

BREVE HISTORIA DE LA CONCIENCIA DEL CUERPO

Jean Starobinski¹

En uno de sus *Cahiers*, Paul Valéry anota apresuradamente: “*Somatismo (Herejía del final de los Tiempos). Adoración, culto de la máquina de vivir*”.

¿Hemos llegado al final de los tiempos? La herejía anunciada por Valéry se ha convertido casi en la religión oficial. Sólo interesa lo que atañe al cuerpo, como si volviéramos a encontrarlo tras un olvido muy largo: imagen del cuerpo, lenguaje del cuerpo, conciencia del cuerpo, liberación del cuerpo se han convertido en consignas. Por contagio, los historiadores se interesan por todo lo que las culturas anteriores a la nuestra han hecho con el cuerpo: tatuajes, mutilaciones, celebraciones, rituales relacionados con las diversas funciones corporales². A su vez, los escritores del pasado son tomados como testigos, desde Rabelais hasta Flaubert: como resultado, tenemos ocasión de darnos cuenta de que no somos los Cristóbal Colón de la realidad corporal. Es el primer conocimiento que haya entrado en el saber humano: «Supieron que estaban desnudos» (Génesis, 3, 7). Y desde ese momento, el cuerpo no ha podido ser nunca ignorado.

Lo cual, empero, no significa que la conciencia del cuerpo, tal como la practicamos y tal como se comenta en nuestra sociedad, no tenga ciertos rasgos originales y nuevos que es importante extraer, y cuyos antecedentes sería conveniente poner de manifiesto, siguiendo el método genético. Pero para no extraviarme (y porque creo que las generalizaciones más fecundas son las preparadas por estudios bastante precisos sobre aspectos parciales), me atendré a un problema bastante limitado: la percepción interna del propio cuerpo -la cenestesia- de la cual no puede negarse que sea un componente de la «sensibilidad» contemporánea, ya sea entre los filósofos, entre los escritores, en ciertas prácticas psicoterapéuticas («training autógeno» de Schultz, relajamiento, «acercamientos corporales»), o finalmente en la reflexión psicoanalítica. No perdamos el tiempo con las antiguas teorías, por interesantes que sean. Pero recordemos algunas etapas, antes de detenernos con más detalle en los debates de finales del siglo XIX y en la respuesta que aporta Freud.

En la Antigüedad, los discípulos de Aristipo de Cirene hablan de «sensaciones íntimas del tacto» *tactus intimus* en la traducción que da Cicerón. Montaigne, tomando el relevo de Cicerón, nos lo recuerda: «Los cirenaicos creían que no puede percibirse ningún objeto del mundo exterior, y que lo único perceptible era aquello que nos llegaba por el tacto interno, como el dolor y el placer».

No obstante, durante mucho tiempo, el dolor y el goce no han sido atribuidos a ningún sistema sensorial particular: se les llama «pasiones del cuerpo», mientras que la expresión tradicional de «sentido interno» (*sensus internus*) remite a las actividades conscientes que desarrolla el espíritu por y en sí mismo (razón, memoria e imaginación) sobre la base de las informaciones ofrecidas por los sentidos externos (vista, oído, gusto, olfato, tacto). Según la doctrina aristotélica, los datos de los sentidos externos sólo llegan al sentido interno tras haber sido unificados por el sentido común (*sensorium commune, koinon aisthétérion*). En modo alguno es olvidado el cuerpo: pero, mientras prevalece la medicina galénica, es sobre todo por la vía de los humores, y no por una información nerviosa, como puede modificar las actividades del alma y, a cambio, ser modificado a su vez.

En el Tratado de las pasiones del alma. Descartes propone una clara distinción entre tres categorías de percepciones: las «que relacionamos con los objetos que están fuera de

¹ *Razones del cuerpo*, Ed. Cuatro, 1999.

nosotros» (art. 23); las «que relacionamos con nuestro cuerpo» (art. 24), y las «que relacionamos con nuestra alma» (art. 25). Las sensaciones corporales son múltiples: «Las percepciones que relacionamos con nuestro cuerpo o con algunas de sus partes son las que tenemos del hambre, de la sed y de nuestros demás apetitos naturales, a lo que cabe añadir el dolor, el calor y las otras afecciones que sentimos como en nuestros miembros y no como en los objetos que están fuera de nosotros»⁶.

Descartes analiza y clasifica así las actividades sensoriales en tres zonas particulares -el cuerpo, el mundo, la conciencia- cuya experiencia cotidiana nos hace vivir la coincidencia y la superposición. Pero la influencia de Descartes, a este respecto, no es muy señalada entre los médicos del siglo XVIII. A algunos de ellos, sobre todo a los de Montpellier, les seducen más las ideas de Stahl, que confiere a las vísceras una especie de autonomía relativa y de sensibilidad independiente. Algunos filósofos, no obstante, como Lignac, Turgot, d'Alembert, hablan con precisión de un «sentido de la coexistencia de nuestro cuerpo», de un «tacto interior», etc. Pueden llegar a dar más importancia (es el caso de Bordeu, Lacaze, Diderot) a un centro frénico o diafragmático, cuya función se confunde con la de los plexos espláncnicos del gran simpático. Cabanis, en 1800, atribuye mucha importancia a las «sensaciones orgánicas», que desembocan en centros de reacción, entre los cuales el más importante es, evidentemente, el cerebro: los instintos serán la transformación, en el plano del comportamiento, de las sensaciones orgánicas más antiguas y más persistentes. El instinto se convierte así en la rama motriz de una pareja sensomotora cuya rama sensorial está constituida por las «sensaciones orgánicas».

