamente la paranoia y la melancolía) hasta el enamoramiento y la actividad artística.<sup>53</sup>

Recordemos los rasgos básicos del mito de Narciso:

- 1) Narciso rechaza a sus enamorados, particularmente a la ninfa Eco;
- 2) Narciso es castigado a desesperarse como desesperados han estado sus frustrados enamorados;
- 3) al inclinarse sobre una fuente queda prendado y enamorado de su imagen reflejada en el agua;
- 4) intenta el acercamiento, la unión, hasta que comprende que la imagen amada es la suya;

<sup>51</sup> Kristeva, Julia, *Historias de amor* (1983), Siglo XXI, México, 1987.

<sup>52</sup> Expresión de Paul Ricoeur en: *Freud: una interpretación de la cultura*, Edición original: 1965. F.C.E., México, 1983.

<sup>53</sup> Punto que desarrolla Guy Rosolato en: *La relación de desconocido* (1978), Petrel, Barcelona, 1981.

5) ante la impotencia para realizar su amor, en la cumbre del drama, Narciso muere al borde de la fuente;

6) su cuerpo desaparece y la flor del narciso ocupa su lugar.

A partir de este esquema, que sugiere distintas líneas de reflexión, destacaremos tres ejes de discusión desde la óptica psicoanalítica:

-El narcisismo vs. la relación de objeto

-el yo frente a los ideales, y

-la especularidad o el poder de la imagen.

Cuando en el mito de Narciso se nos dice que éste se toma a sí mismo como objeto de amor, lo que se plantea es la ausencia de un otro en la dinámica libidinal. Es decir, se abre el complejo problema de la alteridad. Empecemos por el pensamiento de Freud acerca del narcisismo. Ubicado en la teoría de la libido, evoca en *Introducción al narcisismo* (1914) la imagen de un protozoo cuyos pseudópodos se destacan hacia el mundo exterior para luego retraerse en el cuerpo del animal, para ilustrar la oposición entre la libido del yo y la libido objetal, es decir, distinguiendo dos modalidades de catexis de los objetos: la cargada sobre la propia persona o la invertida en un objeto exterior. Entre estas dos formas de catexis se da, dice Freud, un equilibrio energético, de manera que la libido objetal disminuye al aumentar la libido del yo y viceversa. En este contexto, es la *retracción de la libido* sobre el yo el proceso que resulta central para teorizar sobre el narcisismo.

Tal sustracción de la libido a los objetos catectizados del mundo exterior para ser aportada al propio sujeto, la veía Freud con toda claridad en la esquizofrenia y en la paranoia, estados en donde son relevantes síntomas tales como la megalomanía o delirio de grandeza, la omnipotencia y la falta de todo interés por el mundo exterior (autismo). Esta última característica, señala, plantea condiciones insuperables para influir en las manifestaciones psicóticas desde el psicoanálisis. Pero no sólo las condiciones patológicas dan cuenta de la vuelta hacia el mundo privado, por oposición al afuera, también ciertas experiencias cotidianas y universales, tales como el sueño y la enfermedad orgánica, ejemplifican el fenómeno de retracción de la energía sobre el propio cuerpo. Entonces, así como el sueño tiene indiscutiblemente una función de recarga narcisística necesaria para la preservación del organismo, ante el dolor o un intenso malestar físico, se produce también una redistribución de la libido que trae como consecuencia el cese del interés por todo lo

que no concierna a la dolencia, lo que incluye la desaparición temporal de toda disposición amorosa.

El retiro libidinal sólo excepcionalmente será radical -un ejemplo sería la catatonia, equivalente a una muerte psicótica virtual- pues siempre se conserva alguna relación con los objetos y el mundo. Por otro lado, si bien tal fenómeno de retracción suele cumplir un papel defensivo (en el sentido del alejamiento respecto a un mundo que se ha vuelto insoportable), no puede desconocerse que su cumplimiento también es fuente de placer y contribuye a afirmar cierta autonomía, a hacer evolucionar dependencias "fusio-nales" y a experimentar la omnipotencia de la fantasía y el pensamiento. El placer narcisístico es claro

...en el ejercicio del pensamiento, sea según las vías de la producción artística, donde el mundo está tomado por los significantes que organiza el deseo, sea por el pensamiento pragmático o científico, que suputa primero y calcula sus medios de acción sobre la realidad antes de llevar a cabo en ella las transformaciones deseadas.<sup>54</sup>

Tal es, para G. Rosolato, la función trófica del narcisismo desde el punto de vista económico, por oposición a aquellos repliegues defensivos que constituyen un narcisismo "retractado".

