

LA ALIENACIÓN DEL CUERPO Y LAS PATOLOGÍAS DE LA SEXUALIDAD

LOURDES GORDILLO ÁLVAREZ VALDÉS
Prof. de Antropología filosófica
Universidad de Murcia
gordillo@um.es

1. INTRODUCCIÓN

El cuerpo ha sido analizado desde diferentes perspectivas en el ámbito de la filosofía. Por una parte, el cuerpo es experimentado por el hombre como “lo vivido” y sentido, en el que se despliega, expresa y comunica su existencia pero, por otra, el cuerpo se percibe como algo que se *tiene* para ser manejado, propiciando así las condiciones que se atribuyen a las “cosas” que poseemos en propiedad. Este fenómeno de cosificación del cuerpo propio, produce una amenaza a la unidad del sujeto que afecta a la desintegración del yo y a la degradación personal. Pues bien, estos fenómenos de alienación que sufre el hombre, hasta límites patológicos, suponen la pérdida de su integración en el mundo y el sentido de su existencia.

En suma, el cuerpo expone al sujeto a padecer una cierta alienación o desposesión de sí mismo y, cuando el cuerpo se convierte en objeto para el hombre, en este proceso de objetivación se produce una pérdida de la identidad como sujeto y de la condición personal. Además, la vivencia del cuerpo como objeto, implica también la imposibilidad de ver al otro como un sujeto, porque no se le puede contemplar más que como una “máscara carnal” que se oculta ante “mi mirada”. Este es el punto central de la patología de la cosificación del cuerpo, cuando “el enfermo” no es capaz de abstraer el cuerpo individual e integrarlo en el todo humano, para poder comprenderlo dentro de la condición personal, ya que es la persona la que “integra el cuerpo” como una totalidad de sentido.

Desde esta perspectiva cosificante del cuerpo, hay que destacar también la mirada objetivante del médico que irrumpe en el contexto de la

menesterosidad del hombre, reflejo de su condición finita, la cual se muestra ante el dolor y la enfermedad. Surgen así cuestiones como ¿Puede el médico tener otra mirada sobre el hombre que no sea objetivante? ¿Puede también el enfermo, ante una mirada objetivante, entender la sexualidad humana? Es precisamente en este contexto de la enfermedad y la finitud humana, donde aparecen con claridad los procesos de alienación que privan al hombre de integrarse en su mundo y de encontrar un sentido a la existencia.

Estas formas de cosificación del cuerpo han sido desarrolladas en cuatro apartados, con el fin de poder diferenciar cada una de estas alienaciones, aunque en todas ellas hay un elemento común, que es la percepción del cuerpo como un mero instrumento, un mero *tener* al modo de los objetos.

En la primera parte, se habla del cuerpo en general y de su proceso de objetivación. En un segundo apartado se exponen los problemas del cuerpo enfermo y la “mirada objetivante” del profesional. Más adelante se comenta brevemente los procesos de alienación del cuerpo en las relaciones con los otros y, por último, se acude a la fenomenología de Merleau-Ponty, para establecer la relación entre el cuerpo y la actitud existencial en referencia a las patologías de la sexualidad.

En consecuencia, la objetivación del cuerpo es uno de los fenómenos humanos que ponen de manifiesto la actitud tensional corpóreo-psíquica, a la que todo hombre se ve sometido y ante la que debe encontrar un equilibrio, para evitar caer en una actitud dual ante la percepción de la realidad, porque el problema del dualismo no afecta sólo a una concepción teórica del hombre. La percepción dualista de la realidad repercute también en la configuración personal y en el modo de entender la realidad y las relaciones con los otros.

2. EL CUERPO HUMANO Y SU PROCESO DE OBJETIVACIÓN

Para comenzar conviene advertir que hablar del cuerpo humano es considerarlo desde una doble dimensión, ya que por una parte, podemos percibir el cuerpo como algo físico, a través del cual nos diferenciamos y enfrentamos a los otros, como realidades encarnadas, a los que reconocemos y con los que nos comunicamos por nuestra condición de estar en el mundo. Por otra parte, todos tenemos la experiencia que, al mismo tiempo de experimentarnos como verdaderamente corpóreos, de

sentir el cuerpo como algo propio, sin embargo, no nos identificamos totalmente con él.

Esta experiencia interna de sentirnos cuerpo y sin embargo no poseerlo, ni dominarlo totalmente, es una consecuencia de nuestra condición de seres encarnados pero con un *plus* que trasciende la propia corporeidad. Por tanto, el hombre despliega su existencia en el cuerpo que le permite estar en el mundo, ser con los demás, pero sin ser totalmente mundano.

No obstante, una cosa es vivenciar que somos cuerpo, tal como lo expresamos en la experiencia interna de la corporeidad y, otra muy distinta, es decir que *tenemos* cuerpo, ya que la experiencia no me permite captar el cuerpo como una realidad objetiva, es decir, como una “cosa”. Cuando nosotros decimos que *tenemos* “algo” en propiedad, queremos expresar que se trata de un *objeto*, pero el cuerpo no es nunca un objeto, ni cumple tal función. El *tener* implica una realidad exterior que depende de nosotros, que está a nuestra disposición, lo mismo que ocurre con los objetos que son independientes de nosotros, los cuales manipulamos y disponemos de ellos.

Para Gabriel Marcel hay modos de superar esta concepción dual corpóreo-espiritual de entender la realidad humana. Para ello, se trata de intentar llegar a modos más auténticos de vivir la corporeidad, tal como la vivenciamos a través de una mejor comprensión del vínculo que existe entre ambas realidades que, lejos de anular a la persona, la desarrollan. Este vínculo sutil y difícil de explicar para Marcel sería como “fundir la dualidad en una pertenencia creadora de ser” para comprenderlo mejor, pone como ejemplo la relación que establece el jardinero que cultiva su jardín o el músico que toca sus instrumentos, en el momento en que ambos están realizando esa acción creadora, la polaridad desaparece, tratando siempre de encontrar un equilibrio. Más adelante asegura que “... no es verdad que ese lazo (el que me une a mi cuerpo) pueda definirse como una forma de posesión”¹.