Es en 1794, en Halle, en el título de una tesis de doctorado dirigida e inspirada por Johann Christian Reil, cuando aparece por primera vez la palabra *caenesthesia*. El término tiene el mismo valor que el alemán *Gemeingefühl*, cuyo equivalente francés será, posteriormente, unas veces sensibilidad general, otras cenestesia.

Reil (a través de su discípulo Hübner) recoge, sin mencionar a Descartes, la tripartición que habíamos hallado en las Pasiones del alma: «Encontramos en el alma tres tipos de representaciones, que difieren en función del objeto representado. En efecto, el alma: 1) Se representa su propio estado intelectual, sus fuerzas, sus acciones, sus representaciones y conceptos; distingue estas cosas por sí misma, y de esta manera se hace consciente de sí misma. 2) Se representa su estado exterior o la relación del hombre entero con el mundo. 3) Finalmente, se representa su propio estado corporal. Cada uno de esos tres tipos de ideas, por los cuales el hombre es representado según esos tres tipos de estados, es atendido al nivel del cuerpo por un aparato orgánico particular: 1) la cenestesia, por la cual el alma es informada del estado de su cuerpo, y ello por mediación de los nervios generalmente distribuidos a través del cuerpo; 2) la sensación (*sen-satio* externa). Esta es excitada por los sentidos y representa el mundo ante el alma; 3) finalmente, ciertas actividades despiertan y se desarrollan íntegramente en el órgano del alma. [*Organ der Seele* = término que utiliza Reil para designar el cerebro]. Por éstas (es decir, por el sentido interno) se forman juicios e imaginaciones; el alma recibe la representación de sus fuerzas, de sus ideas y conceptos, y así habrá cobrado conciencia de sí misma».

Se volverá a encontrar esta distinción entre tres aparatos orgánicos particulares, a principios de nuestro siglo, pero sin referencia directa a Reil, en Cari Wernicke: se sabe que propuso un modelo de la vida psíquica, en la que colaborarían una *alop-sique* (en relación con los objetos externos), una *somatopsique* (en relación con la existencia corporal) y una *autopsique* (en relación con su propio sistema de representaciones). En Reil (como en Wernicke), esta distinción funcional forma la base de una clasificación patogénica. Reil no tiene en cuenta sólo las modificaciones de la cenestesia en las

enfermedades generales, sino que admite que existen enfermedades idiopáticas de la cenestesia: en efecto, hay casos en los que la afección mórbida se limita al aparato nervioso encargado de transmitir la información somática, sin que haya lesión alguna en los órganos viscerales o en el propio cerebro. Una distorsión (cuyo sustrato anatomopatológico Reil es incapaz de revelarnos) falsea entonces el mensaje que advierte al cerebro del estado somático. Se produce una ilusión corporal, que induce a creer en la presencia de un tumor o de un parásito abdominal, etc., sin dato objetivo alguno. Hasta cierto punto, el juicio puede corregir esta idea falsa. Pero cuando ésta consigue imponerse, determina un estado de locura. Unos cien años antes de la creación del concepto de cenestopatía (por Dupré y Camus) en Francia, Reil había incluido en su nosología psiquiátrica una clase de afecciones caracterizadas por un trastorno primitivo de la representación corporal: clase muy amplia, en la que se encuentran catalogados los ejemplos clásicos que figuran desde hace dos o tres siglos en el capítulo de la melancolía o la hipocondría: personajes que se creen de cristal y rompibles al primer golpe, que han perdido el sentimiento de estar presentes en su verdadero cuerpo. Reil puede añadir fácilmente los trastornos del humor, los desarreglos de los instintos y de los apetitos, tales como la malacia, la bulimia, la polidipsia, por un lado, la ninfomanía y la lujuria, por otro...

La reflexión «romántica» iba a acoger favorablemente el concepto de cenestesia. En una perspectiva genética, Reil ya le había atribuido la prioridad en el orden de las actividades sensibles: es la primera que aparece en el feto. La especulación evolucionista podía proponer la idea, hasta en fisiologistas como Purkinje, de un sentido corporal primitivo, siendo sus otras actividades sensoriales solamente el desarrollo diferenciado. Primera sensación vital, la cenestesia podrá ser considerada, por algunos, como la fuente de toda la vida psíquica, en la misma medida en que ésta se construye a partir de las aferencias sensoriales. Si llega a prevalecer, entre los científicos o filósofos que se dicen adeptos del monismo o del determinismo, una idea «sensualista» de la vida mental, entonces quedará abierta la vía para una especie de imperialismo de la cenestesia. Si la vida mental está determinada por la actividad sensorial, y si todas las actividades sensoriales no son por su parte más que derivados de la cenestesia, se puede llegar a afirmar, como lo hará Ribot, en 1884, en *Las enfermedades de la personalidad*, que toda nuestra personalidad descansa por entero en los mensajes, en parte inconscientes, procedentes de la vida corporal.

Las quince reediciones de *Las enfermedades de la personalidad* de Ribot (entre 1883 y 1914) atestiguan la inmensa influencia ejercida por este libro y justifican un examen bastante atento de las teorías allí expuestas.

