

Breve Historia de la Conciencia del Cuerpo

Jean Starobinski

En uno de sus *Cahiers*, Paul Valéry escribe esta nota:
Somatisme (Hérésie de la fin des Temps)
Adoration, culte de la machine à vivre¹

¿Hemos llegado al fin de los tiempos? La herejía anunciada por Valéry casi se ha convertido en religión oficial. No se habla más que del cuerpo, como si éste fuera redescubierto tras un largo olvido: imagen del cuerpo, lenguaje del cuerpo, conciencia del cuerpo, liberación del cuerpo se han convertido en contraseñas. Por contagio, los historiadores se interesan en todo lo que las culturas anteriores a la nuestra han hecho con el cuerpo: tatuajes, mutilaciones, celebraciones, rituales vinculados a las diversas funciones corporales². A su vez, los escritores del pasado, desde Rabelais hasta Flaubert, son tomados como testigos: de pronto, caemos en la cuenta de que no somos los Cristóbal Colón de la realidad corporal. Ella constituye el primer conocimiento que haya ingresado en el saber humano: “Supieron que estaban desnudos” (Génesis, 3, 7). Y de allí en adelante, el cuerpo nunca más pudo ser ignorado.

Pese a ello, la conciencia del cuerpo, tal como la practicamos y hablamos de ella en nuestra sociedad, tiene ciertos rasgos originales y novedosos que es importante despejar, y ciertos antecedentes que sería de utilidad poner en evidencia - como lo indica un buen método genético. Pero para no extraviarme (y porque creo que las generalizaciones más fecundas son las preparadas por los estudios muy precisos sobre aspectos parciales), me atenderé a un problema muy acotado: la percepción interna del cuerpo propio - la *cenestesia* - que constituye sin duda alguna un componente de la “sensibilidad” contemporánea, tanto entre los filósofos, como entre los escritores, en ciertas prácticas psicoterapéuticas (el “*training* autógeno” de Schulz, la relajación, los “abordajes corporales”), o finalmente en la reflexión psicoanalítica.

Propongo que no nos demoremos en las teorías antiguas, por más interesantes que éstas sean; pero sí que recordemos algunas etapas antes de detenernos largamente en los debates de fines del siglo XIX, y en la respuesta que Freud aporta a los mismos.

En la Antigüedad, los discípulos de Aristipo de Cirene hablan de un “tacto interior”, *tactus intimus* en la traducción de Cicerón³. Montaigne, relevando a Cicerón, nos lo recuerda de esta manera:

“Les Cyrenayens tenoyent que rien n’ estoit perceptible par le dehors, et que cela estoit seulement perceptible, qui nous touchoit par l’ *interne attouchement*, comme la douleur et la volupté (...)”⁴

Durante mucho tiempo, sin embargo, el dolor y la voluptuosidad no fueron atribuidos a un sistema sensorial particular: se los denomina “pasiones del cuerpo”, en tanto que la tradicional expresión de “sentido interno” (*sensus internus*) remite a las actividades concientes que el espíritu lleva a cabo por y en sí mismo (razón, memoria e imaginación) sobre la base de las informaciones provistas por los *sentidos externos* (vista, oído, gusto, olfato, tacto). Según la

doctrina aristotélica, los datos de los sentidos externos no llegan al sentido interno sino luego de haber sido unificados por el sentido común (*sensorium commune, koinon aisthétérion*)⁵. El cuerpo en modo alguno es olvidado: pero mientras sea la medicina galénica la que prevalezca, será principalmente por vía de los humores, y no de una información nerviosa, que aquél es capaz de modificar a las actividades del alma y de ser modificado a su vez.

En el *Traité des passions de l' âme*, Descartes propone una clara distinción entre tres categorías de percepciones: las que "atribuimos a los objetos que están fuera de nosotros" (art. 23); las que "atribuimos a nuestro cuerpo" (art. 24) y las que "atribuimos a nuestra alma" (art. 25). Las sensaciones corporales son múltiples:

Les perceptions que nous rapportons à notre corps ou à quelques-unes de ses parties sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous ⁶ (...).

De este modo Descartes analiza y clasifica las actividades sensoriales en tres áreas particulares - el cuerpo, el mundo, la conciencia - cuya coincidencia y superposición la experiencia cotidiana nos hace vivir. Pero la influencia de Descartes sobre los médicos del siglo XVIII no es en este aspecto muy marcada. A algunos de ellos, sobre todo a los de Montpellier, los seducen más las ideas de Stahl, quien confiere a las vísceras una suerte de autonomía relativa y sensibilidad independiente. Algunos filósofos, sin embargo, como Lignac, Turgot, d' Alembert, hablan con precisión de un "sentido de la coexistencia de nuestro cuerpo", de un "tacto interior", etc..⁷. Llegan a privilegiar un centro frénico o diafragmático - cuyo rol se confunde con el de los plexos espláncnicos del gran simpático. Cabanis, en el año 1800, atribuye gran importancia a las "sensaciones orgánicas", que llegan a centros de reacción, entre los cuales el más importante, evidentemente, es el cerebro: los instintos serán la transformación, en el nivel del comportamiento, de las sensaciones orgánicas más antiguas y persistentes. De esta forma el instinto viene a constituirse en el componente motriz de un par sensorio-motor cuyo componente sensorial está constituido por las "sensaciones orgánicas".

Es en el año 1794, en Halle, en el título de una tesis de doctorado cuyo director e inspirador es Johann Christian Reil que la palabra *coenaesthesia* aparece por primera vez. El término equivale al alemán *Gemeingefühl*, cuyo equivalente en francés será ulteriormente tanto *sensibilité générale* (sensibilidad general) como *cénesthésie* (cenestesia)⁸.

Reil (bajo la pluma de su discípulo Hübner), retoma, sin mencionar a Descartes, la tripartición que habíamos hallado en las *Passions de l' âme*:

Hallamos en el alma tres tipos de representaciones, que difieren en función del objeto representado.

En efecto, el alma se representa:

- 1) su propio estado intelectual, sus fuerzas, sus acciones, sus representaciones y conceptos; distingue estas cosas de ella misma, y de esta forma deviene conciente de sí;
- 2) se representa su estado exterior o la relación del hombre en su totalidad con el mundo;

3) finalmente, la misma se representa su propio estado corporal. Cada uno de estos tres géneros de ideas, por medio de las cuales el hombre es representado de acuerdo con sus tres tipos de estados, son sustentados al nivel del cuerpo por un aparato orgánico particular:

1) la cenestesia, por la cual el alma es informada del estado de su cuerpo, esto último por intermedio de nervios distribuidos a través del cuerpo;

2) la sensación (*sensatio externa*). Esta es excitada por los sentidos y representa el mundo al alma.