No obstante, aunque la idea de Marcel es establecer una relación creativa y participativa entre ambas realidades, sin embargo, cuando se trata del hombre, las palabras son orientativas, porque el cuerpo y el yo forman una unidad que configura la personalidad del sujeto, de la cual no se puede prescindir, si uno no quiere verse afectado por una percepción dual de la

¹ Marcel G. (1953): *El Misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, p. 108.

realidad, en lo más íntimo de su núcleo personal, me refiero al ámbito de las experiencias, los afectos y las sensaciones, en las que el cuerpo está subjetivamente implicado y que tienen una repercusión fundamental en la vida de todo hombre. Por tanto, el vínculo puedo expresarlo como una experiencia creativa, pero es mucho más que eso, pues cualquiera de las dos realidades, tanto el cuerpo como la psique, por separado no son el hombre y no podemos prescindir de ninguna. En otras palabras, el hombre no es sólo pique ni sólo cuerpo cuerpo, por eso no podemos objetivar o enfrentar estas realidades si queremos comprender la realidad humana y su conducta.

En este sentido, cabe también preguntarse que ocurre cuando potenciamos una de estas realidades de tal manera que, si mi cuerpo no me pertenece, no lo poseo, al modo de tener como posesión, ¿le pertenecerá inversamente mi yo?, es decir, que el cuerpo adquiera tal independencia de mi mismo que, pueda llegar a apoderarse de mi yo. Todo esto depende de la orientación que haya impreso a mi vida, puede suceder que el cuerpo se cosifique hasta el punto que posea al yo o bien, que el cuerpo esté en condiciones de ser manejado como una propiedad.

En el primer caso, el cuerpo ocupa el primer lugar de las atenciones, tal vez, porque es el instrumento de trabajo y se convierte en un poder que se ejerce sobre los otros para la propia satisfacción. En ambos sentidos, el cuerpo acaba instrumentalizando al yo, que pasa a ser el siervo del cuerpo. Así lo expresa Marcel cuando dice: “Parece sin duda, ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos, en tanto que los trato como poseídos, que tienden a suprimirme, a mí que los poseo”².

En el segundo caso, en el que considero el cuerpo como un mero instrumento, un objeto de posesión que manejo a mi antojo, etc., también ahora el yo se ve alienado, porque ha materializado su condición corpórea, como una realidad ajena a su propio yo, incapaz por tanto, de una integración vital de su vida afectiva y sexual. En estos casos, aparecen los fenómenos del dualismo, de la fragamatación de la realidad psíquica y corporal, como si fueran dos realidades independientes, emergen así las patologías sexuales de las que habla Merleau-Ponty y que veremos más

² Marcel, G. (1935): *Ser y Tener*, Montaigne, Paris, p. 232. Aquí Marcel está comparando esta relación del cuerpo y el yo, con la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, porque tienen en común esa correlación de disolución que se establece entre las dos partes.

adelante. En ambos casos, el hombre se esclaviza en la alienación de sí mismo, de su desposesión y degradación personal.

En suma, que si consideramos el cuerpo como una realidad que tenemos, por lo tanto, que disponemos de ella a modo de un instrumento, que poseo o me posee, estamos haciendo del cuerpo un objeto, que podemos manipular a voluntad pero, como bien afirma Marcel:

Lo característico del *tener* reside en que constituye una condición exponeble: lo que se posee puede ser mostrado a los demás, pero se trata claro está del tener en sentido fuerte, de hecho en los casos en que el tener tiende, como cabría decir ... a sublimarse, a trasmutarse en ser, como ocurre por ejemplo en relación a mis ideas, mis opiniones, se trata de seudoposiciones. Si las trato como cosas poseídas se produce un proceso inverso y son ellas quienes me poseen. Así ocurre en todo fanatismo³.

El error de la consideración instrumental del cuerpo⁴ es mucho más radical que lo que parece a primera vista, ya que conlleva el riesgo de perder la unidad personal o la imposibilidad de configurar nuestro yo en una unidad. El hombre que conjuga el *tener* en su referencia al cuerpo está aceptando una ruptura en su “yo” y pone en peligro su desarrollo personal.

En otras palabras, es el *yo* como un todo, el que posee y el que siente, ve etc. Con esto lo que pretendo advertir es que el yo o núcleo personal es la unidad de mis sensaciones y afectos, así lo percibimos en la experiencia común. El problema se plantea cuando tratamos el cuerpo como una realidad objetiva, ya que entonces la libre autorrealización se enfrenta a la

³ Marcel, G., *Ser y tener*, op, cit., p. 233.

⁴ No podemos olvidar que al cuerpo se le ha dado el carácter instrumental en el sentido de ser considerado: el instrumento de los instrumentos, ya que con el cuerpo podemos utilizar todo tipo de instrumentos, pues no está especializado a ningún objeto concreto, como ocurre con la mayoría de los instrumentos. Por eso, ya Aristóteles y otros filósofos del mundo antiguo consideraron la mano del hombre como el reflejo de su inteligencia por su no especialización a nada específico. El hombre con su mano aprende manipulando los objetos y expresa lo aprendido por medio del trabajo que realiza a través de sus manos. Pero esto indica, con más claridad, que el cuerpo del hombre no es un mero instrumento, ya que domina cualquier instrumento, su no especialización le hace estar muy por encima de la instrumentalidad, incluso su propio cuerpo manifiesta su adecuación a una psique inteligente, porque el cuerpo humano es un soma no especializado y humanamente expresivo y simbólico. Sobre este asunto la filosofía ha reflexionado junto con otras ciencias, fundamentalmente en el ámbito de la Antropología filosófica.

amenaza de una realidad “otra” que no soy yo, es decir, a un modo dualista de integrar la personalidad. La experiencia nos dice que puedo observar mi cuerpo, mirarlo, etc., sólo en la medida en que lo identifico conmigo mismo, yo *me miro*, *me observo*, pero, en cualquier mirada, palabra, acción, yo soy el que estoy presente, yo soy el que hablo, el que sufro y el que siente. En consecuencia, que mi forma de tratar el cuerpo afecta a todo mi ser, no sólo al aspecto corporal, como muy bien ha destacado la fenomenología.