Una primera afirmación procede de la fisiología: «La producción [de la conciencia] está siempre vinculada a la actividad del sistema nervioso». Pero, también con los fisiólogos, Ribot admite que una parte importante de la actividad nerviosa puede permanecer inconsciente: «No toda actividad nerviosa implica una actividad psíquica. La actividad nerviosa es mucho más amplia que la actividad psíquica. La conciencia es pues algo sobreañadido»¹². Es un perfeccionamiento. Pero está condenada a la intermitencia. (Ribot subraya este término, cuya importancia en Proust es de sobra conocida.) La personalidad es pues un fenómeno variable, caleidoscópico, debido a la fluctuación incesante de los estados corporales: «Así pues, si admitimos que las sensaciones orgánicas procedentes de todos los tejidos, de todos los órganos, de todos los movimientos producidos, en una palabra, de todos los estados del cuerpo, están representados en un grado cualquiera en el sensorium, y si la personalidad física no es otra cosa que su conjunto, se deduce que tiene que variar con ellos y como ellos y que esas variaciones conllevan todos los grados posibles, desde el simple malestar hasta la

metamorfosis total del individuo. Los ejemplos de «doble personalidad» no son más que un caso extremo [...]. Encontraríamos en la patología mental bastantes observaciones para establecer una progresión, o más bien una regresión desde el cambio más pasajero hasta la alteración más completa del yo. El yo sólo existe con la condición de variar continuamente».

Siguiendo a Ribot, Sollier propondrá una interpretación de la histeria como resultante de alteraciones de la cenestesia; Séglas vinculará a este mismo mecanismo «periférico» los estados de despersonalización y los delirios de negación melancólicos...

No costaría mucho mostrar que se trata aquí de una construcción puramente teórica, apoyada en una argumentación en gran parte metafórica. El supuesto fundamental es el de una causalidad que opera a partir de materiales elementales, y donde los fenómenos complejos se construyen a partir de unidades simples. Ribot se remite a Taine, el cual a su vez se remitía al Dr. Krishaber, para afirmar: «El yo, la persona moral, es un producto cuyos primeros factores son las sensaciones». A este neo-sensualismo se añaden curiosas metáforas políticas, cuya utilización era sólo posible en la pluma de un demócrata convencido: tras haber declarado que el «sentido orgánico [...] es para cada animal la base de su individualidad psíquica [...]», añade: «Pero en el hombre y los animales superiores, el ruidoso mundo de los deseos, pasiones, percepciones, imágenes, ideas, recubre este fondo silencioso: salvo a intervalos, lo olvidamos, porque lo ignoramos. Ocurre aquí lo mismo que en el orden de los hechos sociales. Los millones de seres humanos que componen una gran nación se reducen para ella misma y para los demás a unos miles de hombres que son su conciencia clara, que resumen su actividad social bajo todos sus aspectos: política, industria, comercio, cultura intelectual. Sin embargo, son esos millones de seres ignorados, con una existencia limitada y local, que viven y mueren sin ruido, quienes hacen todo lo demás: sin ellos, nada existe». Y el libro, en sus líneas conclusivas, introduce términos tales como «consenso» y «solidaridad», cuya pertenencia al registro social no es menos evidente:

«La unidad del yo, en sentido psicológico, es pues la cohesión, durante un tiempo dado, de cierto número de estados de conciencia claros, acompañados por otros menos claros y por una infinidad de estados fisiológicos que, sin ir acompañados de conciencia, como sus semejantes, actúan tanto como ellos y más que ellos. Unidad quiere decir coordinación. En definitiva, al estar el consenso de la conciencia subordinado al consenso del organismo, el problema de la unidad del yo es, en su forma última, un problema biológico. A la biología le corresponde explicar, si puede, la génesis de los organismos y la solidaridad de sus partes. La interpretación psicológica sólo puede ir detrás».

A este biologismo radical, que todavía no disponía del concepto más reciente de «genoma», no le faltaba más que el aparato de las experiencias clínicas y de las pruebas. No nos extrañará, pues, que tras un breve momento de triunfo, esta teoría «periférica» de la constitución del yo, y sobre todo la interpretación que proponía de los trastornos de la personalidad, haya sido objeto de una crítica muy violenta. Ribot será el primero en disculparse, y reconocerá después que al dar semejante importancia a las afe-rencias sensoriales somáticas, había descuidado los componentes motores de la actividad psíquica. Pierre Janet hará observar que en todos los casos de despersonalización que ha examinado, nunca consiguió poner de manifiesto el mínimo trastorno sensorial periférico. Por consiguiente, entre los tabéticos cuyas percepciones corporales estaban seriamente alteradas, no observó trastornos psíquicos. Alegar una alteración de la «sensorialidad corporal», es, según él, encerrarse en una hipótesis «metafísica». Los fenómenos psico-patológicos tales como la despersonalización, el sentimiento del vacío, etc., deben ser, pues, considerados como un déficit de la acción (o de la energía psíquica

disponible para la acción) y no como un trastorno de la receptividad sensorial. «Una psicología científica debe considerar los hechos psicológicos como acciones y expresarlas en términos de acción. El sentimiento de vacío es un trastorno de la acción y no de la sensibilidad o de la conciencia mal entendida»¹⁹. Esto lleva a Janet a introducir una distinción entre lo que llama «acciones primarias» y «acciones secundarias». La acción primaria toma nota de los estímulos sensoriales, externos o internos, y reacciona a éstos de manera inmediata; la acción secundaria aporta a la acción primaria el refuerzo de una creencia, de un dispositivo de inserción eficaz en la circunstancia vivida. El trastorno patológico en la despersonalización afecta a la acción secundaria, la cual puede desfallecer sin que la acción primaria presente la menor anomalía. La alteración se sitúa en la «función de lo real»...