3) finalmente, actividades que nacen y se desarrollan integralmente en el órgano del alma (*Organ der Seele* = término que Reil emplea para designar el cerebro). Por ellas (es decir por el *sentido interno*) se forman imaginaciones y juicios; el alma recibe la representación de estas fuerzas, de sus ideas y conceptos, y se vuelve así conciente de sí misma⁹.

Volveremos a hallar esta distinción entre tres aparatos orgánicos a comienzos de nuestro siglo, pero sin referencia directa a Reil, en Carl Wernicke: sabemos que propuso un modelo de la vida psíquica donde entrarían en colaboración una *alopsique* (en relación con los objetos externos), una *somatopsique* (en relación con la existencia corporal) y una *autopsique* (en relación con su propio sistema de representación)¹⁰. En Reil (como en Wernicke), esta distinción funcional conforma la base de una clasificación patogénica. Reil no considera sólo las modificaciones de la cenestesia en las enfermedades generales, sino supone también que existen enfermedades idiopáticas de la cenestesia: en efecto, hay casos en los que el daño mórbido está limitado al aparato nervioso encargado de transmitir la información somática- en ausencia de cualquier daño de los órganos viscerales o del mismo cerebro. Una distorsión (cuyo sustrato anatómo-patológico Reil es incapaz de revelarnos) falsea entonces el mensaje que informa al cerebro sobre el estado somático. Se produce una ilusión corporal - que lleva a creer en la presencia de un tumor o un parásito abdominal, etc., en ausencia de cualquier dato objetivo. Hasta cierto punto, el juicio puede corregir esta idea falsa. Pero cuando ésta llega a imponerse, ocasiona un estado de locura. Más de un centenar de años antes de la creación en Francia (por Dupré y Camus) del concepto de *cénestopathie* {cenestopatía}, Reil había incluido en su nosología psiquiátrica una clase de afecciones que se caracterizaban por una alteración primaria de la representación corporal: clase muy amplia donde son catalogados ejemplos clásicos que figuraban desde hacía dos o tres siglos en el capítulo de la melancolía o la hipocondría: personajes que creen ser de vidrio y quebrarse al menor golpe, que han perdido el sentimiento de estar presentes en su cuerpo real. Reil puede cómodamente agregar a ello las alteraciones del humor, desarreglos de los instintos y apetitos, tales como la pica, la bulimia, la polidipsia por un lado, la ninfomanía y lubricidad por otro...

La reflexión "romántica" recibiría de buen grado el concepto de cenestesia. En una perspectiva genética, Reil ya le había atribuido la prioridad en el orden de las actividades sensibles: es la que primero aparece en el feto. La especulación evolucionista podía proponer, inclusive entre fisiologistas como Purkinje, la idea de un sentido corporal primitivo respecto del cual las demás actividades sensoriales sólo serían el desarrollo diferenciado. Como primera sensación vital, la cenestesia podrá ser considerada por algunos el origen de la totalidad de la vida psíquica, en la medida en que ésta se construye a partir de las aferencias sensoriales. En tanto prevalezca entre los sabios o filósofos que se declaran monistas o deterministas, una concepción "sensualista" de la vida mental, una

especie de imperialismo de la cenestesia tendrá el camino abierto. Si la vida mental es determinada por la actividad sensorial, y si todas las actividades sensoriales no son en sí mismas más que derivados de la cenestesia, puede entonces afirmarse, como lo hará Ribot en 1884, en *Les maladies de la personnalité*, que toda nuestra personalidad reposa sobre los mensajes, en parte inconcientes, provenientes de la vida corporal.

*
* *

Las quince reediciones de *Les Maladies de la personnalité* de Ribot (entre 1883 y 1914) dan prueba de la enorme influencia que este libro ha ejercido y justifican un examen muy atento de las teorías que allí se exponen.

Una primera afirmación procede de la fisiología: “La producción {de la conciencia} está siempre ligada a la actividad del sistema nervioso”¹¹. Pero también siguiendo a los fisiologistas Ribot reconoce que una parte importante de la actividad nerviosa puede permanecer inconciente: “No toda actividad nerviosa implica actividad psíquica. La actividad nerviosa es mucho más amplia que la actividad psíquica. La conciencia es entonces algo sobreagregado”¹². Es un perfeccionamiento. Empero ella está condenada a la *intermitencia* (Ribot subraya este término, al cual, como sabemos, Proust atribuirá gran importancia). La personalidad, en consecuencia, es un fenómeno variable, caleidoscópico, a causa precisamente de la incesante fluctuación de los estados corporales:

Si donc on admet que les sensations organiques venant de tous les tissus, de tous les organes, de tous les mouvements produits, en un mot de tous les états du corps, sont représentées à un degré quelconque dans le sensorium, et si la personnalité physique n’ en est rien de plus que leur ensemble, il s’ ensuit qu’ elle doit varier avec eux et comme eux, et que ces variations comportent tous les degrés possibles, du simple malaise à la métamorphose totale de l’ individu. Les exemples de “double personnalité” ne sont qu’ un cas extrême (...). On trouverait dans la pathologie mentale assez d’ observations pour établir une progression, ou plutôt une régression du changement le plus passager à l’ altération la plus complète du moi. Le moi n’ existe qu’ à la condition de varier continuellement¹³.

A continuación de Ribot, Sollier propondrá una interpretación de la histeria como resultante de alteraciones de la cenestesia; Séglas reconducirá a este mismo mecanismo “periférico” los estados de despersonalización y los delirios de negación melancólicos...