En todo caso, hablar de una vuelta de la libido sobre el yo, define lo que Freud entendió como "narcisismo secundario", en tanto que el "narcisismo primario" es planteado como una fase intermedia entre el autoerotismo (es decir, la experiencia de satisfacción de una pulsión parcial en el mismo órgano o zona erógena, sin recurrir a un objeto exterior) y el amor objetal. "Para constituir el narcisismo ha de venir a agregarse al autoerotismo algún otro elemento, un nuevo acto psíquico"<sup>55</sup>. En otros momentos Freud designa con el término de narcisismo primario a un primer estado de la vida, anterior a la discriminación entre el sujeto y el mundo exterior. Diversos autores han señalado lo discutible de un narcisismo anobjetal, puesto que si el narcisismo es definido por una carga libidinal del yo, se requiere entonces alguna representación o imagen de sí previo al establecimiento de tal estado. Laplanche y Pontalis hacen un resumen que parece muy satisfactorio:

<sup>54</sup> Rosolato, Guy, *op. cit.*, p. 198.

<sup>55</sup> Freud, Sigmund, "Introducción al narcisismo" (1914), *Obras completas*. t. II. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981, p. 2019.

Nada parece oponerse a que se designe con el término "narcisismo primario" una fase precoz o ciertos momentos fundadores, caracterizados por la aparición simultánea de un primer esbozo del yo y su catexis por la libido, lo que no implica que este primer narcisismo sea el primer estado del ser humano, ni que, desde el punto de vista económico, este predominio del amor a sí mismo excluya toda catexis objetal.<sup>56</sup>

Freud hace una pregunta inquietante y es porqué nos vemos en la necesidad de traspasar las fronteras del narcisismo e invertir de libido objetos exteriores. Para responder, alude a un "exceso" de carga libidinosa del yo y a su "estancamiento", como situaciones patógenas; "...al fin y al cabo, hemos de comenzar a amar para no enfermar".<sup>57</sup> En este momento de su desarrollo teórico (1914), Freud sostenía todavía una dualidad entre las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales. Habría que esperar (*Mas allá del principio del placer*: 1920) a que esta concepción fuera sustituida por una nueva dualidad -pulsiones de vida y pulsiones de muerte- para llegar a una drástica conclusión: las pulsiones del yo incluyen también las pulsiones de muerte. Este nuevo contexto permite una re-lectura del problema del narcisismo y ofrece una visión donde tiene que integrarse su aspecto pasional-mortífero, y en la cual nos resulte comprensible la evolución de un Narciso enamorado en un Narciso suicida.

Abandonado a sí mismo, sin el auxilio de la proyección sobre el otro, el Yo se toma a sí mismo como blanco privilegiado de agresión y de muerte.<sup>58</sup>

Pero volvamos a la consigna de Freud sobre el amor: hay que amar para no enfermar, más aún, el amor (=transferencia) permite la cura. Amar implica invertir libidinalmente (en otras palabras, hacer deseable) un objeto que no sea el propio yo; es dejar entrar la dimensión del *otro* en el espacio psíquico. Y sin embargo -el mismo Freud lo coloca en el centro de su argumentación- el enamoramiento es un estado profundamente narcisístico, más allá de

<sup>56</sup> Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis* (1968), Labor, Barcelona, 1979, p. 243.

<sup>57</sup> Freud, Sigmund, *op. cit.* (1914), p. 2024.

<sup>58</sup> Kristeva, Julia, *op. cit.*, p. 108.

si la elección de objeto es "narcisística" o "anaclítica"<sup>59</sup>. Kristeva lo expresa patentemente: "El enamorado es un narcisista que tiene un *objeto*"<sup>60</sup>, pero poniendo de manifiesto lo que parece una seria contradicción: ¿no es entonces la incapacidad de amar lo que define precisamente a un narcisista? La respuesta de Kristeva es sugestiva: el narcisismo es una estructuración ternaria, es decir, la introducción del "tercero" en el estado cuerpo a cuerpo entre madre e hijo, es condición de la vida psíquica y de la estructuración narcisística, que posibilita la vida amorosa. Recordemos el "nuevo acto psíquico" que Freud postula para salir del autoerotismo. En ese sentido, es consecuente pensar que el sujeto incapaz de amar está posicionado en un narcisismo muy primitivo, o bien, el narcisismo aparece en una modalidad profundamente defensiva y regresiva. Pero la dimensión del amor y la paradoja de los objetos amorosos que no son sino creaciones a partir de imágenes narcisistas propias, sólo las podremos captar si abordamos el papel de las instancias ideales (yo ideal e ideal del yo) en la estructuración narcisística.