La afirmación de la primacía de la respuesta activa sobre la aferencia somática caracterizará también el pensamiento de Freud. Pero antes de examinar con más detenimiento algunas páginas significativas de Freud, conviene dedicar un momento de atención a la teoría expuesta por Charles Blondel, en 1914, en *La conciencia mórbida*. (Médico y filósofo, Charles Blondel sigue primero las enseñanzas de Durkheim y de Bergson; tras la guerra, escribe uno de los primeros estudios importantes sobre Proust y dedica al psicoanálisis una obra apresurada y decepcionante). En *La conciencia mórbida*, Blondel opone a la «teoría periférica» un poder activo y este poder activo es el lenguaje. No porque sea inexistente el mensaje cenestésico: pero lo que explica los trastornos de la conciencia mórbida no es su supuesta perturbación. Según Blondel, una teoría puramente fisiológica no es apta para dar cuenta de los fenómenos observados por el clínico. Las «masas cenestésicas» (que también llama lo «psicológico puro») no determinan por sí solas la enfermedad mental: el factor «mórbido» reside por entero en la insuficiencia de la respuesta verbal a las percepciones corporales -respuesta que el individuo elabora en el acto de pensamiento por medio de las herramientas lingüísticas que ha recibido de la sociedad. Al observar, como lo había hecho Dupré en sus estudios sobre las cenestopatías, que los enfermos hacen un alarde de fórmulas metafóricas para describir sus síntomas, Blondel localiza la anomalía no en el contenido (supuestamente neutro) de la información nerviosa corporal, sino en un defecto de la «acción eliminadora» que tendría que haber resultado de la intervención favorable del lenguaje. La conciencia normal, según Blondel, elimina lo individual, lo «psicológico puro», al poner en acción los conceptos y herramientas interpretativas ofrecidas por el sistema de las representaciones colectivas. La ley del lenguaje, que es el resultado de un aprendizaje social, tiene como función impersonalizar la expresión que damos de nuestros estados individuales. Blondel cita a este respecto un pasaje revelador de Durkheim: «Hay realmente una parte de nosotros mismos que no está situada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo lo que, en nosotros, representa a la sociedad. Las ideas generales que la religión o la ciencia graban en nuestras mentes, las operaciones mentales que suponen esas ideas, las creencias y los sentimientos que se hallan en la base de nuestra vida moral, todas esas formas superiores de la actividad psíquica que la sociedad despierta y desarrolla en nosotros no van a remolque del cuerpo, como nuestras sensaciones y nuestros estados cenestésicos. Es que [...] el mundo de las representaciones en el cual se desarrolla la vida social se sobreañade a su sustrato material, en lugar de proceder de él».

De todo ello, Blondel deduce que la conciencia normal es una conciencia en la que el dato cenestésico está dominado y reprimido por el sistema impersonal del discurso socializado. Al creer afirmar su yo, en realidad, el individuo racional hace triunfar las normas colectivas. La conciencia mórbida, incapaz de utilizar el lenguaje como lo ordena la instancia colectiva, es una conciencia sumida en lo individual cenestésico, en

lo no-verbal o lo pre-verbal que el uso de las más atrevidas metáforas no consigue llevar a la expresión. Blondel no deja de destacar el carácter poético de esos intentos: es dar a entender que la poesía es refractaria a las normas sociales, que se sitúa en los aledaños de lo «psicológico puro», que tiene algo en común con la «conciencia mórbida»... No es pues el cuerpo quien impone su ley a la conciencia. Es la sociedad quien, por mediación del lenguaje, toma el mando de la conciencia, e imprime su ley al cuerpo. La teoría de Blondel tiende a excluir el cuerpo, como fuente causal, para volver a encontrarlo más tarde como agente de las intenciones expresivas que le impone el individuo bajo el dictado de la conciencia colectiva. Por eso vemos cómo se desplaza el interés del cuerpo según la fisiología (esencialmente productor de informaciones internas destinadas a ser filtradas por el lenguaje) al cuerpo según la sociedad (esencialmente efectuator de mensajes portadores de significado, según el código y las reglas de la colectividad). Las prescripciones sociales no imponen sólo el lenguaje, sino también las manifestaciones corporales no verbales; no hay nada, en las líneas que siguen, que no pueda ser suscrito y aprobado por los sociólogos o por los «paralingüistas» que nos hablan hoy del «cuerpo como medio de expresión»: «Para la expresión motriz y vasomotora de nuestros estados anímicos estamos sordamente preocupados por encontrar la nota justa, por realizar la mímica, regulada y definida por los usos y conveniencias, que correspondan a la emoción-patrón a la que se refiere nuestra propia emoción. Desde este punto de vista, la mímica parece haber recibido, por decirlo así, de la colectividad su morfología y su sintaxis [...]. Pensándolo bien, no existe ni una sola de nuestras manifestaciones motrices que no esté así más o menos estrictamente definida y con respecto a la cual no exista un modelo colectivo. Es decir, un concepto motor, al que tiene que adecuarse».