La ciencia también es cada vez más consciente de la interdependencia entre los factores psíquicos y somáticos, la relación entre las sustancias químicas (farmacológicas) y los estados psicológicos y las interacciones entre los hábitos alimentarios y los modos de vida, revelan muchas incógnitas que ponen de manifiesto la importancia de esta relación que tantos enigmas nos oculta.

Todos tenemos la experiencia común de que el propio cuerpo es siempre sentido, aunque sea en forma confusa. Se halla constantemente presente para uno mismo, a modo de centro ordenador de la totalidad de la experiencia, es un modo de saber de uno mismo, a veces muy primario pero, siempre necesario, porque nos alerta sobre el estado en que nos encontramos.

Por otra parte, la **mediación** del cuerpo es necesaria para fijar la atención en los objetos, por lo cual no puede, a su vez, convertirse en objeto de atención. Pero puede ocurrir lo que la Psicología actual ha denominado como: patología narcisista, estos fenómenos en los que la atención se centra en la fusión del cuerpo y el yo. El cuerpo ya no es el medio para atender a los objetos, se ha convertido él mismo en objeto de atención, donde la atención al objeto sólo es percibida en función de mi yo y mi cuerpo que sustituye al centro de atención del sujeto que experimenta y vive nuevas sensaciones, pero siempre centrado en sus propias vivencias, sin referencia al mundo externo. Se vive en un mundo ficticio, hecho a medida de uno mismo y sólo con la referencia de las propias experiencias. Este fenómeno, tan difundido en nuestra sociedad, recuerda las aportaciones que hace Kierkegaard sobre la vida “ensimismada” en uno mismo y la dificultad para salir de ese “mundo”.

Las palabras de Marcel nos alertan de la importancia del cuerpo para experimentar la vida en sus distintas sensaciones, para vivir de un modo

más pleno: “Quizás sea preciso admitir, dice Marcel, que experimentar una sensación es verdaderamente convertirse de algún modo en la cosa sentida y que una especie de coalescencia se efectúa temporalmente entre seres instalados en diferentes planos de la realidad, que pertenecen en consecuencia a mundos distintos”. Se podría decir con Marcel que sentir es vivir doblemente. Pero sentir no es un recibir pasivo, sino una verdadera participación en las cosas, porque en esto consiste el verdadero recibir.

El cuerpo se convierte así en el centro del universo personal, el núcleo en torno al cual se organiza el mundo de los existentes. Centro de referencia sensible y centro instrumental. Respecto al cuerpo se sitúan los objetos, ya que es también nuestro punto de vista desde el que visualizamos la realidad, las cosas siempre están a la izquierda o a la derecha de nuestro cuerpo, delante, detrás...etc., siempre vemos las cosas desde una perspectiva espacial y temporal que influye en nuestro horizonte al situarnos ante la realidad⁵.

Husserl decía que el cuerpo es el punto 0 en torno al cual se establecen las configuraciones espaciales. Es el vínculo que nos liga con nuestro pasado y nos dota de individualidad propia. En el cuerpo se registran las experiencias anteriores padecidas y las actuales, ya que no sólo el paso del tiempo deja huella en el cuerpo, sino que hay toda una serie de experiencias afectivas y sensoriales que también han dejado huella en el cuerpo y que deben ser reconocidas como tales, si verdaderamente se quiere curar el cuerpo del enfermo⁶. Estas huellas, a veces, dejan una marca física pero

⁵ Para algunos es precisamente este modo de estar situados espacio-temporalmente lo que responde a nuestra condición finita, pero también se pretende sostener que, esta forma limitada de visualizar la realidad, es la que impide al sujeto tener una mirada “objetiva” sobre las cosas. No cabe duda, que la espacio-temporalidad es parte de la condición finita del hombre, pero tampoco podemos olvidar que el hombre, a pesar de su condición situada, está dotado de racionalidad que le permite trascender su condición espacio-temporal y comunicarse con los demás.

⁶ Esta tesis es antigua y reconocida en la medicina de los griegos, pues no era pensable curar una parte del cuerpo sin pretender curar el cuerpo entero. La fenomenología actualmente ha vuelto a recordar la importancia, tanto para la medicina como para otras ciencias, como por ejemplo la Psicología, de entender al hombre como un todo, donde cada parte o problema humano es la expresión de algo más profundo, a lo que debemos acceder si queremos comprender el verdadero padecimiento del hombre, ya que sólo ha emergido en un aspecto. Platón sostiene en su Diálogo el Cármenes que los médicos tienen razón al mantener que no se puede curar una

otras, son huellas que repercuten internamente en el cuerpo, en su percepción de la realidad, en su “mundo”, son heridas abiertas por la vida que se manifiestan en síntomas particulares pero que deben ser tratadas como un “todo” si el paciente quiere reconstruir de nuevo su existencia física y psíquica.