En efecto, la introducción de la temática del narcisismo vinculada al fenómeno del enamoramiento, nos muestra que es imposible reducir la comprensión del narcisismo a la sola hipótesis de la decaectización del mundo exterior cargándose correlativamente el yo. Cuando Freud postula que el enamoramiento se basa en el mecanismo a través del cual el objeto amoroso ocupa el lugar del "ideal del yo" -planteamiento de importantes consecuencias para la psicología colectiva<sup>61</sup>, fundamenta el enorme poder de las *instancias ideales* sobre la dinámica subjetiva, así como el papel de la identificación en la *constitución del yo*. La estructuración del narcisismo estaría anclada sobre dos polos identificatorios: yo/yo ideal, uno, y el otro yo/ideal del yo-super-yó. El primero pertenecería al registro de lo imaginario y constituye un proceso temprano en la formación del sujeto, mientras que el segundo corresponde al plano de lo simbólico, en tanto

<sup>59</sup> Freud señala dos modalidades de elección de objeto: la narcisística (amar en función de lo que uno es, ha sido, quisiera ser, o a la persona que fue parte de uno mismo) y la analítica o de apoyo (se ama a los objetos sustitutivos de la mujer nutriz o del hombre protector).

<sup>60</sup> Kristeva, Julia, *op. cit.*, p. 28.

<sup>61</sup> Freud, Sigmund, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), *Obras Completas*, t. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

que "la exigencia del ideal del yo encuentra su lugar en el conjunto de las exigencias de la ley".<sup>62</sup>

Así, el *yo-ideal* puede entenderse como un ideal de omnipotencia y perfección, cuya creación

obedece al propósito de restablecer aquella autosatisfacción que era inherente al narcisismo primario infantil y que tantas perturbaciones y contrariedades ha experimentado después.<sup>63</sup>

El *yo-ideal* sería el *Yo* grandioso de Kohut<sup>64</sup>, y sirve de soporte al proceso que Lagache<sup>65</sup> ha descrito como identificación heroica, es decir, esa admiración apasionada por personajes excepcionales; sería la base también del recurso a seres sobrehumanos en la mitología y la religión<sup>66</sup>. El *yo-ideal* se sustenta en el proceso de *idealización*, que dota al objeto de una cualidad de perfección y potencia, promoviendo una subversión de la realidad a partir de la fascinación que provoca y de su sobreestimación. Este proceso conduce, como lo ha señalado Rosolato, a la categoría de lo sagrado. De ahí el vértigo y la seducción del ideal narcisístico de omnipotencia totalizante. El *yo-ideal* funcionaría fantasmáticamente en base a la identificación primordial con la imagen del semejante (la madre omnipotente) y remite al origen fundamentalmente imaginario, especular, del yo. Fundamentaría el "sentimiento oceánico" del narcisismo colmado. En otras palabras, los ideales dan cuenta de su fuerza en el placer narcisístico que deriva de su satisfacción y, asimismo, por las heridas narcisísticas que produce lo que es vivido como falta.

Si esta revisión del *yo-ideal* nos ha colocado en el plano imaginario, recordemos que para Lacan la estructura más fundamental en este registro es "destruir a quien es la sede de la alienación"<sup>67</sup>. Este autor sitúa en el punto de articulación entre lo imaginario y lo simbólico al masoquismo primordial y a la pulsión de muerte, ejem-

<sup>62</sup> Lacan, Jacques, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Ateneo de Caracas/Paidós, Barcelona, 1981, p. 204.

<sup>63</sup> Freud, Sigmund, 'La teoría de la libido y el narcisismo' (1917), en: "Teoría general de las neurosis", *Obras Completas*, t. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

<sup>64</sup> Citado por Guy Rosolato, *op. cit.*

<sup>65</sup> Citado por J. Laplanche y J.B. Pontalis, *op. cit.*, p. 491.