Al escribir la *Interpretación de los sueños*, Freud se enfrentó, en primer lugar, con las teorías generalmente admitidas a finales del siglo XIX, que hacían derivar la actividad onírica de la persistencia o de la liberación, durante el sueño, de la excitación sensorial periférica o visceral. Ribot, en *Las enfermedades de la personalidad*, había formulado de paso una teoría del sueño en perfecta concordancia con el resto de su idea de la primacía de la cenestesia: «Siempre activas, fias bases físicas de la personalidad] compensan con su continuidad su debilidad como elementos psíquicos. Por eso, en cuanto desaparecen las formas superiores de la vida mental, pasan a primer plano. Encontramos un ejemplo muy claro de esto en los sueños, agradables o penosos, suscitados por las sensaciones orgánicas (pesadilla, sueños eróticos, etc.). Se asigna incluso con bastante precisión, a cada órgano, la parte que le corresponde en esos sueños».

Freud, perfectamente al corriente de la inmensa literatura que, ya mucho antes que Ribot, abundaba en el mismo sentido, dedica varias páginas de su introducción histórica a la *Leibreiztheorie* (utiliza con menos frecuencia el término *Gemeingefühl*), para terminar diciendo que «la teoría de los estímulos somáticos no puede [...] explicar la aparente libertad que conservan las imágenes evocadas en los sueños». El problema es tratado una vez más en el capítulo VI («Material y fuentes de los sueños»), sección III («Las fuentes oníricas somáticas»).

Freud no niega que las «impresiones orgánicas» participen en la producción del sueño. Pero no admite que sean su condición suficiente y su causa única: no basta con invocarlas para estar libre de cualquier otra explicación. Como Janet, Freud se opone a una teoría puramente fisiológica, y por añadidura, uni-factorial o unicausal, según la cual el sueño no sería más que la propagación cerebral, por asociaciones laxas, de los estímulos sensoriales viscerales. Observa que esos estímulos no son siempre eficaces: las sensaciones orgánicas, por definición, no se interrumpen nunca, mientras que los sueños son intermitentes: «Aquel contenido onírico que proporciona los estímulos

orgánicos de intensidad no superior a la ordinaria no aparece en todo sueño y en sueños todas las noches». En numerosos casos, el sueño puede tener fuentes únicamente psíquicas. E incluso aunque la presencia de sensaciones somáticas pueda ser admitida con bastante probabilidad, éstas no son más que el material al que se aplica un trabajo de procedencia muy distinta, y que es el único portador de sentido. Con relación a las fuentes somáticas, el sueño es una «reacción», una elaboración interpretativa, y nuestra atención científica debe fijarse en esa reacción, nuestra interpretación tiene que aplicarse al acto de interpretación llevado a cabo por el soñador:

«Entre los estímulos oníricos procedentes del interior del soma que imponen su ley a la formación de los sueños debemos contar, desde luego, el estado físico general del sujeto. No quiere esto decir que pueda proporcionar por sí solo el contenido onírico, pero sí. que impone a las ideas latentes una selección entre el material que ha de servir a la representación en dicho contenido [...]. Este estado general se halla enlazado desde el día con los restos psíquicos importantes para el sueño. Este estado puede conservarse en el sueño o ser dominado y transformado en su contrario cuando es de carácter displaciente. “Cuando las fuentes oníricas somáticas que actúan durante el reposo -o sea las sensaciones de dicho estado- no poseen desacostumbrada intensidad, desempeñan, a mi juicio, en la formación de los sueños un papel análogo al de las impresiones diurnas que han permanecido recientes, pero que son indiferentes. Quiero decir que son utilizadas en la formación del sueño cuando resultan apropiadas para ser unidas al contenido de representaciones de la fuente onírica psíquica, pero únicamente en este caso. Vemos, pues, que son consideradas como material de escaso valor, del que podemos disponer en todo momento y que utilizamos cuando nos es necesario, mientras que un material precioso prescribe ya por sí mismo las normas de su empleo. Sucede en esto como cuando una persona aficionada a las joyas artísticas lleva al lapidario una piedra rara -un ónice, por ejemplo- para que talle en ella un camafeo. El tamaño de la piedra, su color y sus aguas coadyuvarán a determinar la figura o escena que en ella ha de ser tallada, mientras que, dado un material más amplio y uniforme -mármol o granito-, no tiene el artista que ajustarse a normas distintas de su espontánea inspiración”.

Las fuentes somáticas no aportan, pues, más que una materia prima muy común, de la que el espíritu del soñador, bebiendo en otras fuentes, dispondrá a su antojo. Freud, a su vez, recurre a las metáforas: la imagen del orfebre nos remite a las figuras aristotélicas de la causalidad: en términos aristotélicos, la fuente somática es, en el mejor de los casos, la causa material del sueño. Pero el dato neurofisiológico no es más que un sustrato neutro y anónimo. El sueño adquiere sentido por la forma que se impone a ese sustrato. Dar forma es el resultado de una intención, cuyo agente activo es llamado «espíritu», «deseo», «trabajo del sueño». Se sabe que Freud asigna una doble finalidad al sueño: proteger el descanso, realizar un deseo. En ambos casos, el sueño trabaja de acuerdo con una finalidad que le es propia, contra la sensación somática, para neutralizarla o para transformarla. De estos postulados, se deduce una consecuencia importante para quien desee acceder a un conocimiento adecuado del sueño: es inútil remontar hasta la fuente fisiológica, invocar cierto malestar visceral, que pueda medirse en la amplitud de los estímulos dolorosos o en variaciones del ritmo cardíaco. Lo que conviene conocer es la nueva lengua, la forma original en la cual ese material -indiferente en sí- ha sido interpretado y transformado por el sueño. El análisis es una exégesis de la causa final del sueño: quiere saber qué persigue el deseo, y por qué lo persigue.

