

CUERPOS MUDOS, CARNE VERBORREICA¹

Lola López Mondéjar

Psicoanalista, escritora.

¿QUÉ ES EL CUERPO?

Si acudimos al socorrido recurso de definirlo según la RAE, el cuerpo sería en su primera acepción aquello que tiene extensión limitada, perceptible por los sentidos; en la segunda, el conjunto de los sistemas orgánicos que constituyen a un ser vivo, y en la tercera el tronco del cuerpo humano.

Ninguna hace alusión a nada que no sea material, como observamos.

A lo largo de la historia la separación, desconexión mente/cuerpo o alma/cuerpo, ha sido una constante. Esa dualidad se originó hace más de veinticuatro siglos con Platón y Aristóteles, y se agudizó en la Edad Media con el poder del cristianismo, que consideraba la carne como impura y concupiscente, de ahí que hubiera que mortificarla para alcanzar la santidad y centrarse en salvar el espíritu. En la pintura religiosa, por ejemplo, vemos cómo la carne se desmaterializa en los cuadros de Piero de la Francesca o Fray Angélico.

Esta disociación se consolida en el siglo XVII con el *cogito ergo sum* cartesiano, que separa la *res extensa*, la materia, de la *res cogitans*, el pensamiento. La visión de Descartes acentúa la grieta entre cuerpo y alma corroborada por su afirmación:

“Este yo, que es el alma por la cual yo soy quien yo soy, es totalmente diferente del cuerpo, y nunca dejará de ser lo que fuere.”

¹Verborrea, verbosidad excesiva (RAE); verbosidad, abundancia de palabras en la elocución.

Una dualidad que resulta muy conveniente para los fines del capitalismo por su visión cosificadora del trabajador, facilitando su explotación y su concepción como un peón de la maquinaria industrial; cosificación que vemos hoy retornar en su rostro más obscuro, cercano a la esclavitud, en las condiciones inhumanas del llamado precariado. El cuerpo cosificado, mercancía y consumidor, está alienado de sí y de su sensibilidad y es explotado por otros, deshumanizándose. El precariado, con sus empleos inseguros y sus condiciones económicas precarias, constituye una fuerza bruta para el capital, que no considera que haya de otorgar las condiciones necesarias para la existencia de unos cuerpos humanos que no son considerados como tales. Son cuerpos redundantes, sustituibles, piezas de la máquina de un capitalismo inhumano y autofágico.

Sin embargo, y volviendo a nuestro sintético recorrido histórico, a pesar del rechazo de la religión, siempre se ha buscado la carne como parte de lo real que se pierde en la representación del cuerpo, como sucede con la *Obra maestra desconocida*, de Honoré de Balzac, publicada en 1831, en la que el pintor Frenhofer se propone la «exigencia de la carne», aspecto que Didi Huberman² utilizará para analizar el problema estético del *encarnado* en pintura, desde Cennini hasta Diderot, Hegel, o Merleau-Ponty.

Desde Tiziano hasta Francis Bacon o Lucien Freud, influido por este último, la carne se representa en la pintura con una insistencia que se exacerba en el arte de los noventa, como veremos.

² Didi Huberman, Georges. La pintura encarnada. La obra maestra desconocida de Honoré de Balzac, Pretextos, Valencia, 2007.

Será la fenomenología del siglo XX (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir) quien se aleje de la trascendencia y tome el cuerpo como punto de partida, rompiendo con tres siglos de desvalorización filosófica de la carne y de la materia, enraizada en el dualismo cartesiano.

Merleau Ponty puso el énfasis en el cuerpo viviente, pre-reflexivo, sensible e intencional. El sujeto no es para él un *yo pienso* atemporal, abstracto y aislado, es un *yo puedo* histórico, encarnado y ligado a los otros, como afirma sobre el filósofo Camille Froidevaux-Metterie³; y continúa, el sujeto fenomenológico es una totalidad de funciones psíquicas y físicas, todas ellas solidarias, al punto que mi existencia como subjetividad no es más que una existencia como cuerpo (p. 66).

Para Merleau Ponty, el cuerpo es a la vez objeto para otros y sujeto para mí. En esta perspectiva, lo que permanece unificado es la subjetividad, la unidad de sí, constituyendo la condición misma de la experiencia vivida. Una subjetividad que será la génesis de la identidad narrativa descrita por Paul Ricoeur, aquella que crea el sujeto que busca un orden temporal y un sentido a su historia.