No sería difícil demostrar que aquí se trata de una construcción puramente teórica, expuesta por medio de una argumentación en gran medida *metafórica*. El supuesto fundamental es el de una causalidad que opera a partir de materiales elementales, y en donde los fenómenos complejos se *construyen* a partir de unidades simples. Ribot se remite a Taine, quien a su vez se remitiría al Dr. Krishaber, para afirmar: “Le moi, la personne morale, est un produit dont les sensations sont les premiers facteurs”¹⁴. A este neosensualismo se agregan curiosas metáforas políticas, cuya utilización sólo era posible por la pluma de un demócrata convencido: luego de haber declarado que “le sens organique {...} est pour chaque animal la base de son individualité psychique” {...}, agrega: “Mais chez l’ homme et les animaux supérieurs, le monde bruyant des désirs, passions,

perceptions, images, ideas, recouvre ce fond silencieux: sauf par intervalles, on l'oublie, parce qu'on l'ignore. Il en est ici comme dans l'ordre des faits sociaux. Les millions d'êtres humains qui composent une grande nation se réduisent pour elle-même et pour les autres à quelques milliers d'hommes qui sont sa conscience claire, qui résument son activité sociale sous toutes ses faces: politique, industrie, commerce, culture intellectuelle. Pourtant ce sont ces millions d'êtres ignorés, à existence bornée et locale, vivant et mourant sans bruit, qui font tout le reste: sans eux, rien n'est"¹⁵. Además el libro, en sus líneas finales, introduce términos tales como "consenso" y "solidaridad", cuya pertenencia al registro de lo social es igualmente evidente:

L'unité du moi, au sens psychologique, c'est donc la cohésion, pendant un temps donné, d'un certain nombre d'états de conscience clairs, accompagnés d'autres moins clairs et d'une foule d'états psychologiques qui, sans être accompagnés de conscience, comme leurs congénères, agissent autant qu'eux et plus qu'eux. Unité veut dire coordination. Le dernier mot de tout ceci, c'est que le consensus de la conscience étant subordonné au consensus de l'organisme, le problème de l'unité du moi est, sous sa forme ultime, un problème biologique. A la biologie d'expliquer, si elle le peut, la genèse des organismes et la solidarité de leurs parties. L'interprétation psychologique ne peut que la suivre

16

Este biologismo radical, que no disponía aún del más reciente concepto de "genoma", carecía nada menos que del aparato de experiencias clínicas y pruebas. No nos sorprenderá entonces que luego de un breve lapso de triunfo, esta teoría "periférica" de la constitución del yo, y sobre todo la interpretación que proponía de las alteraciones de la personalidad, haya sido objeto de vivas críticas. Ribot, en primer lugar, hará un mea culpa¹⁷ y ulteriormente reconocerá que al dar semejante importancia a las aferencias sensoriales somáticas, había dejado de lado los componentes motrices de la actividad psíquica. Pierre Janet¹⁸ hará notar que en ningún caso de despersonalización de entre todos los que ha examinado ha podido poner en evidencia la menor alteración sensorial periférica. Y para concluir, en los tabéticos cuyas percepciones corporales estaban seriamente alteradas, no constató ninguna afección psíquica. Alegar una alteración de la "sensorialidad corporal", es, según él, caer presa de una hipótesis "metafísica". Los fenómenos psicopatológicos como la despersonalización, el sentimiento de vacío, etc., deben por consiguiente ser considerados como un déficit de la acción (o de la energía psíquica disponible para la acción) y no como una afección de la receptividad sensorial. Una psicología científica debe considerar los hechos psicológicos como acciones y expresarlos en términos de acción. "El sentimiento de vacío es una afección de la acción y no de la sensibilidad o de la conciencia erróneamente comprendida"¹⁹. Esto conduce a Janet a introducir una distinción entre lo que llama "acciones primarias" y "acciones secundarias". La acción primaria registra estímulos sensoriales, externos o internos, y reacciona inmediatamente a éstos; la acción secundaria proporciona a la acción primaria el refuerzo de una *creencia*, de un dispositivo de inserción eficaz en la circunstancia vivida. La alteración patológica, en la despersonalización, afecta a la acción secundaria, la cual puede estar debilitada sin que la acción primaria presente anomalía alguna. Es en la "función de lo real"

donde la afección se sitúa...

La afirmación del primado de la respuesta *activa* por sobre la aferencia somática caracterizará también al pensamiento de Freud. Pero, antes de examinar detenidamente algunas páginas significativas de Freud, es conveniente dedicar por un instante nuestra atención a la teoría expuesta por Charles Blondel, en 1914, en *La conscience morbide*. (Médico y filósofo, Charles Blondel se muestra, en un comienzo, atento a las enseñanzas de Durkheim y de Bergson; después de la guerra, escribe uno de los primeros estudios importantes sobre Proust y consagra al psicoanálisis una obra precipitada y decepcionante). En *La conscience morbide*, Blondel opone a la "teoría periférica" un poder activo - y este poder activo es el *lenguaje*. No se trata de que el mensaje cenestésico no exista: pero no es su supuesta perturbación lo que explica las alteraciones de la conciencia mórbida. Según Blondel, una teoría puramente fisiológica no es apta para dar cuenta de los fenómenos observados por el clínico. Las "masas cenestésicas" (que también denomina le "pur psychologique" {"lo psicológico puro"}) no producen por sí solas la enfermedad mental: el factor "mórbido" reside enteramente en la insuficiencia de la respuesta verbal a las percepciones corporales - respuesta elaborada por el individuo en el acto del pensamiento, a través de los instrumentos lingüísticos que ha recibido de la sociedad. Al constatar, como lo había hecho Dupré en sus estudios sobre las cenestopatías, que los enfermos se dan el lujo de recurrir a fórmulas metafóricas para describir sus síntomas²⁰, Blondel localiza la anomalía no en el contenido (que se supone es neutro) de la información nerviosa corporal, sino en un defecto de la "acción eliminadora" que hubiera debido resultar de la intervención exitosa del lenguaje. La conciencia normal, según Blondel, elimina lo individual, lo "psicológico puro" recurriendo a conceptos y herramientas interpretativas provistas por el sistema de las representaciones colectivas. La ley del lenguaje, que es el resultado de un aprendizaje social, tiene como función volver *impersonal* la expresión que damos a nuestros estados individuales. Blondel cita al respecto un revelador pasaje de Durkheim:

Il y a réellement une partie de nous-mêmes qui n' est pas placée sous la dépendance immédiate du facteur organique: c' est tout ce qui, en nous, représente la société. Les idées générales que la religion ou la science gravent dans nos esprits, les opérations mentales que ces idées supposent, les croyances et les sentiments qui sont à la base de notre vie morale, toutes ces formes supérieures de l' activité psychique que la société éveille et développe en nous ne sont pas à la remorque du corps, comme nos sensations et nos états cénesthésiques. C' est que (...) le monde des représentations dans lequel se déroule la vie sociale se surajoute à son substrat matériel, bien loin qu' il en provienne²¹.

De lo anterior, Blondel concluye que la conciencia normal es una conciencia donde el dato cenestésico es dominado y reprimido por el sistema impersonal del discurso socializado. El individuo racional, creyéndose que afirma su propio yo, en realidad consagra a las normas colectivas. La conciencia mórbida, incapaz de utilizar el lenguaje como lo indica la instancia colectiva, es una conciencia aprisionada en lo individual cenestésico - en lo no verbal o lo preverbal que no alcanza a ser expresado ni siquiera por el juego de las metáforas más audaces. Blondel no deja de subrayar el carácter *poético* de estos intentos: ello insinúa que la poesía es refractaria a las normas sociales, que se sitúa en los límites, en la

frontera de lo “psicológico puro”, que tiene algo en común con la “conciencia mórbida”...