Dicho de otro modo, el análisis del sueño será la interpretación «científica» de una interpretación «ingenua», a su vez retocada en el momento de la narración del sueño. Pero esta fórmula es todavía demasiado simple: pues el estímulo somático es el punto de partida de una doble traducción. En un principio, da lugar al despliegue de los pensamientos latentes, en los que el deseo se expresa sin reserva; luego, se traslada -tras someterlo a distorsiones y disponerlo en forma de jeroglífico, de acuerdo con una retórica que Freud estableció minuciosamente- al sueño manifiesto. Por añadidura, la «fuente somática», causa material, es solamente una causa accidental, un pretexto. Freud no la ignora, pero le parece inútil volver a ella. Esta decisión tiene como efecto modificar la definición del inconsciente. Contrariamente a una idea bastante difundida hoy en día, se hablaba corrientemente de inconsciente antes de Freud, pero se asimilaba el inconsciente al oscuro rumor de las funciones viscerales, de donde habían de emerger, de manera intermitente, los actos de la conciencia. Para Freud, lo que es inconsciente es la primera interpretación de los estímulos viscerales, son los pensamientos latentes del sueño, son los procesos que dan forma al sueño manifiesto. La aportación original de Freud no es haber sido el primero en hablar del inconsciente, sino haber arrebatado el monopolio del mismo, por decirlo así, a la vida orgánica, y haberlo situado en el propio aparato psíquico. Si el inconsciente se apodera de un lenguaje y es productor de palimpsestos o de jeroglíficos que ofrecerán a una actividad de desciframiento, será a costa del abandono del cuerpo (donde sólo puede ser definido en términos de debilidad o de fuerza, orgánica o «nerviosa»). Al dejar de tener como fuente exclusiva la vida del cuerpo, el inconsciente escapa a la competencia exclusiva de un acercamiento médico, e incumbe a la hermenéutica.

Así pues, antes de que Durkheim y Blondel opongán a la cenestesia los marcos conceptuales del lenguaje establecidos por la colectividad, Freud, en 1900, opone a la cenestesia, a los «estímulos orgánicos», una operación de lenguaje, pero en el que las normas sociales están sólo parcialmente representadas, por la censura y las instancias prohibitorias. Otra similitud -independientemente de las cuestiones de prioridad- merece atraer nuestra atención: si se niega al cuerpo toda importancia como fuente causante del trastorno psíquico, recupera una función capital como lugar o escena de la manifestación de ese trastorno. En una concepción que hace pasar a un segundo plano la aferencia sensorial procedente del cuerpo, y que destaca la reacción manifestada por el acto y por el lenguaje, el cuerpo puede presentarse como el primer objeto del acto, como el primer significante puesto en práctica por el lenguaje. Y de la misma manera que Durkheim y Blondel, tras haber rechazado la hipótesis de una fuente cenestésica de la psicosis, restablecen la importancia del cuerpo como portador o efectuator de las manifestaciones de un código gestual de origen social, Freud vuelve igualmente al cuerpo, considerado no ya como fuente explicativa, sino como el lugar de realización de las finalidades expresivas del deseo. En el estudio de la histeria, Breuer y Freud ya se habían adentrado en esa vía. El caso del sueño es igualmente indiscutible; y entre los diferentes tipos de sueños, la pesadilla constituye un ejemplo típico²⁸. Para la opinión médica corriente, las pesadillas eran la transposición figurada de una opresión puramente somática. Según Freud, se trata sólo de una excepción; la mayoría de las angustias somáticas experimentadas en sueños son por el contrario la representación de un deseo censurado y cargado de angustia: si no cabe negar que entonces la angustia se habla en la lengua del cuerpo, habrá que buscar su «fuente» en el nivel psíquico. Desde el cuerpo alterado, la investigación tiene el deber de remontar hasta el afecto que se delata y se disimula a la vez en el registro somático. El cuerpo es el desenlace erróneo, el callejón sin salida de una energía de origen psíquico, para la cual es más acertado el nombre de intención que el de excitación.

En este punto, parece que al marcar una diferencia radical entre explicación psicológica y explicación fisiológica, al «desfisiologizar» la psicología, Freud «desomatiza» el sistema causal comúnmente aceptado por sus predecesores. En las hipótesis de Freud hay menos cuerpo y más lenguaje que en la mayoría de sus coetáneos: esto aclara la disensión que irá aumentando, al menos durante un tiempo, entre psicoanalistas y neurofisiólogos. Pero ésta es sólo una observación provisional. Freud tuvo buen cuidado de no cortar nunca los puentes con la biología (lo cual dista de ser el caso de algunos de los que, más tarde, decían deberle mucho). Es cierto que lo que Freud conservaba de la biología no consistía en mecanismos experimentalmente mensurables, sino en esquemas generales, y en leyes presuntamente permanentes del aparato nervioso y de la materia viva. Si la psicología freudiana se había desvinculado, en cierta medida, del cuerpo fisiológico, en cambio la metapsicología se desplegará como un regreso a la fisiología y al cuerpo, de modo intuitivo e imaginativo, apelando a los fenómenos que han sido lo suficientemente bien asentados por la fisiología experimental como para poder servir de modelos. Uno de los textos más reveladores en este sentido, es el estudio de 1915 titulado *Los instintos y sus destinos*. El modelo fisiológico en torno al cual opera la reflexión de Freud es el del estímulo y la respuesta; en otros términos: el del arco reflejo sensoriomotor. A lo que se añade otro supuesto fisiológico: «El sistema nervioso es un aparato al que compete la función de suprimir los estímulos a medida que le llegan, de reducirlos a un nivel lo más bajo posible, e incluso, si ello fuera posible, querría mantenerse libre de todo estímulo». A partir de estos supuestos, Freud establece una distinción (prefigurada ya ampliamente por los escritos de los fisiólogos del siglo XIX sobre los instintos y las pasiones) entre excitaciones externas, generalmente únicas y momentáneas, y excitaciones internas, de origen somático, que actúan «como una fuerza constante», cuyo efecto se traduce por la «necesidad», y cuya satisfacción, cuyo dominio, no pueden llevarse a cabo siguiendo una respuesta muscular única, tal como la huida, que constituye la réplica adecuada a la excitación externa. No sólo la pulsión emana de una fuente somática, sino que su satisfacción no puede ser conseguida por una acción dirigida hacia el exterior. El individuo debe poner en acción una serie de comportamientos complejos, cuya finalidad será modificar (reducir) «la fuente interna de excitación».