Sin embargo, como hemos analizado en otro lugar⁴, hoy la creación de una subjetividad singularizada se ha sustituido por una identidad imaginaria, externalizada y homogenizada, por un cuerpo vivo desmaterializado y negado, que expresa su malestar sin palabras a través de una carne que se convierte en verborreica.

Por su parte, y desde el psicoanálisis, D. W. Winnicott también unió indisolublemente y cuerpo, cuerpo y carne, cuando introduce su concepto de psiquesoma; la mente, afirma, no es más que un caso especial de funcionamiento del psiquesoma, los aspectos somáticos y psíquicos se desarrollan en estrecha interrelación.

No hay un cuerpo sin una mente que lo simbolice, lo fantasee y lo reconozca como propio. Tampoco, puede existir una mente que no habite en un cuerpo real y concreto.

³ Froideaux Méterrie, Camille, *Un corp á soi*, Seuil, París, 2021.

⁴ López Mondéjar, Lola, *Involuntarios e invertebrados. Mutaciones antropológicas del sujeto contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2022.

El «Psiquesoma» es en Winnicott⁵ un concepto que alude a la función de integración psicosomática. Integración que ubica en un momento del desarrollo que llamará «dependencia relativa», y cuya instalación depende de la facilitación de una serie de funciones maternas específicas, *hadling*, en los cuidados necesarios para la vida del bebé. Estos cuidados de la madre permiten al niño conocer, delimitar y aceptar su cuerpo como parte de su propio ser – distinto del de la madre- y distinguir el Yo del No Yo. Es decir, ayudan al niño a que su psique habite en su cuerpo y a eso corresponde el logro de la personalización, definida por Winnicott como el «sentimiento de que la persona de uno se halla en el cuerpo propio». O sea, la personalización⁶ es la función de integración psicosomática que debiera residir en el cuerpo para un funcionamiento sano, no disociado y sin recarga excesiva de lo mental.

El cuerpo es, pues, un hecho material, y es una representación, una interpretación. Es carne y lenguaje.

Pero, como afirma Simone de Beauvoir⁷ sobre las mujeres:

“Desde que la mujer está destinada a ser poseída, es preciso que su cuerpo ofrezca las cualidades inertes y pasivas de un objeto.”

El capitalismo ha hecho lo mismo sobre el cuerpo de todos los seres humanos, hasta hemos llegado a conceptualizar el cuerpo como capital erótico⁸, el que poseen los cuerpos atractivos, cuya estética y cuyos gestos y trato con los otros se corresponden con las exigencias del imaginario social. Este capital erótico tiene su lado oscuro, como señala José Luis Moreno Pestaña⁹, que aborda los trastornos de alimentación y el dolor de quienes quedan en los márgenes de ese exigente ideal social corporal imperante.

⁵ Mauricio Hernández, https://www.academia.edu/8276660/EL_CONCEPTO_DE_PSIQUE_SOMA_EN_WINNICOTT

⁶ Winnicott, D., *Exploraciones Psicoanalíticas I*, Paidós, Barcelona:Paidós,1991

⁷ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, citado por Camille Froideaux-Metterie p. 78.

⁸ Hakim, Catherine, *Capital erótico, el poder de fascinar a los demás*, Debate, Barcelona, 2019.

⁹ Moreno Pestaña, José Luis, *El lado oscuro del capital erótico*, Akal, 2016.

Veremos cómo esta unidad corporal, esta integridad psique-soma a la que apunta Merleau Ponty, Winnicott y los fenomenólogos, se ha perdido en el mundo contemporáneo. Es así que Harmut Rosa¹⁰ sostiene que la historia de la modernidad en Occidente se define por la preocupación, a veces articulada políticamente, de estar perdiendo lentamente el sentido de corporeidad de nuestra existencia.

Hoy nos cosificamos voluntariamente, ya no hace falta la fuerza física ni el poder, porque el poder está dentro de nosotros (biopoder), y nuestra identidad central es la de consumidores, es decir, el *fetichismo de la identidad* del que nos hablaba Baumann.