En consecuencia, no es el cuerpo el que impone su ley a la conciencia. Es la sociedad la que, por intermedio del lenguaje, toma el control de la conciencia e impone su ley al cuerpo. La teoría de Blondel pretende dejar de lado el cuerpo como fuente causal para recuperarlo más tarde como agente de las intenciones *expresivas* impuestas por el individuo bajo el dictado de la conciencia colectiva. Así, vemos que el interés se desplaza desde el cuerpo según la fisiología (esencialmente como productor de informaciones internas destinadas a ser filtradas por el lenguaje) hacia el cuerpo según la sociedad (esencialmente como efector de mensajes portadores de *significado*, según el código y las reglas de la colectividad). Las prescripciones sociales determinan no sólo el lenguaje, sino también las manifestaciones corporales no verbales; en las líneas siguientes, no hay nada que no pueda ser retomado y aprobado por los sociólogos o los “paralingüistas” que hoy nos hablan del “cuerpo como medio de expresión”²²:

Pour l' expression motrice et vaso-motrice de nos états d' âme nous sommes sourdement préoccupés de trouver la note juste, de réaliser la mimique, réglée et définie par les usages et convenances, correspondant à l' émotion-étalon à laquelle notre propre émotion se réfère. De ce point de vue la mimique semble avoir, pour ainsi dire, reçu de la collectivité sa morphologie et sa syntaxe (...). A y bien réfléchir, il n' est pas une seule de nos manifestations motrices qui ne soit ainsi plus ou moins étroitement définie et en regard de laquelle il n' existe un modèle collectif, c' est-à-dire un concept moteur, auquel elle a à se conformer²³ (...).

Mientras escribía la *Traumdeutung*, Freud tropezó, en primer lugar, con las teorías comúnmente admitidas hacia fines del siglo XIX, que derivaban la actividad onírica de la persistencia o la liberación, durante el sueño, de la excitación sensorial periférica o visceral. Ribot, en *Les maladies de la personnalité*, había formulado al pasar una teoría del sueño que concordaba perfectamente con el resto de su concepción del primado de la cenestesia:

Toujours agissantes (les bases physiques de la personnalité) compensent par leur continuité leur faiblesse comme éléments psychiques. Aussi, dès que les formes supérieures de la vie mentale disparaissent, elles passent au premier rang. On en trouve un exemple très net dans les rêves, agréables ou pénibles, suscités para les sensations organiques (cauchemar, songes érotiques, etc.). On assigne même avec assez de précision, à chaque organe, la part qui lui revient dans ces rêves...²⁴.

Freud, perfectamente al tanto de la prolífica literatura que, bastante tiempo antes de Ribot, abundaba en esta misma dirección, dedica varias páginas de su introducción histórica a la *Leibreizththeorie* (utiliza más raramente el término *Gemeingefühl*), para concluir que “tampoco la teoría del estímulo corporal pudo eliminar la aparente arbitrariedad con que son seleccionadas las imágenes oníricas que han de suscitarse”²⁵. El problema es nuevamente tratado en el capítulo V (“El material y las fuentes del sueño”), sección III (Las fuentes somáticas del sueño).

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 librarse de dar otra explicación. Como Janet, Freud se opone a una teoría puramente fisiológica, además de unifactorial o unicausal, según la cual el sueño no sería más que la propagación cerebral, por asociaciones laxas, de los estímulos sensoriales viscerales. Observa que estos estímulos no siempre son eficaces: las sensaciones orgánicas, por definición, jamás se interrumpen, mientras que los sueños son intermitentes: “(...) no aparezca en todos los sueños, ni todas las noches en los sueños, el contenido onírico brindado por estímulos corporales cuya intensidad no excede la habitual” ²⁶. En numerosos casos, el sueño puede tener únicamente fuentes psíquicas. Y si bien puede admitirse con bastante certeza la presencia de sensaciones somáticas, éstas no son más que la *materia* sobre la que se aplica un *trabajo* de un origen muy diferente, y que es en sí mismo portador de sentido. En relación con las fuentes somáticas, el sueño es una “reacción”, una elaboración interpretativa, y nuestra atención científica debe dirigirse a esta reacción; nuestra interpretación técnica debe vincularse con el acto de interpretación espontáneo llevado a cabo por el soñante:

Entre los estímulos que se imponen al sueño desde el interior del cuerpo se cuenta sin duda la cenestesia corporal. No es que esta última pueda brindar el contenido del sueño, pero obliga a los pensamientos oníricos a practicar una selección en el material destinado a la figuración en el contenido del sueño, acercando así una parte de ese material como adecuada a su naturaleza y manteniendo alejada otra parte. Además, ese talante general {sensibilité générale} legado por el día anterior está enlazado con los restos psíquicos significativos para el sueño. Así, ese talante puede conservarse como tal en el sueño o ser superado, de suerte que, si es displacentero, se vuelque en lo contrario.

Cuando las fuentes somáticas de estímulo activas mientras se duerme -o sea, las sensaciones del dormir - no son de intensidad inusual, a mi juicio desempeñan en la formación de los sueños un papel semejante al de las impresiones diurnas que permanecen como recientes, pero son indiferentes. En efecto, opino que se recurre a ellas para la formación del sueño cuando se prestan a unirse con el contenido de representación de las fuentes oníricas psíquicas, pero no en otro caso. Son tratadas como un material barato y disponible en todo momento, que se emplea tan pronto se lo necesita, a diferencia de un material costoso que prescribe por sí mismo el modo de su empleo. Aquí sucede como cuando el mecenas lleva al artista una piedra rara, un trozo de ónix, para que haga de ella una obra de arte. El tamaño de la piedra, su color y sus manchas deciden en mucho sobre la cabeza o la escena que en ella han de figurarse, mientras que con un material más homogéneo y abundante, como mármol o arenisca, el artista no obedece más que a la idea que él formó en su mente ²⁷.