Para el sueño, la «fuente somática» era facultativa. En lo que atañe a las pulsiones, en cambio, no deja ningún lugar a dudas: pero Freud, a la vez que le otorga una precedencia de derecho, es decir un estatuto de condición necesaria y de causa material, la declara de hecho fuera del alcance de la investigación psicológica. A este nivel, la fisiología sería dominante, si no se encontrara (¿provisionalmente?, ¿definitivamente?) desarmada; la psicología, por su parte, permanece muda:

«Por fuente del instinto se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo, y es representado en la vida anímica por el instinto. Se ignora si este proceso es regularmente de naturaleza química o puede corresponder también al desarrollo de otras fuerzas; por ejemplo, de fuerzas mecánicas. El estudio de las fuentes del instinto no corresponde ya a la Psicología. Aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para el instinto, éste no se nos da a conocer en la vida anímica sino por sus fines. Para la investigación psicológica no es absolutamente indispensable un conocimiento más preciso de las fuentes del instinto, y muchas veces pueden ser deducidas éstas del examen de los fines del instinto».

Primera observación: el paso de lo somático a lo psíquico, en el caso de la pulsión, no es de orden perceptivo, la pulsión no es el grito del órgano simplemente repercutido y registrado; al menos, Freud no insiste en este elemento, a propósito del cual se presentaría enseguida la cuestión de su carácter más o menos consciente. El concepto

que utiliza es el de representación (el verbo: *repräsentieren*), que implica una operación de carácter «semiótico». Se anuncia ya la «segunda tópica», en la que se atribuirá al «ello» buena parte de esta función representativa.

Segunda observación: contrariamente a lo que ocurre con el sueño, la fuente somática se encuentra al término de la actividad pulsional, puesto que la finalidad de la pulsión es una modificación de la excitación-fuente; pero esa finalidad considerada como invariable puede ser sustituida por otras. Lo que no se da entonces es la vuelta «fisiológica» a la fuente somática que, desplazando el lugar de la satisfacción, crea en cierto modo un cuerpo ilusorio allí donde no está el cuerpo verdadero (orgánico).

«El fin de un instinto es siempre la satisfacción, que sólo puede ser alcanzada por la supresión del estado de excitación de la fuente del instinto. Pero aún el fin último de todo instinto es invariable, puede haber diversos caminos que conduzcan a él, de manera que para cada instinto pueden existir diferentes fines próximos susceptibles de ser combinados o sustituidos entre sí. La experiencia nos permite hablar también de instintos coartados en su fin, esto es, de procesos a los que se permite avanzar cierto espacio hacia la satisfacción del instinto, pero que experimentan luego una inhibición o una desviación. Hemos de admitir que también con tales procesos se halla enlazada una satisfacción parcial».

Si *la coacción en cuanto al fin* evoca una relativa deserción del cuerpo, un atajo o un extravío con relación a la necesaria «modificación de la fuente», la consideración del objeto de la pulsión pone en juego cierto número de posibilidades, entre las cuales el «propio cuerpo» está destinado a desempeñar una función considerable:

«El objeto del instinto es aquel en el cual o por medio del cual puede el instinto alcanzar su satisfacción. Es lo más variable del instinto; no se halla enlazado a él originariamente, sino subordinado a él en consecuencia de su adecuación al logro de la satisfacción. No es necesariamente algo exterior al sujeto, sino que puede ser una parte cualquiera de su propio cuerpo y es susceptible de ser sustituido indefinidamente por otro durante la vida del instinto. Este desplazamiento del instinto desempeña importantísimas funciones».

Reaparece, pues, el «propio cuerpo», en el repertorio abierto de los lugares («aquello en lo que») o de los medios (aquello por lo que) que la pulsión puede escoger para alcanzar su fin, y sobre los cuales puede eventualmente fijarse. Es el caso cuando se opera -en el narcisismo, en el masoquismo- la «inversión de la pulsión sobre la propia persona».