3. EL CUERPO ENFERMO Y LA MIRADA OBJETIVANTE

La fenomenología desde el paradigma del cuerpo vivido pone de manifiesto la conexión interna entre el sujeto y el cuerpo por un lado y, el cuerpo y el mundo por otro. Ninguno de estos tres términos: sujeto, cuerpo y mundo, pueden ser disociados. Pero es precisamente en la enfermedad cuando aparece esta disociación de modo natural, es decir, cuando el cuerpo se objetiva y se experimenta como “otro que yo”, es la conciencia de la “otredad” del cuerpo, que contribuye también al sentido del desorden del mundo. Se trata de una experiencia muy común en la que el enfermo no se reconoce **en** su cuerpo, se ha disociado de él, hasta tal punto que el cuerpo le es algo ajeno, ya no es él mismo, no puede reconocerse en él. Esta experiencia aparece también en los procesos de dolor, cuando éstos se mantienen en un enfermo durante largo tiempo hasta hacerle perder su unidad. Estas experiencias son un obstáculo para la curación del enfermo, que como hombre, debe ser entendido como un todo y, son también, un marco de reflexión para el profesional de la salud⁷.

Por eso, cuando la enfermedad se experimenta como un fallo del funcionamiento del cuerpo biológico y no, como una desintegración del mundo de la persona, aparecen problemas concretos tales como: que los hábitos del enfermo quedan interrumpidos, los objetos se convierten en obstáculo, la dimensión temporal, la espacialidad se ven también afectadas, etc., todo ello, responde al desorden del mundo que afecta al enfermo como a un todo, no sólo a una parte de su cuerpo. Desde esta perspectiva, hay que

parte del cuerpo sin curar el todo. Vid. Platón (1997): *Cármides*, 156 B-C, trad E. Lledó, Gredos, Madrid.

⁷ La fenomenología también ha puesto de relieve esta vivencia conocida en el ámbito de la medicina, pero tal vez, poco estudiada y poco atendida, ya que la imagen que el enfermo ve reflejada en las manifestaciones externas tienen para él una gran importancia. En estos casos, la interiorización de la imagen externa es un modo de devolver al enfermo su propia “dignidad corporal”, siempre que el dolor pueda ser mitigado para que no se convierta en una obsesión.

entender la enfermedad desde el cuerpo vivido, donde las manifestaciones concretas representan un desorden del mundo del paciente y son las que nos permiten encontrar la clave para acceder a la profunda desintegración del yo. Estas expresiones concretas que se manifiestan en la vida del enfermo, son la expresión del sustrato profundo que está forjando la enfermedad.

Así, la enfermedad nos permite tener una visión del cuerpo humano, visto desde la menesterosidad, desde su condición más objetivante. El cuerpo precisamente, por su condición encarnada, está expuesto a la mirada del otro, una mirada que puede ser objetivante, esperanzadora, humanizante, alentadora, etc., y, en el caso del enfermo, se enfrenta a la mirada del médico como profesional del cuerpo enfermo y a la repercusión, positiva o negativa, que esta mirada puede tener en él como paciente.

Pues bien, esta mirada del profesional tiene mucho que ver con lo que el ensayista francés Paul Valéry, en la inauguración del Congreso de Cirugía celebrado en París en 1938, decía a los médicos: “Introducen sus ojos y sus manos en la sustancia palpitante de nuestro ser. Su quehacer es dilucidar la miseria de los cuerpos, hallar la mísera carne afectada, bajo las apariencias sociales más deslumbrantes, reconocer el gusano que roe la belleza” y más adelante añade:

El ser ya no puede ser para ustedes lo que es para nosotros, que no sabemos. El yo no es para ustedes ese objeto cerrado, ese vaso sellado, sagrado, arcano, el que se elabora en secreto el misterio de la conservación de la vida y el de la preparación de sus poderes de acción exterior. (...) Todo ese equipo velado se manifiesta solamente a través de las molestias y los dolores que surgen aquí o allá. Que se imponen a la conciencia y que la despiertan en uno u otro punto, interrumpiendo así el curso natural de nuestra funcional ignorancia de nosotros mismos⁸.

El cuerpo visto como un organismo con sus funciones, el cuerpo tras su obscenidad y su inexpressión cadavérica irrumpe en el contexto del dolor y de la enfermedad.

Lo que Valery llama la “ignorancia funcional” es la falta de contexto de vida, de expresión de los sentidos y de las facultades y, ante todo esto,

⁸ Valery, P. (1993): *Discurso a los cirujanos*, en *Estudios Filosóficos*, Visor, Madrid, p. 165.

surge la pregunta ¿Cómo ver el rostro humano, cómo reconocer a la persona capacitada en ese despojo?

La memorable novela de Margarita Yourcenar nos trae también, de forma clara y expresiva, esta pregunta en las palabras de su protagonista Adriano, que es un emperador respetado y admirado pero que tiene conciencia de que hay una persona ante cuyos ojos no es nadie y ése es su médico.

Es difícil seguir siendo emperador ante un médico, explica en una carta a su sobrino Marco, y añade de un modo más inquietante, es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes sólo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado que acabará por devorar a su amo⁹.

Ahora bien, esa mirada objetivante que tiene el médico Hermógenes sobre Adriano, forma parte de la común experiencia del sentir extrañeza ante nuestro propio cuerpo. Este fenómeno de objetivación o extrañeza del propio cuerpo que se ejerce en la separación entre el cuerpo y el yo, va acompañado de la pérdida de identidad y de reconocimiento¹⁰ El cuerpo tiene una misión de objetivarnos para que podamos ser en el mundo, pero ¿hasta dónde?

El problema que se plantea Valéry y, tal vez Adriano, se puede sintetizar en esta pregunta ¿es posible que el médico tenga otra mirada que no sea objetivante? Valéry recuerda

...Cómo distraerse del mecanismo de la vida, cuando no hacemos otra cosa que observarla, manejar las piezas, representarnos el engranaje, pensar en su juego y en

⁹ Yourcenar, M. (1982): *Memorias de Adriano*, Edhasa, Barcelona, p. 9.