Las fuentes somáticas, entonces, no proveen más que una materia prima de las más comunes, de la cual el espíritu del soñante, nutriéndose de otras fuentes, dispondrá a su guisa. Freud, a su vez, recurre a 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 sólo es un sustrato neutro y anónimo. El sueño adquiere sentido por la *forma* impuesta a este sustrato. La puesta en forma es el resultado de una intención, cuyo agente activo es denominado "espíritu", "deseo", "trabajo del sueño". Sabemos que Freud asigna al sueño un doble propósito: proteger el dormir, realizar un deseo. Tanto en uno como en otro caso, el sueño trabaja en función de su propia finalidad, *contra* la sensación somática - para neutralizarla o transformarla. De estos postulados se deriva una consecuencia importante para quien desea acceder a un conocimiento adecuado del sueño: es inútil remontarse a la fuente fisiológica, invocar cierto malestar visceral, mensurable en amplitud de los estímulos dolorosos o en variaciones del caudal cardíaco. Lo que importa conocer es el nuevo lenguaje, la forma original en la cual esta materia - en sí misma indiferente - ha sido interpretada y transformada por el sueño. El análisis es una exégesis de la causa final del sueño: quiere saber lo que el deseo se propone y por qué se lo propone.

En otras palabras, el análisis del sueño será la interpretación "sabia" de una interpretación "ingenua", retocada a su vez en el momento del relato. Pero esta fórmula sigue siendo demasiado simple, pues el estímulo somático es el punto de partida de una doble traducción. En primer término, ocasiona el despliegue de los *pensamientos latentes*, donde el deseo se expresa sin reservas; luego se traslada - a través de distorsiones y de la producción de fallidos {mise en rébus} cuya retórica Freud estableció con precisión - al sueño *manifiesto*. Además, la "fuente somática", causa material, no es más que una causa ocasional, un pretexto. Freud no la desconoce, pero considera inútil volver sobre ella. Esta decisión trae como consecuencia una modificación de la definición de inconciente. Contrariamente a una idea bastante difundida hoy en día, desde antes de Freud se hablaba ya comúnmente de inconciente, pero asimilándolo al rumor oscuro de las funciones viscerales, desde donde emergían, en forma intermitente, los actos de la conciencia. Para Freud, lo inconciente es la primera interpretación de los estímulos viscerales, los *pensamientos latentes del sueño*, los procesos que dan forma al sueño manifiesto. El aporte original de Freud no es haber hablado del inconciente, sino haber quitado, por así decir, el monopolio del mismo a la vida orgánica, y haberlo instalado en el aparato psíquico mismo. Es pues al precio de abandonar el cuerpo (donde sólo puede ser definido en términos de debilidad o fuerza, orgánica o "nerviosa") que el inconciente deviene poseedor de un lenguaje y productor de palimpsestos o de juegos de lenguaje que se ofrecen en lo sucesivo a una actividad de desciframiento. Al dejar de tener como única fuente la vida corporal, el inconciente escapa a la competencia exclusiva de una aproximación médica y compete a una hermenéutica.

Antes, entonces, que Durkheim y Blondel opongan a la cenestesia los marcos conceptuales del lenguaje introducido por la colectividad, Freud, en 1900, opone la cenestesia, los "estímulos orgánicos", a una operación de lenguaje, en la que, sin embargo, las normas sociales están representadas sólo parcialmente - por la censura y las instancias represoras. Otra similitud - independientemente de cuestiones de prioridad - merece nuestra atención: si bien al cuerpo le es denegada toda importancia en tanto fuente causal de la alteración psíquica, éste reencuentra un rol capital como como *lugar* o *escena* de la manifestación de esta alteración. En una concepción que coloca en segundo plano la aferencia sensorial proveniente del cuerpo y que privilegia la reacción manifestada por el acto y el lenguaje, el cuerpo puede aparecer como el primer objeto del acto, como el primer significante puesto en juego por el lenguaje. Y así como Durkheim y Blondel, luego de haber descartado la hipótesis de una fuente cenestésica para la

psicosis, restituyen la importancia del cuerpo en tanto portador o efector de manifestaciones de un código gestual de origen social, de la misma manera Freud retorna al cuerpo, ya no considerado como *fuentes* explicativa, sino como espacio de realización de las *finalidades* expresivas del deseo. En los estudios sobre histeria Breuer y Freud habían emprendido ya este camino. El caso del sueño es igualmente claro; y entre los diferentes tipos de sueños, la pesadilla constituye un ejemplo típico²⁸. La opinión médica recibida pretendía que las pesadillas eran la transposición figurada de una opresión puramente somática. Según Freud, esto no constituye más que la excepción; la mayoría de angustias somáticas padecidas en sueños son, por el contrario, la representación de un deseo censurado y cargado de angustia: si es innegable, entonces, que la angustia se expresa en el lenguaje del cuerpo, su "fuente" debe ser buscada en el nivel psíquico. Desde el cuerpo enfermo, la investigación debe remontarse hasta el afecto que se revela y disimula a la vez en el registro somático. El cuerpo es el punto de llegada errado, la vía muerta de una energía de origen psíquico, a la cual le corresponde más el nombre de *intención* que el de *excitación*.

En este punto, pareciera que al marcar una diferencia radical entre explicación psicológica y explicación fisiológica, al "des-fisiologizar" la psicología, Freud "desomatiza" el sistema causal comúnmente admitido por sus predecesores. Hay, en las explicaciones de Freud, menos cuerpo y más lenguaje que en las de la mayoría de sus contemporáneos: esto explica el desacuerdo, que por lo menos durante un período irá profundizándose, entre psicoanalistas y neurofisiólogos. Pero esto sólo es una observación provisoria. Freud se tomó el cuidado de no cortar jamás los lazos con la biología (lo cual no puede decirse de algunos de los que, más tarde, se declaraban sus seguidores). En efecto, lo que Freud conservaba de la biología no consistía en mecanismos medibles experimentalmente, sino en esquemas generales, en leyes supuestamente permanentes del aparato nervioso y de la materia viviente. Si la psicología freudiana se había separado, en cierta medida, del cuerpo fisiológico, la *metapsicología*, en cambio, se desplegará como un retorno intuitivo e imaginativo a la fisiología y al cuerpo, pero lo hará guiada por los fenómenos que la fisiología experimental había establecido con la suficiente certeza como para servir de *modelos*. Uno de los textos más esclarecedores en este sentido es el estudio de 1915 titulado *Pulsiones y destinos de pulsión*. El modelo fisiológico alrededor del cual se articula la reflexión de Freud es el del estímulo - respuesta - en otros términos: el del arco reflejo sensorio-motor. A esto se agrega otro presupuesto fisiológico: "El sistema nervioso es un aparato al que le está deparada la función de librarse de los estímulos que le llegan, de rebajarlos al nivel mínimo posible; dicho de otro modo: es un aparato que, de ser posible, querría conservarse exento de todo estímulo"²⁹. Sobre la base de estos presupuestos, Freud establece una distinción (ya ampliamente prefigurada en los escritos de los fisiólogos del siglo XIX sobre los instintos y las pasiones) entre excitaciones externas, por lo general únicas y momentáneas, y excitaciones internas, de origen somático, que actúan "como una fuerza constante", cuyo efecto se traduce en la "necesidad", y cuya satisfacción o "dominio" no puede ser alcanzado por medio de una respuesta muscular única, como la huída, que sí constituía la respuesta adecuada a la excitación externa. No sólo la pulsión emana de una fuente somática, sino que su satisfacción no puede ser obtenida por medio de una acción dirigida *hacia* el exterior. El individuo debe poner en juego una serie de comportamientos complejos, cuyo objeto será modificar (reducir) "la fuente interna de excitación".