<sup>66</sup> Rosolato, *op. cit.*, menciona en relación a este punto las ideas del antropólogo americano W.E. Spiro.

<sup>67</sup> Lacan, Jacques, *op. cit.*, cap. XIII: "La báscula del deseo", p. 256.

plificado en el famoso juego del Fort/Da, ésto es, cuando el niño logra llevar al plano simbólico el fenómeno de la presencia y la ausencia. En relación a este punto, Rosolato plantea que el narcisismo se organiza para "poner al Yo (*Moi*) primitivo a cubierto de las vicisitudes del objeto malo"<sup>68</sup>, concepción afín a la idea del papel defensivo de la idealización que postula M. Klein. Por su parte, dice Kristeva:

Si el narcisismo es una defensa contra el vacío de la separación, entonces toda la máquina de imágenes, representaciones, identificaciones y proyecciones que lo acompañan en el camino de la consolidación del yo y del Sujeto es una conjuración de este vacío.<sup>69</sup>

Diríamos que la simbiosis con la madre, que supone una dependencia total a partir del desamparo infantil, coloca al infante en una situación de grave riesgo (aniquilamiento) ante la falta o la falla del ser materno. De ahí, según Rosolato, la emergencia de un doble fantasmático, que es el yo-ideal narcisístico. Alrededor de la imagen del niño muerto, su contraparte, centra dicho autor la clínica de las depresiones. No es nuestro propósito ahondar en este aspecto, pero sí recordar cómo Freud sitúa al hijo como objeto de proyección narcisística, *Su Majestad el bebé* dice, y en ese sentido, insinúa el entramado intersubjetivo que fragua el narcisismo infantil.

Esta observación nos lleva a abordar el tema del *ideal del yo*, instancia superyoica que diferenciamos del yo-ideal, y que, en tanto "heredera del complejo de Edipo" (el superyó) depende, como decíamos anteriormente, del sometimiento a la ley: ley del padre, ley de la cultura, mundo simbólico. Sabemos que Freud nunca explicitó la diferencia entre ideal del yo y yo-ideal, pero sus desarrollos dan pie para esta discriminación, que resulta básica.

El ideal del yo se constituye a partir de la interiorización de los anhelos, aspiraciones e ideales de los padres, y, a través de ellos y de sus sustitutos, de la cultura. El sistema superyó-ideal del yo se refiere a esa instancia que observa, critica, vigila y compara sin cesar al yo actual y cada una de sus manifestaciones. Específicamente, al superyó propiamente dicho se le atribuyen

<sup>68</sup> Rosolato, Guy, *op. cit.*, p. 109.

<sup>69</sup> Kristeva, Julia, *op. cit.* p. 36.

funciones de conciencia moral; al ideal del yo, funciones de ideal. Como se ha señalado<sup>70</sup>, a las prohibiciones se somete el yo por temor (el castigo correspondiente sería el sentimiento de culpabilidad), al ideal se somete por amor (no estar a su altura produce el sentimiento de vergüenza e inferioridad). La formación del ideal del yo, dice Freud<sup>71</sup>, "aumenta las exigencias del yo y favorece más que nada la represión".

Para Lacan, el ideal del yo es también una especie de guía, que, por situarse a nivel de la palabra, dirige la dinámica de la relación con el otro, en otras palabras, la posición del sujeto en la estructuración imaginaria. Viene a ser una especie de relevo del narcisismo primario, conciliado con las exigencias parentales y sociales.

Un tercer aspecto clave para pensar el narcisismo, evocado igualmente en el mito de Narciso, es el relativo a la *fascinación con una imagen*, específicamente el reflejo del propio cuerpo. Tomado como modelo, el fenómeno especular abarca distintos elementos: un medio reflejante, una mirada que "se asoma", una respuesta inmediata que es el reflejo y un proceso subjetivo que lo convierte en imagen. La naturaleza de la imagen es que ésta no es "la cosa"; ella se encuentra en otra parte. La imagen, por tanto, es el mundo de la apariencia, de lo ilusorio y el engaño. ¿Qué es lo que al ser humano le resulta cautivante de su imagen propia ?