¹⁰ La sociedades modernas han alimentado estos fenómenos de separación de las experiencias carnales y espirituales. Esto se ha llevado a cabo acrecentando los fenómenos de falta de identidad que se pusieron de manifiesto en los años 60 con los movimientos contraculturales de T. Rozack, los cuales solicitaban de las sociedades modernas un mayor reconocimiento de las personas, abocadas al anonimato de las grandes urbes y de los modos economicistas de vida. Reflejo también de estas alienaciones son frecuentes en las películas de Hollywood, donde aparecen conductas en las que el cuerpo "se posee" como un poder fáctico e independiente del sujeto. Películas que no se alejan mucho de los modos de vida actual, de una sociedad biotecnológica que refleja, cada vez más, una fragmentación en el modo de percibir la realidad corpórea con las consecuencias que esto conlleva.

sus alteraciones? ¿Cómo señores, a veces me lo he preguntado, cómo ese conocimiento tan preciso que tienen ustedes del organismo, las imágenes que poseen de sus regiones, más profundas, el contacto habitual, diría yo, con sus partes más íntimas, y las más conmovedoras por su destino, cómo es posible que no contraríen en ustedes el ser natural...

Se trata de conciliar la mirada del profesional con una mirada humana, personal que para Valery requiere unas cualidades especiales para que se puedan unificar tantas tensiones.

La profesión médica que, por sus condiciones, pone de relieve estas tensiones, como en otras muchas profesiones, debe revivir de continuo esta tensión humana y profesional, pero además el profesional de la medicina tiene la obligación de ser más humano, porque se relaciona con el hombre en su condición de menesterosidad y finitud, ya que sabe que esta alienación del cuerpo es una experiencia común en la enfermedad y en el dolor¹¹.

Valery insiste en la preocupación por la mirada del profesional que está en contacto con lo menos humano del ser humano y, sin embargo, le exigimos la mirada más humana.

Sé, todo el mundo lo sabe, que en ustedes la ciencia y la naturaleza se acomodan muy bien entre sí. Su inhumanidad intelectual y técnica se concilia fácilmente, incluso muy acertadamente, con su humanidad que es una de las más compasivas y en ocasiones de las más tiernas. La observación descubre sin esfuerzo en su existencia un acuerdo bastante perfecto entre el saber, el poder, y el sentir, entre vivir y conocer, entre la posesión lúcida de uno mismo y el eventual abandono a esa inocencia que he calificado, más o menos correctamente de funcional¹².

¹¹ El tema del dolor, desde los clásicos, se entiende como una amenaza a la unidad del sujeto, un estado en el que el cuerpo ocupa un lugar preponderante y el sujeto se ve obligado a sucumbir al dolor sin poder hacer nada. De ahí el miedo al dolor, ante el cual el sujeto aparece desencarnado. Todos hemos tenido la experiencia de tener un dolor, en cualquier parte de nuestro cuerpo y obsesionarnos de tal manera con esa parte del cuerpo que hasta que no nos liberamos del dolor, no somos capaces de hacer o pensar nada. En este sentido, el caso del dolor psíquico es muy parecido, ya que ocupa al sujeto de tal forma que le hace perder su orientación en la vida. Otras veces, si el dolor tiene una razón de vida puede ser un instrumento de maduración personal, siempre que el sujeto sepa orientarlo adecuadamente en esa tensión en el que el dolor enfrenta al hombre consigo mismo.

¹² *Ibidem*.

Parece, a primera vista, que Valery con estas palabras quiere manifestar su agradecimiento al profesional de la medicina, por su arte para conciliar con tanto acierto esas dos miradas pero, en el fondo, sabe que son irreconciliables. El médico es capaz de funcionar profesionalmente y compasivamente, es capaz de establecer un acuerdo “funcional” que le permite vivir “como si” se acomodaran muy bien las dos miradas: humana y técnica. Pero Valery sabe bien que no es posible que esas dos miradas puedan existir en la misma persona y, al mismo tiempo, no es ni siquiera conveniente que el profesional olvide su capacidad técnica, su hacer más inhumano, con el fin de conseguir lo que se persigue, lo más eficaz, para llegar a los resultados de hacer funcionar esa maquinaria tan perfecta y exigente como es el cuerpo humano. En las palabras de Valery se esconde una condición objetivante del cuerpo, como un mecanismo perfecto que debe funcionar con una técnica perfecta, pero olvida que ese mecanismo no es sólo somático y, por tanto, su funcionalidad no depende sólo de factores funcionales o físicos, es su condición psíquica la que permite comprenderlo en todos los sentidos.

Tampoco se puede olvidar que el cuerpo en la enfermedad nos sitúa en la menesterosidad más absoluta, es una vuelta a la condición original del hombre, a su contingencia y finitud. Por eso, acceder al hombre desde su condición humana: al nacer y morir, es una oportunidad, como bien advirtió Rof Carballo, que sólo los profesionales de la salud tienen la posibilidad de comprender en todas sus dimensiones¹³.

No podemos terminar sin hablar sobre los avances de la biotecnología y su posibilidad de transformar el cuerpo humano, aunque la ciencia actual hace un uso cosificante del hombre a través de su cuerpo¹⁴ y ha contribuido

¹³ Sobre estos temas de la fenomenología del cuerpo enfermo Vid. Escribano, X. (2001): *La bioética en el milenio biotecnológico*, Murcia. Se dice que cuando se le preguntó al filósofo Kant qué era para él su cuerpo, éste respondió muy sabiamente “Para mí, mi cuerpo es mi pobreza”, ya que tenía la experiencia que el cuerpo le arraigaba al mundo de la naturaleza, le sometía a las leyes del sueño, cansancio, hambre, sed, etc. Pero es así como el hombre experimenta su finitud, su dominio y su limitación.