En el caso del sueño, la "fuente somática" era facultativa. En el de las

pulsiones, por el contrario, no se la puede poner en duda: pero si bien Freud no vacila en concederle {a la fuente somática} 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 ese nivel, la fisiología sería ama y señora, si no fuera porque se encuentra (¿provisoria o definitivamente?) desarmada; la psicología, por su parte, se queda sin palabras:

Por *fuerza* {*Quelle*} de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {*repräsentiert*} en la vida anímica por la pulsión. No se sabe si este proceso es por regla general de naturaleza química o también puede corresponder al desprendimiento de otras fuerzas, mecánicas por ejemplo. El estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología; aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática, dentro de la vida anímica no nos es conocida de otro modo que por sus metas. El conocimiento más preciso de las fuentes pulsionales en modo alguno es imprescindible para los fines de la investigación psicológica. Muchas veces puede inferirse retrospectivamente con certeza las fuentes de la pulsión a partir de sus metas ³⁰.

Primera observación: el pasaje de lo somático a lo psíquico, en el caso de la pulsión, no es de orden perceptivo, la pulsión no es simplemente la repercusión y el registro del grito del órgano; por lo menos Freud no insiste sobre este elemento, a propósito del cual se plantearía inmediatamente la cuestión de su carácter más o menos conciente. El concepto que utiliza es el de *representación* (el verbo: *repräsentieren*), que implica una operación de carácter "semiótico". La "segunda tópica", en la cual se otorgará al ello buena parte de esta función representativa, ya se va anunciando.

Segunda observación: contrariamente a lo que ocurre con el sueño, al término de la actividad pulsional la fuente somática es reencontrada, puesto que la *meta* de la pulsión es una modificación de la excitación-fuente; pero esta meta, considerada en primer término como invariable, puede ser sustituida por otras. Entonces esta vuelta "fisiológica" a la fuente somática no tiene lugar, y esto mismo, al desplazar la sede de la satisfacción, crea de alguna manera un cuerpo ilusorio allí donde el cuerpo real (orgánico) no está:

La *meta* {*Ziel*} de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión. Pero si bien es cierto que esta meta última permanece invariable para toda pulsión, los caminos que llevan a ella pueden ser diversos, de suerte que para una pulsión se presenten múltiples metas más próximas o intermediarias, que se combinan entre sí o se permutan unas por otras. La experiencia nos permite también hablar de pulsiones "*de meta inhibida*" en el caso de procesos a los que se permite avanzar un trecho en el sentido de la satisfacción pulsional, pero después experimentan una inhibición o una desviación. Cabe suponer que también con tales procesos va asociada una satisfacción parcial ³¹.

Si la *inhibición de meta* sugiere un relativo abandono del cuerpo, un atajo o extravío en relación con la necesaria "modificación de la fuente", la consideración

del *objeto* de la pulsión hace intervenir varias posibilidades, entre las cuales el “cuerpo propio” está llamado a jugar un importante papel:

El *objeto* {*Objekt*} de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio. En el curso de los destinos vitales de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de cambios de vía {*Wechsel*}; a este desplazamiento de la pulsión le corresponden los más significativos papeles ³².

El “cuerpo propio”, entonces, vuelve a aparecer en el repertorio abierto de los lugares (aquello *en donde*) o los medios (aquello *por lo cual*) que la pulsión puede elegir para alcanzar su meta, y en los cuales eventualmente puede *fijarse*. Tal es el caso cuando tiene lugar - en el narcisismo, en el masoquismo - la “vuelta contra la persona propia” de la pulsión.

Aparece, entonces, un nuevo papel del cuerpo; casi diría: un nuevo cuerpo, el cuerpo como objeto de la pulsión, el cuerpo soporte de la fijación o del investimiento. Y nada se opone a que surja una nueva representación, que prolongue o transforme aquella en la que la excitación somática misma habíase ya prolongado o transformado. Todavía no hemos abandonado el cuerpo. Pero si bien es cierto que para Freud persiste una lejana homología entre el arco reflejo simple y el destino de las pulsiones, debemos decir que el cuerpo-objeto, el cuerpo del investimiento, corresponde a una realización *motriz* que perseguiría su inmediata confirmación en el orden perceptivo, siendo inevitable que se una a ello toda una proyección imaginaria o simbólica. Cuando Schilder³³ estudie la imagen del cuerpo, prestará escasa atención al esquema corporal primario tal cual resulta del funcionamiento de los diferentes aparatos kinestésicos o somestésicos, y en cambio prestará mucha más a la imagen, en parte fantaseada {*fantasmée*} que acompaña a los diversos tipos de investimientos libidinales. Lo que Freud establece, a través de un sistema de representaciones que se suceden, es un recorrido que puede renovarse en una circularidad virtualmente infinita: desde el cuerpo como fuente de la pulsión, al cuerpo como meta, lugar o medio de la “satisfacción”.

Aquí no hago más que recordar, en un esquema muy simplificado, los rasgos esenciales que permiten situar al pensamiento de Freud en la historia de las nociones relativas a la cenestesia y a la conciencia del cuerpo. Su aporte es considerable: antes de él, la cenestesia era el acto primero del sistema de aferencias sensoriales, de donde surgía la personalidad completamente armada: ya fueran conscientes o inconscientes, tales aferencias fisiológicas ejercían de una sola vez todo su poder: a los centros superiores no les quedaba más que sufrir su ley, o responderle del mejor modo posible: el modelo tradicional comporta dos términos, en relación de reciprocidad. La única historia que la medicina del pasado podía relatar era aquella historia simple, repetida en incontables obras del siglo XIX, que comenzaba con la irritación visceral para concluir, por ejemplo, en la manía (o *viceversa*), o con la lesión del sistema de sensibilidad somática para concluir en la despersonalización. En Freud, las pulsiones tienen un destino, y brindan la ocasión de relatos más extensos y pormenorizados, a través de migraciones, sustituciones, entrecruzamientos de diferentes metas u objetos. Se

trata de un recorrido complejo al que es necesario tomar en consideración, y ya no un simple ida y vuelta entre la “acción” y la “reacción”. El sentimiento de despersonalización, por ejemplo, es un desinvertimiento sobrevenido al término de una larga historia, cuyas etapas son descritas en *Duelo y Melancolía*, y en la cual el primer paso en falso es la elección de objeto narcisista. Lejos estamos de la disfunción orgánica y sensorial primaria que Ribot creía poder alegar.