Aparece entonces una nueva función del cuerpo; estaba a punto de decir, un cuerpo nuevo: el cuerpo como objeto de la pulsión, el cuerpo soporte de la fijación o del investimiento. Y nada impide que surja una nueva representación, prolongando o transformando aquélla en la cual la propia excitación somática se había prolongado o transformado ya. No hemos dejado el cuerpo. Pero, si es cierto que persiste, para Freud, una homología remota entre el arco reflejo simple y el destino de las pulsiones, digamos que el cuerpo-objeto, el cuerpo del investimiento, corresponde a una efectuación motriz, que buscaría al momento su confirmación en el orden perceptivo, sin poder evitar que a ello se añada toda una proyección imaginaria o simbólica. Cuando Schiller estudie la imagen del cuerpo, dedicará poca atención al esquema corporal primario, tal como resulta del funcionamiento de los diferentes aparatos kinestésicos o somestésicos, y mucha más a la imagen, en parte convertida en fantasmática que acompaña a los diversos tipos de investimientos libidinales. Lo que Freud establece, a través de un sistema de representaciones que se turnan, es un recorrido que puede renovarse en una circularidad virtualmente infinita: desde el cuerpo como fuente de la pulsión, hasta el cuerpo como fin, lugar o medio de la «satisfacción».

Me limito aquí a recordar, en un esquema muy simplificado, los rasgos esenciales que permiten situar el pensamiento de Freud en la historia de las nociones relativas a la cenestesia y a la conciencia del cuerpo. Su aportación es considerable: antes de él, la cenestesia era el acto primero del sistema de las aferencias sensoriales de donde salía totalmente armada la personalidad; conscientes o inconscientes, estas aferencias fisiológicas ejercían de golpe todo su poder: a los centros superiores sólo les quedaba padecer la ley, o darles la respuesta más adecuada posible; el modelo tradicional conlleva dos términos, en relación de reciprocidad. La única historia que podía contar la medicina de antaño es esta historia sencilla, repetida en innumerables obras del siglo XIX, que partía de la irritación visceral para desembocar, por ejemplo, en la manía (o viceversa), o de la lesión del aparato de las sensibilidades somáticas para desembocar en la despersonalización. En Freud, las pulsiones tienen un destino, y dan lugar a desarrollos más largos y detallados, a través de las migraciones, de las sustituciones, de los entrecruzamientos de las diferentes finalidades u objetos. Lo que hay que considerar es un recorrido complejo, y no ya una simple ida y vuelta de la «acción» y de la «reacción». El sentimiento de despersonalización, por ejemplo, es un desinvertimiento que se produce al término de una larga historia, cuyas diferentes etapas describe en Duelo y melancolía, donde el primer paso en falso es la elección de objeto narcisístico. Nada en común con la disfunción orgánica y sensorial primaria que Ribot creía poder alegar.

Al principio de este trabajo, había situado casi en la categoría de los sinónimos cenestesia y escucha del cuerpo. Pero tras haber releído a Freud, y recordado lo que dice de la «inversión de la pulsión sobre la propia persona» en el narcisismo y el masoquismo, no puede eludirse una cuestión: ¿dónde trazar la línea de demarcación entre una cenestesia, que sería uno de los datos primarios de cualquier existencia humana, y una escucha del cuerpo, que sería, por su parte, la consecuencia, hipocondríaca o perversa, de un invertimiento narcisístico o autoerótico?

Sartre (tan cercano, a través de Dumas, de las ideas de Ribot) responde sin vacilar: la manera en que «'existimos' nuestra contingencia» se revela a nosotros a través de la cenestesia: «Cuando ningún dolor, placer ni displacer preciso es 'existido' por la conciencia, el para-sí no deja de proyectarse más allá de una contingencia pura y, por decirlo así, no cualificada. La conciencia no deja de 'tener' un cuerpo. La afectividad cenestésica es entonces pura captación no posicional de una contingencia incolora, pura aprehensión de sí como existencia de hecho. Esta ininterrumpida captación que hace mi para-sí de un sabor insulso y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos para librarme de ello y que es mi sabor, es lo que hemos descrito en otra parte bajo el nombre de Náusea. Una náusea discreta e insuperable revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia».

En cuanto a Merleau-Ponty, la discusión de la noción de esquema corpóreo le lleva a afirmar que «el propio cuerpo es el tercer término, siempre sobreentendido, de la estructura figura-fondo, y toda figura se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corpóreo. Pero si a esta inevitable e inocente presencia del cuerpo-presencia «no posicional» (Sartre), «sobreentendida» (Merleau-Ponty)- se añade una *escucha* intencionada, entonces hay que preguntarse, con Freud, qué presupone este interés en cuanto a invertimiento libidinal regresivo o narcísico. Lo que concedo a la escucha del cuerpo, se lo sustraigo a mi presencia al mundo, a mis invertimientos en el objeto *otro*. En la escucha consciente del cuerpo, el elemento *estético* de la cenestesia pertenece al orden de la satisfacción pulsional, confundido de manera indiscernible con la aferencia fisiológica primaria: es una variante de la «inversión sobre la propia persona».

Se puede extraer, sin gran riesgo, esta conclusión cuya banalidad es sólo aparente: el actual entusiasmo por las diversas modalidades de la conciencia del cuerpo es síntoma de la importancia del componente narcísico que caracteriza a la cultura occidental contemporánea. Ya sé que no soy el primero en observarlo, ni mucho menos. La llamada «escuela de Chicago», y Sennet, y otros muchos psico-sociólogos, a partir de otros datos, lo han convertido en un motivo insistente de reflexión crítica. También se puede defender la causa de Narciso (o al menos alegar en su favor circunstancias atenuantes). En un mundo en el que el dominio técnico de los objetos naturales ha hecho progresos tan rápidos, ¿no es comprensible que intervenga como compensación la voluntad de sentir -y de sentirse-, restableciendo un equilibrio necesario, para nuestra supervivencia psíquica?