¹⁴ El filósofo alemán Spemann recuerda que una de las amenazas de nuestro siglo es ese uso utilitarista que ejerce la ciencia actual sobre el hombre, la cual pone en peligro la dignidad del ser humano, por tanto, hay que prestar atención a este problema que será, cada vez, más acuciante. Advierte también, como el hombre antiguo, en su vestimenta, andar y costumbres mostraba ya una imagen digna que, en estos tiempos, las manipulaciones científicas y técnicas

a modelar una imagen del ser humano, cada vez, más manipulable, creando nuevas perspectivas revolucionarias, sin embargo, el nuevo paradigma científico que vuelve a ser operativo se comprende: “sobre la totalidad del ser humano”. Es un paradigma de carácter global o globalizador del cuerpo humano, en contra de todo tipo de fragmentación o especialización¹⁵.

Este es el problema de la mirada del profesional que tiene que abarcar el “todo” del ser humano, si realmente quiere ser operativo, por eso, el reto de la mirada debe conjugarse con este nuevo paradigma, ya que en un ser fragmentado es muy difícil tener una mirada humana, pero si hablamos de la totalidad del ser humano habrá que plantearse la mirada del profesional, no desde la perspectiva de la funcionalidad, sino desde su condición humana.

4. LA ALIENACIÓN DEL CUERPO EN RELACIÓN CON LOS OTROS

Sartre ha elaborado un estudio del cuerpo desde la mirada del otro, teniendo como punto de partida la tesis de la alienación. Hay que entender que no se trata aquí de una alienación social, política, situacional, etc, sino de lo que él llama la alienación Fundamental, la cual se refiere a la condición material del hombre y su relación necesaria, como agente práctico, con el entorno material. Es el fruto espontáneo de la condición material del hombre, en virtud de la cual vive perdido en el mundo de los objetos. Por esta condición material, el hombre debe vivir entre objetos, sin ser él mismo un objeto, en un mundo exterior que no le es favorable.

Para Sartre conocemos al prójimo en y a través de la corporalidad. “En la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser sujeto”¹⁶. Pero el prójimo es ante todo el ser para el cual soy objeto o por el cual, gano mi objetividad¹⁷ Esta alienación ante la mirada del otro es producto de lo que Sartre llama vergüenza, porque revela el sentimiento del hombre ante su prójimo y el sentido verdadero de la alienación.

dificultan y hacen peligrar la vivencia de la dignidad que debe tener y expresar el hombre de hoy.

¹⁵ Este el caso de muchos científicos que vuelven de nuevo al paradigma antiguo de la totalidad del ser humano. Cfr. Duch, L. (2002): *Antropología de la vida cotidiana*, ed. Trotta, Madrid, p. 378.

¹⁶ Sartre, J. P., *El Ser y La Nada*, p. 314.

¹⁷ Sartre, J. P., *op. cit.*, p 329.

Cuando Sartre escribe “la vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a mi mismo en el extremo de esa mirada; me hacen vivir, no conocer, la situación del mirado”¹⁸, nos revela aquí como el yo se experimenta como objeto para el otro en medio de un mundo en el que el otro le ha alienado. He sido objetivado por la mirada del prójimo y tengo la vivencia de estar *infestado* siempre por la mirada ajena. La objetividad, el ser cuerpo me expone a esta continua e inevitable mirada del otro, ante la que no puedo hacer nada para evitar.

Por eso, el tema de la vergüenza frente al otro es sólo y, ante todo, la vergüenza de ser objeto, que Sartre lo formula como el sentimiento “original de tener mi ser “afuera”, comprometido en otro ser y, como tal, sin defensa alguna, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto”. La vergüenza es sentimiento de caída original, no de haber cometido una falta, sino de que estoy caído en el mundo, en medio de las cosas y que necesito de la mediación ajena para ser lo que soy¹⁹: “Mi caída original es la existencia del otro”²⁰.

El cuerpo simboliza, por una parte, nuestra objetividad, sin defensa, ya que vestirse es disimular la propia objetividad, reclamar el derecho de ver sin ser visto y, por otra, es esa dependencia de los otros y de las cosas, de la realidad material, que Sartre rechaza con vergüenza. Mi vergüenza está en esa alienación fundamental de ser una realidad material que necesita de su entorno, de la mediación ajena, para ser lo que es y, todo esto, sabiéndose abandonado en un mundo que no le es propicio.

Ahora bien, hay dos aspectos que debe tener en cuenta en su proyecto fundamental el hombre. Por una parte, protegerse contra el peligro de ser alienado, de perder la libertad o de ser reducido a objeto y, por otra, nihilizar al prójimo para alcanzar el ideal imposible y que siempre se persigue: hacerme el fundamento de mi mismo, que se conseguiría a través del amor, algo también imposible en Sartre.

Esta alienación permanente que debo padecer como objetividad, en gran medida, depende de la voluntad del que me mira y que me limita hasta que yo me decido a ser yo quien alieno y objetivo a los demás, porque el otro es

¹⁸ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 319.

¹⁹ Cfr. Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 349.

²⁰ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 321.

ante todo aquel para quien yo existo como objeto y, en un segundo momento, me lo hará aparecer como objeto para mí, es decir, como cuerpo.

Esta objetivación que yo realizo frente al otro, significa que el cuerpo que yo soy, es mi centro de referencia que dispone de las cosas, según el proyecto que yo tengo y remite las cosas a mi propio cuerpo, así percibo otros centros de referencia (sujetos con sus proyectos) que remiten también a mi propio cuerpo, como una propiedad secundaria, en un proyecto privativo que no es el mío. Yo, para ellos soy una cosa más, un en sí o cuerpo, entre otras cosas, tal como lo siento al verme mirado.

Basta que el otro me mire para que yo sea lo que soy para el otro, estoy sentado, tal como este tintero está sobre la mesa... reacciono a esta alienación, recobro mi ipseidad perdida por un proceso paralelo, contemplo a mi vez al otro y lo convierto en objeto de mi mundo²¹.