Al comienzo de esta exposición, había colocado casi al nivel de sinónimos *cenestesia* y *escucha del cuerpo*. Pero luego de nuestra rápida relectura de Freud, y de recordar lo que dice sobre la “vuelta contra la persona propia” de la pulsión en el narcisismo y el masoquismo, hay una cuestión que no puede ser soslayada: ¿dónde trazar la línea de demarcación entre una cenestesia, que sería uno de los datos primarios de toda existencia humana, y una *escucha del cuerpo*, que por su parte sería la consecuencia, hipocondríaca o perversa, de un invertimiento narcisístico o autoerótico?

Sartre (muy cercano a las ideas de Ribot, por intermedio de Dumas) responde sin vacilar: el modo en que “existimos nuestra contingencia” nos es revelado por la cenestesia:

...Lorsque aucune douleur, aucun agrément, aucun désagrément précis ne sont “existés” par la conscience, le pour-soi ne cesse pas de se projeter par-delà une contingence pure et pour ainsi dire non qualifiée. La conscience en cesse pas “d’ avoir” un corps. L’ affectivité cenesthésique est alors une pure saisie non positionnelle d’ une contingence sans couleur, pure appréhension de soi comme existence de fait. Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d’ un goût *fade* et sans distance qui m’ accompagne jusque dans mes efforts pour m’ en délivrer et qui est *mon* goût, c’ est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée*. Une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience...³⁴.

En cuanto a Merleau-Ponty, la discusión de la noción de esquema corporal lo conduce a afirmar que “le corps propre est le troisième terme, toujours sous-entendu, de la structure figure et fond, et toute figure se profile sur le double horizon de l’ espace extérieur et de l’ espace corporel”³⁵. Pero si a esta inevitable e ingenua presencia del cuerpo - presencia “no posicional” (Sartre), “sobreentendida” (Merleau-Ponty) - se le agrega una *escucha* intencional, es conveniente preguntarse, junto con Freud, sobre el invertimiento libidinal regresivo o narcisista que este interés presupone. Aquello que entrego a la escucha del cuerpo, lo sustraigo de mi presencia en el mundo, de mis invertimientos sobre el objeto *otro*. En la escucha conciente del cuerpo, el elemento *estético* de la cenestesia es del orden de la satisfacción pulsional, confundido sin duda alguna con la aferencia fisiológica primaria: es una variante de la “vuelta sobre la persona propia”. Podemos extraer, sin arriesgar demasiado, una conclusión que sólo en apariencia es banal: el actual entusiasmo por los diversos modos de la conciencia del cuerpo es el síntoma del importante componente narcisístico que caracteriza a la cultura occidental contemporánea. Sé que estoy lejos de ser el primero en observarlo. La llamada escuela “de Chicago”, y Sennett³⁶, y otros numerosos psicólogos hicieron de ello, a partir de otros puntos de partida, un insistente motivo de reflexión crítica. También es posible defender la causa de Narciso (o por lo menos alegar circunstancias

atenuantes a su favor). En un mundo en el que la dominación técnica de los objetos naturales ha hecho progresos tan rápidos, ¿no es comprensible que la voluntad de sentir - y de sentirse - intervenga como una compensación, necesaria aun en sus excesos, para nuestra sobrevivencia psíquica?

Muchas preguntas quedan aquí sin respuesta. Serán, sin lugar a dudas, abordadas en la discusión que se abrirá.

1Notas:

- {Somatismo (Herejía del fin de los Tiempos)
Adoración, culto de la máquina de vivir}, Paul Valéry, *Cahiers*, Y, Paris, Pléiade, 1973, p. 1126
- 2 Cf. Robert Brain, *The Decorated Body*, Harper & Row, 1979; Victoria Ebin, *The Body Decorated*, Thamer & Hudson, 1979
- 3 Cicerón, *Académiques*, II, XXIV
- 4 {"Los cirenenses sostienen que nada es perceptible por nuestro exterior, y que sólo es perceptible aquello que nos alcanza por nuestro *tacto interno*, como el dolor y la voluptuosidad"}, Montaigne, *Essais*, Paris, PUF, 1965, p. 587
- 5 Aristóteles, *De Anima*, III, II
- 6 {Las percepciones que atribuimos a nuestro cuerpo o a algunas de sus partes son las que poseemos del hambre, la sed y nuestros demás apetitos naturales, a lo cual puede agregarse el dolor, el calor y otras afecciones que sentimos como en nuestros miembros, y no como en los objetos que están fuera de nosotros}, Descartes, *Traité des passions de l' âme*, Ed. G. Rodis-Lewis, Paris, 1964, p. 24
- 7 Cf. Georges Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, 1976, p. 285-316
- 8 Coenaesthesia, dissertatio (...) quam praeside J. C. Reil, pro gradu doctoris defendit Chr. Frieder Hübner, Halle, 1794
- 9 Sobre la historia de la noción de cenestesia en el siglo XIX, cf. Jean Starobinski, *Le concept de cénesthésie et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff*, *Gesnerus*, vol. 34, 1977, fasc. FALTA PALABRA, p. 2-20
- 10 Carl Wernicke, *Grundriss der Psychiatrie*, 2da. e., Leipzig, 1906
- 11 Citamos de acuerdo con la tercera edición, 1889, p. 6
- 12 *Ibid.*
- 13 {Si admitimos entonces que las sensaciones orgánicas provenientes 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 algún grado en el *sensorium*, y si la personalidad física no es más que el conjunto de todos ellos, se sigue de esto que ella debe variar con ellos y como ellos, y que estas variaciones comportan 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 numerosas observaciones para establecer una progresión, o más bien una regresión, desde el cambio más pasajero a la alteración más completa del yo. El yo sólo posee existencia en tanto varía continuamente }, *Op. cit.*, p. 31-32
- 14 {"El yo, la persona moral, es un producto del cual las sensaciones son los factores primeros"}, Hippolyte Taine, *De l'Intelligence*, 12e. éd., Paris, 1911, t. II, p.474
- 15 {"el sentido orgánico (...) es para cada animal la base de su individualidad psíquica" (...) "Pero en el hombre y los animales superiores, el ruidoso mundo de los deseos, pasiones, percepciones, imágenes, ideas, recubre este fondo silencioso: salvo por intervalos, en general lo olvidamos porque lo ignoramos. Lo mismo ocurre en el orden de los hechos sociales. Los millones de seres humanos que componen una gran nación se reducen para ella y los otros a algunos miles de hombres que constituyen su conciencia lúcida, que resumen su actividad social bajo todos los aspectos: política, industria, comercio, cultura intelectual. Sin embargo, son esos millones de seres ignorados, de existencia limitada y local, que viven y mueren en silencio, quienes hacen todo lo demás: sin ellos, nada es posible"}, T. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, 3e éd., Paris, 1889, p. 20-21
- 16 {La unidad del yo, en sentido psicológico, es entonces la cohesión, durante un cierto lapso, de un determinado número de estados de conciencia claros, acompañados de otros menos claros y de una multitud de estados fisiológicos que, sin estar acompañados de conciencia, como sí lo están sus congéneres, actúan tanto y más que aquéllos. Unidad significa coordinación. La conclusión de todo esto es que, estando el consenso de la conciencia subordinado al consenso del organismo, el problema de la unidad del yo es, en última instancia, un problema biológico. Corresponde a la biología explicar, si puede, la génesis de los organismos y la solidaridad entre sus partes. La interpretación psicológica no puede más que venir a continuación}, *Op. cit.*, p. 171-172
- 17 Sobre todo en *Problèmes de psychologie affective*, Paris, 1906, p. 26
- 18 Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, 2 vol, Paris, 1926; nueva edición, Paris, 1975, t II, cap. 1 y 2
- 19 *De l'angoisse à l'extase*, t. II, cap. 2, parte 8, p. 71 (edición 1975)