"El yo humano", dice Lacan, "se constituye sobre el fundamento de la relación imaginaria"<sup>72</sup>. Por su parte, Freud señala: "El yo es, ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie"<sup>73</sup>. Ambos pensamientos sugieren la idea de que es la *imagen del cuerpo* la que le ofrece al emergente ser humano la primera *forma* que le permite reconocer lo que es y lo que no es. En la forma humana se sitúa un primer narcisismo, "en tanto esta imagen permite organizar el conjunto de la realidad en cierto número de marcos preformados"<sup>74</sup>. El segundo narcisismo tiene como patrón fundamental la relación con el otro. Es decir, el niño sólo toma conciencia de su cuerpo como totalidad (trascendiendo la experiencia de cuerpo fragmentado) a partir de la visión

<sup>70</sup> Laplanche, J. y Pontalis, J.B., *op. cit.*, citando a H. Numberg, p. 188.

<sup>71</sup> Freud, Sigmund, *op. cit.* (1914), p. 2029.

<sup>72</sup> Lacan, Jacques, *op. cit.*, p. 178.

<sup>73</sup> Freud, Sigmund, "El yo y el ello" (1923), *Obras Completas*, t. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981, p. 2709.

<sup>74</sup> Lacan, Jacques, *op. cit.*, p. 192.

de su forma, cuando reconoce en tal imagen, la imagen de su semejante. La identificación primaria representa "la matriz simbólica en la que el yo (*je*) se precipita en una forma primordial"<sup>75</sup>. Lacan plantea que el pequeño ser humano anticipa en la captación de esa imagen un dominio sobre el cuerpo del que carece por su inmadurez biológica, y hace de la celebración del infante ante la vista de su imagen reflejada en el espejo, un momento mítico y dramático a la vez. Es el "estadio del espejo": mítico, en tanto que marca el surgimiento del yo, que será, en estas etapas primitivas, un yo especular, en otras palabras, un yo constituido a partir de la imagen del semejante; dramático, porque marca el destino alienado de un sujeto que se confunde con esa imagen.

La importancia de lo visual en el fenómeno especular es evidente, pero, como señala Rosolato<sup>76</sup>, en la construcción de la imagen corporal participan todos los sentidos, siendo todos ellos motivo de la experiencia especular. Lo que está en juego, es la imagen, la forma. Ahora bien, en el sujeto humano, el efecto especular no se basa en el medio reflejante, sino en la mediación que es, invariablemente, la mirada del otro. Esa mirada-deseo que necesita para ser, pero que también confunde y enajena.

El deseo, en la relación imaginaria, sólo existe proyectado en el otro y genera, como hemos visto, una agresividad radical: la destrucción del doble, del otro especular. Será el mundo simbólico el que permitirá que el deseo sea mediado por el lenguaje y el reconocimiento yo - tú sea posible. El deseo bascula entonces entre dos relaciones: la relación especular del yo y la proyección en el yo-ideal de la imagen de nuestro deseo. En el primer momento el deseo queda alienado, enviado hacia afuera; en el segundo se establece una relación objetal en tanto que algo del otro me ha cautivado, es decir, nutre la imagen del yo-ideal retornado el deseo (verbalizado) al sujeto.

El acercamiento al tema del narcisismo, antecedido por un recorrido que intentó ubicar ciertas perspectivas desde las cuales podemos hablar del cuerpo, nos ha abierto nuevas inquietudes: el adentrarnos en el carácter fantasmático de la imagen corporal, el reconocimiento del estatuto de cuerpo instituido, las vicisitudes del

<sup>75</sup> Lacan, Jacques, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1949), en: *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1981, p. 12.

<sup>76</sup> Rosolato, Guy, *op. cit.*

cuerpo femenino y la ubicación del movimiento y ciertas expresiones artísticas, para citar las más relevantes. Motivo, todas ellas, de la siguiente etapa del trabajo que hemos emprendido. Por ahora, mencionaré una idea que resume, me parece, lo explorado hasta ahora: *la condición poética del cuerpo*, que revela la fascinación ante la imagen corporal, esa forma humana proyectada en la cultura de infinitas maneras, y un sentido de verdad que quiere hablar, más allá de ese apego mortal.

Como dice Kristeva<sup>77</sup>

...no se trata de ofuscarse ante las imágenes en nombre de una visión inmediata de la verdad, sino de reconocerlas como tales, como reflejos de una aventura espiritual, hecha de reflexiones ascendentes, que las supera.

<sup>77</sup> Kristeva, Julia, *op. cit.*, p. 114.