De esta manera Sartre explica, como al sentirse mirado por el otro, como una cosa entre cosas, un obstáculo para el proyecto que el otro quiere realizar, ante la mirada alienante del otro la única forma de recobrar mi subjetividad, es objetivar al otro con mi mirada para poder recobrar mi conciencia de sujeto, porque al experimentar al otro como objeto no comparto la vivencia que el otro tiene de su ser corporal, no puedo verlo como un ser para sí o conciencia, sino como un en sí o cuerpo, lo veo como cuerpo, no como sujeto.

Sartre considera que la experiencia de esta intuición objetivante frente al otro aparece siempre como un proceso de desenmascaración. De tal modo que aunque el otro, se halla oculto por la ropa, maquillaje, pelo, barba, expresión...etc., en el curso de un prolongado trato con una persona se da siempre un instante en que todas esas máscaras se deshacen, me hallo en la presencia de una contingencia pura, sus rostro y sus miembros son pura carne, que se revela a una pura intuición, es un tipo particular de *náusea*.

En suma, que para Sartre lo particular del cuerpo es el ser conocido por otro, lo que conozco es el cuerpo de los otros y lo esencial de lo que sé de mi cuerpo procede de la manera en que los otros me ven. Mi cuerpo me remite a la existencia del otro y a mi ser para el otro.

²¹ Sartre, J. P., *op. cit.*, p. 320.

Sin embargo, gracias a la mediación del cuerpo interiorizamos lo exterior y también exteriorizamos lo que se halla en nuestro interior, así, yo veo lo exterior, mi presencia corporal, mi aspecto, mis gestos, mi estilo y mis palabras manifiestan mi identidad, quien soy yo, todo esto trasciende la presencia corporal. La identidad personal más que manifestarse en el cuerpo, se manifiesta en lo que hago con él o, mejor en él. El cuerpo deja de ser objeto físico y se convierte en objeto psíquico.

Pero el cuerpo, a la vez que posibilita la comunicación expone al sujeto a padecer una cierta alienación o desposesión de sí mismo, una cierta “violación” de su intimidad. En este sentido, entiende Sartre que por mi exposición corporal a la mirada, no siempre benevolente de los otros, puede adquirirse sobre mí un punto de vista que yo no poseo. Mi presencia corpórea puede tener un significado negativo. La mirada del otro puede reconocerme o rescatarme del anonimato, puede también hundirme o cosificarme. Nuestra identidad, aunque deseamos cerrarnos en la conciencia se escapa por el cuerpo. El cuerpo posee así en la relación con el otro, cierta ambigüedad, ocultamiento.

5. LA ALIENACIÓN DEL CUERPO DESDE LA SEXUALIDAD

La sexualidad concreta de cada individuo es, según Merleau-Ponty, expresión de su elección existencial. Esto quiere decir que cuando existe una patología sexual se expresa en la conducta y para resolverla hay que ir a las capas más profundas de la existencia, porque el hombre es un ser unitario y es allí donde se comprenden sus elecciones y actitudes más profundas ante la vida. Así como, por ejemplo, del mismo modo que el significado de una palabra se da dentro de un contexto y hacemos uso de ella, indicando la actitud de un estilo, siempre en referencia a un contexto previo unificador, lo mismo ocurre con las conductas que expresan un “algo” complejo que subyace en lo más profundo de la vida, en la actitud que uno tiene o elige ante su propia vida.

La sexualidad repercute también en las relaciones interhumanas o relaciones con los otros, porque a través de la conducta sexual comprendemos la integración de un individuo a su mundo y el sentido que le otorga dentro de su “propio mundo”. Merleau-Ponty trata de exponer que la sexualidad no es un mecanismo periférico y para hablar de la sexualidad tiene como referente un caso concreto estudiado por la Psicología de su

tiempo, que se hizo famoso después de la primera guerra mundial. Se trata del soldado Schneider, herido en guerra en la región occipital, con las consecuencias patológicas que de esta herida se derivaban, y con las repercusiones que se analizaban en su comportamiento sexual. Para Merleau-Ponty el estudio de un individuo enfermo es también la ocasión para entender mejor la conducta del individuo sano²².

Lo primero que comprendemos, al comparar la conducta del enfermo y el hombre sano, es que la conducta de éste se manifiesta o caracteriza por su **flexibilidad**, que le permite elevarse por encima de las necesidades, de las situaciones afectivas inmediatas y proyectarse en lo virtual e imaginario, capaz de ir más allá de lo inmediato y proyectarse en lo posible. Destaca la importancia del aspecto creativo que hace posible la invención del sujeto y la creación de su mundo dentro del mundo, ya que es propio del hombre proyectar “su propio mundo” lleno de imágenes simbólicas, con un orden propio, unos valores de referencia, etc., que se desmorona cuando la fragmentación de la realidad impide ese contexto de referencia que acaba afectando a la configuración del yo personal.

Por el contrario, la patología sexual de Schneider presenta una posición **rígida**, necesita de la sensación táctil como situación afectiva mediata (mediada), sin la cual no es capaz de ponerse en situación (mecanismo). Aparece una falta de poder de iniciativa: “Un enfermo no busca ya por sí mismo el acto sexual. Imágenes obscenas, conversaciones sobre temas sexuales, la percepción de un cuerpo, no hacen surgir en él deseo ninguno”; hay una falta de proyección y de imaginación necesaria para crear una situación. Si la iniciativa parte de la pareja él responde a la relación, si se abandona la iniciativa su actividad se interrumpe: “A cada instante las cosas ocurren como si el sujeto ignorara lo que hay que hacer. Schneider no es capaz de trascender lo inmediato del cuerpo, no es capaz de abstraerse

²² Por otra parte, la sexualidad nos permite introducirnos en toda la dimensión existencial del hombre, ya que al ser la sexualidad expresión de lo más profundo de su actitud existencial, logramos comprender la unidad o el contexto del que forma parte nuestra conducta. Para Merleau-Ponty la Psicología, en aquellos tiempos, no era capaz de curar a Schneider porque estaba muy imbuida en los planteamientos conductistas y se olvidaba de la complejidad y profundidad del estudio de la conducta humana.

del cuerpo, ni siente el reclamo del cuerpo ajeno como totalidad de sentido”²³.