Pero, por otra parte, a lo largo de la historia el cuerpo ha sido representado e interpretado más allá de biología y de la anatomía, más allá de lo que podríamos llamar organismo, esto es, el conjunto de los órganos, la carne, convirtiéndolo en una abstracción, en una representación desmaterializada.

Un ejemplo de cómo el cuerpo material se convierte en representación, y cómo esta se impone sobre la realidad del cuerpo físico, lo vemos en la historia del clítoris. Según recoge en su libro Catherine Malabou¹¹, el clítoris no está citado en la *Historia de la sexualidad* de Foucault más que para referirse al de una joven intersexual, Herculine Barbin¹², que el filósofo estudió ampliamente, y en la medicina occidental no se le reconoció como el lugar del placer femenino hasta muy tarde. Aunque nos parezca mentira, la uróloga Helen O'Connell describió por primera vez la anatomía completa del clítoris en 1998, si bien en ilustraciones orientales el órgano estaba representado desde siglos antes.

Hasta el final del siglo XVII, según Thomas Laqueur¹³, el modelo que regía para describir la anatomía sexual era el modelo unisexo, heredado de la antigüedad clásica, un modelo donde la diferencia hombre mujer solo era de grado; se pensaba que la mujer tenía los mismos órganos que los hombres, solo que ubicados

¹⁰ Citado por Berta Vishnivetz en:

<https://www.topia.com.ar/articulos/cuerpo-cosificado-cuerpo-relacional>

¹¹ Malabou, Catherine, *El placer borrado. Clítoris y pensamiento*, La Cebra, 2021,

¹² Foucault, Michel, Herculine Barbin, llamada Alexine B., Talasa, Madrid, 2007.

¹³ Laqueur, Thomas, *la construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Valencia, 1994.

en su interior, su cuerpo no se consideraba diferente al del varón sino imperfecto. El descubrimiento de los órganos genitales femeninos en el siglo XVIII funda la «incomensurable diferencia» e inaugura el modelo de los dos sexos. El modelo de sexo único fue asumido por Freud, que caracterizaba a ese clítoris como un pene reducido, y a la mujer como sufriendo envidia de pene y complejo de castración.

En la actualidad, hemos incorporado la intersexualidad al modelo binario de los dos sexos, y se entiende que existen unos cinco tipos de sexo: hembra, macho, intersexual, intersexual con dominio masculino, intersexual con dominio femenino.

El sesgo de género en medicina, esto es, la diferente percepción que los facultativos tienen de los malestares de las mujeres y los hombres, habla también de un cuerpo borrado, representado por los prejuicios y representaciones sociales, y de una investigación regida todavía hoy por el modelo de sexo único, que investiga las enfermedades con muestras exclusivamente masculinas, negando las diferencias anatómicas y corporales entre los sexos. La endometriosis y su difícil y tardío diagnóstico muestra el desinterés de la ciencia por investigar las enfermedades del cuerpo de las mujeres, así como la banalización de su dolor, que no es considerado, en lo que podríamos pensar como un ejemplo más del llamado síndrome de Casandra: la mujer no es creída de nuevo, como le sucedió al mismo Freud con las histéricas cuando le hablaban de abusos y seducción. La negación del cuerpo y sus sensaciones y percepciones a favor del discurso no ha cesado de producirse.

En un extenso artículo publicado a principios de 2021¹⁴, me ocupé del caso de la princesa Marie Bonaparte y su empeño en acercar el clítoris a la vagina recurriendo a la cirugía para poder experimentar así orgasmos vaginales, dado que Sigmund Freud, su adorado maestro, consideraba que eran ese tipo de orgasmos, y no los clitoridianos, los que debían experimentar las mujeres que habían alcanzado la madurez genital que corresponde al último escalón en el desarrollo de la libido. Cuando Marie Bonaparte estudió la anatomía de las mujeres que alcanzaban el orgasmo durante la penetración, observó que solo aquellas que tenían una distancia