- 20 Ernest Dupré, *Pathologie de l' imagination et de l' émotivité*, Paris, 1925, p. 289-304
- 21 {Hay, efectivamente, una parte de nosotros mismos que no se encuentra bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo aquello que, en nosotros, representa a la sociedad. Las ideas generales que la religión o la ciencia graban en nuestros espíritus, las operaciones mentales que estas ideas suponen, las creencias y sentimientos que constituyen la base de nuestra vida moral, todas estas formas superiores de actividad psíquica que la sociedad despierta y desarrolla en nosotros no vienen a remolque del cuerpo, como nuestras sensaciones y nuestros estados cenestésicos. Sucede que (...) el mundo de las representaciones en el que la vida social se despliega, lejos de provenir de su substrato material, se sobreagrega a éste}, Charles Blondel, *La conscience morbide*, Paris, 1914, p. 264. La cita remite a E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 389
- 22 Ver, entre otros, Ted Polhemus (edit.), *Social Aspects of the Human Body*, Penguin, 1978; Jonathan Benthall and Ted Polhemus (eds.), *The Body as a Medium of Expression*, Allen Lane, Penguin Books, 1975
- 23 {Sordamente, nos preocupamos por hallar, para la expresión motriz y vaso-motriz de nuestros estados de alma, la nota justa, llevar a cabo la mímica, reglada y definida por los usos y costumbres, que corresponden a la emoción - patrón a la cual nuestra propia emoción se refiere. Desde este punto de vista la mímica parece haber recibido de la colectividad, por así decir, su morfología y su sintaxis (...).Reflexionando a fondo sobre esto, concluimos que no hay en nosotros manifestación motriz que no esté más o menos estrechamente determinada, y respecto de la cual no exista un modelo colectivo, es decir un concepto motor, al cual ésta debe conformarse}, Charles Blondel, *Op. cit.*, p. 259-260
- 24 {(Las bases físicas de la personalidad), constantemente activas, compensan por su continuidad su debilidad como elementos psíquicos. Por lo tanto, en cuanto las formas superiores de la vida mental desaparecen, aquéllas pasan al primer plano. Un claro ejemplo de esto se encuentra en los sueños, agradables o penosos, suscitados por las sensaciones orgánicas (pesadillas, sueños eróticos, etc..). Incluso se asigna con bastante precisión, a cada órgano, la parte que le corresponde en estos sueños...}, T. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, 3e. éd., Paris, 1889, p. 26-27
- 25 S. Freud, La interpretación de los sueños, en *Obras Completas*, t. VI, Bs. As., Amorrortu, 1984, p. 64. En el original: *L' Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, cap. 1, p. 3, p. 44
- 26 *Op. cit.*, p. 249. En el original: p. 208
- 27 *Ibid.*, p. 248-249. En el original: p. 208
- 28 *Op. Cit.*, p. 248. En el original: p. 207-208
- 29 "Pulsiones y destinos de pulsión", *Trabajos sobre Metapsicología*, en *O. C.*, t. XIV, Bs. As., Amorrortu, 1984, p. 115. En el original: Pulsions et destin des pulsions, in *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, 1968, p. 16
- 30 *Op. cit.*, p. 118. En el original: p. 20
- 31 *Op. cit.*, p. 118. En el original: p. 18-19
- 32 *Op. cit.*, p.118. En el original: p. 19
- 33 Paul Schilder, *L' image du corps*, trad. F. Gantheret et P. Truffert, Paris, Gallimard, 1968
- 34 {... En particular, cuando ningún dolor, placer ni displacer preciso es "existido" por la conciencia, el para-sí no deja de proyectarse allende una contingencia pura y, por así decirlo, no cualificada. La conciencia no cesa de "tener" un cuerpo. La afectividad cenestésica es entonces pura captación no-posicional de una contingencia sin color, pura aprehensión de sí como existencia de hecho. Esta captación perpetua por mi para-sí de un gusto *insulso* {fade} y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es *mi* gusto, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e incoercible revela perpetualmente mi cuerpo a mi conciencia...}, Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Bs. As., Losada, 1979 (5ta. e.), p.427. En el original: *L' Etre et le néant*, Paris, 1943, p. 404
- 35 {"el cuerpo propio es el tercer término, siempre sobreentendido, de la estructura figura y fondo, y toda figura se esboza sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corporal"}, Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilio Uranga, México, Fondo de cultura económica, 1957, p. 108. En el original: *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p.117
- 36 Richard Sennett, Le narcissisme et la culture moderne, in *Former l' Homme*, Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1979, p. 187-203

Fuente:

Revue Française de Psychanalyse, 2/1981

Traducción:

Lic. María Isabel Fontao