El sujeto no sabe ponerse en situación, porque desconoce todo lo que no responde a lo inmediato, ya que el enfermo no encuentra en su experiencia un **dato** capaz de ponerle en movimiento, de hacerle reaccionar. “Para Schneider, por el contrario, un cuerpo femenino carece de esencia particular: es sobre todo su carácter, dice él, lo que hace atractiva a una mujer, por el cuerpo son todas semejantes”²⁴. Este punto es crucial para entender que el cuerpo carece de interés, porque no sabe ver más allá de él, por eso, no reacciona ante sus estímulos y para él todos los cuerpos son iguales, no es capaz de proyectarse en el cuerpo, de singularizarlo.

Schneider ha perdido la capacidad de ver lo personal que hay en cada cuerpo: “El enfermo ha perdido el poder proyectar delante de sí un mundo sexual. Schneider y la mayoría de los individuos impotentes no están en lo que hacen”. Esta incapacidad de abstraerse de su cuerpo, para ver las cosas bajo una única dimensión, forma parte de esta patología de la conducta sexual que puede ser muy común entre individuos que hacen esta dualidad en su comportamiento sexual: el cuerpo como placer, desvinculado de la persona que lo singulariza. Cuando objetivamos el cuerpo y lo instrumentalizamos, estas anomalías repercuten no sólo en la vida sexual, sino también en las relaciones humanas. El cuerpo se ha convertido en un mecanismo que puede producir placer, no en un ser singular y se pierde el interés por lo personal que encierra cada cuerpo, lo vivido. Esta objetivación del cuerpo como independiente del yo que lo singulariza, instrumentalizan el cuerpo haciendo de la conducta sexual un mecanismo incapaz de crear un mundo sexual propio, de proyectar la sexualidad más allá de las capas primitivas del hombre.

Para Merleau-Ponty la sexualidad no es un mecanismo periférico sino que posee una intencionalidad que sigue un movimiento general de la existencia. De ahí que el mundo sexual de un sujeto expresa y revela un estilo propio acorde a la elección existencial que ha hecho ese sujeto. Así las patologías nos descubren ese mundo oculto del individuo que responden a una actitud o elección profunda ante la vida, que muchas veces ellos

²³ Merleau-Ponty, (1975): *Fenomenología de la Percepción*, Península, Barcelona, p. 173.

²⁴ *Ibidem*.

mismos desconocen y que la patología expresa de múltiples maneras en conductas muy variadas y que permiten descubrir ese mundo oculto.

Merleau-Ponty pone el ejemplo de otras enfermedades: “La afonía no es sólo un rechazo del hablar, la anorexia un rechazo de vivir, son este rechazo del otro o este rechazo del futuro desgajado de los fenómenos interiores, generalizados y convertidos en situación de hecho”²⁵. Así el que elige la evasión o la huida de la existencia como actitud existencial, se proyectará en el mundo sexual o moral, político de una manera determinada y traducirá de una forma determinada, en cada momento, esa actitud de evasión o de huida. El sujeto revela en sus actos siempre una elección existencial.

La única forma de curar a un enfermo es profundizando en esa actitud existencial, llegando a ese **todo** global que es su actitud original y primaria ante la vida para, desde allí, comprender sus proyecciones y decisiones. Hay que responder de forma unificadora que es la única que nos permite comprender actitudes. Si la patología sexual hace que el sujeto pierda su capacidad de integración, por esta dualidad y objetivación del cuerpo, la forma de curarse es la vuelta a la integración y unificación personal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias, A., J. P. (1988): *Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Cincel, Madrid.
Audri, C. (1985): *Sartre*, EDAF, Madrid.
Barbotin, E. (1960): *El lenguaje del cuerpo*, Eunsa, Pamplona.
Crossley, N. (2001): *The Social Body. Habit, identity and desire*, Sage Ltd, London.
Cruz, Pedro A. (2004): *La vigilia del cuerpo. Arte y experiencia corporal en la contemporaneidad*, Tabularium, Murcia.
Duch, L. (2002): *Antropología de la vida cotidiana*, Trotta, Madrid.
Frankl, V. E. (2000): *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, 4ª ed., Herder, Barcelona.
—— (2000): *El hombre incondicionado: lecciones metaclínicas*, traducción de José María Coco, Herder, Barcelona.

²⁵ Merleau-Ponty, F.P., *op. cit.*, p. 181.

- Goffman, E. (1997): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Lafargue, R. (1987): *La filosofía de Jean Paul Sartre*, Gregorio del Toro, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1984): *Antropología médica*, Salvat, Madrid.
- (1992): *Cuerpo y alma*, Espasa -Calpe, Madrid.
- Laing, R. D. (1964): *El yo dividido*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Ibor, J. J. (1977): *El cuerpo y la corporalidad*, Gredos, Madrid.
- Marcel, G. (1995): *Ser y tener*, Caparrós, Madrid.
- Marín Ibáñez, R. (1959): *Libertad y compromiso en Sartre*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia.
- Martínez Contreras, J. (1980): *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI, México.
- Merleau-Ponty, M. (1994): *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Rábade, S. (1985): *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, Consejo de Investigaciones científicas, Madrid.
- Rof Carballo, J. (1961): *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona.
- Schilder, P. (1983): *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Paidós, Barcelona.
- Sennett, R. (1980): *Narcisismo y Cultura moderna*, Kairós, Barcelona.
- Sotelo, I. (1987): *Sartre y la razón dialéctica*, Tecnos, Madrid.