¹⁴ López Mondéjar, L. (2021). *El patriarcado inconsciente de Freud y la plasticidad de las mujeres. Aperturas Psicoanalíticas* (66), Artículo e3. <http://aperturas.org/articulo.php?articulo=0001137>

de menos de 2,5 centímetros entre el clítoris y la vagina lo lograban. La distancia era, pues, la causa. No le importó a la princesa, una mujer poderosa e inteligente, la evidencia de que Freud no tuviera ni clítoris ni vagina para tomar sus palabras al pie de la letra y someterse a dos intervenciones quirúrgicas para acercar el suyo a su vagina y alcanzar esos ansiados orgasmos maduros y genitales que él postulaba como el culmen de la feminidad. No lo consiguió con la cirugía, y fue el mismo Freud quien la disuadió de iniciar una tercera intervención con el mismo propósito. Además de ejemplificar el privilegio epistémico de la masculinidad, el episodio me servía entonces para ilustrar la negación de la experiencia propia (sexual, corporal) de la princesa a favor de una teoría ajena. Es decir, su plasticidad cognitiva y corporal, capaz de someterla a un orden simbólico patriarcal que se prioriza por encima de la propia experiencia de su cuerpo sensorial, como sigue sucediendo ahora en los casos de consentimiento viciado¹⁵. El sometimiento al deseo del otro borra la repugnancia que este pueda ocasionar, y los sentimientos de las mujeres aparecen retrospectivamente resignificando el momento, ya por fuera de la influencia del partenaire sexual. La ley del agrado, la socialización de las mujeres para adaptarse a los deseos de los hombres, hace que la mujer niegue la propia experiencia corporal para acceder a convertirse en el objeto que se espera que sea.

También la anorexia, donde la imagen inconsciente del cuerpo no se corresponde con la imagen real, nos habla de esa desmaterialización del cuerpo, de ese predominio de la representación inconsciente sobre una fisicidad que está perdida. El cuerpo representado en el psiquismo no es el mismo que el que vemos los otros.

La dismorfofobia es otro ejemplo de la importancia de la imagen inconsciente del cuerpo, que se impone al cuerpo observado desde fuera del sujeto. El trastorno dismórfico corporal es una enfermedad mental en la que no se puede dejar de pensar en uno o más defectos percibidos; un defecto que parece menor o que no puede ser visto por los demás, pero que puede producir vergüenza. El paciente se siente tan intimidado y ansioso que es posible que evite

¹⁵ Para una mayor exploración del tema del consentimiento, puede verse mi artículo: ¿Podría destruirte? Cine, literatura y consentimiento. <https://oxi-nobstante.blogspot.com/2021/07/podria-destruirte-cine-literatura-y.html?m=1>

muchas situaciones sociales. Uno de mis pacientes, joven y apuesto, con notable éxito en las aplicaciones de citas, estaba preocupado por que sus pechos eran más voluminosos de lo que deberían ser en un hombre (ginecomastia), y no se quitaba la camiseta en la playa, aunque ninguna de sus parejas sexuales hubiera advertido nada al respecto, sino que el temor procedía de las observaciones y los insultos de sus compañeros de clase en la pubertad.

Esta diferencia entre cuerpo percibido por los otros y cuerpo percibido por uno mismo se asienta en el esquema corporal inconsciente, que es la representación del propio cuerpo hecha de nuestra autopercepción y de los intercambios con el mundo. Una autopercepción que no se basa en datos objetivos sino en la biografía, los ideales estéticos y las experiencias vividas, inscritos en el inconsciente.

Aunque pueda parecer extraño, a menudo una característica física notable puede ser el origen de una configuración de identidad particular. Una paciente con una nariz prominente construyó su personalidad alrededor de este rasgo, convirtiendo esa diferencia en una superioridad, y utilizando mecanismos de compensación muy exitosos para negar esa particularidad, socialmente considerada como *defecto*. La nariz, u otro rasgo corporal singular, puede constituirse en un rasgo distintivo alrededor del cual se fragua una personalidad, como sucede con Rossy de Palma. Su pérdida, en mi paciente, a través de la cirugía estética a los treinta y seis años, le supuso una pérdida de identidad y un debilitamiento de su yo.

Pero la universalización de un ideal estético corporal extremadamente exigente se ha acentuado con las redes sociales, creando más problemas con el cuerpo real. La diversidad corporal anatómica era más tolerada antes de la digitalización y en las sociedades rurales y preindustriales, donde los cuerpos parecían ser el folio en blanco donde se escribía la vida, como podemos observar en las fotografías de la España de antes y durante la guerra, mientras que el cuerpo es hoy sometido cruelmente al ideal: la cirugía y la normatividad estética se ha acentuado notablemente en la sociedad de la apariencia, con el consiguiente aumento de la cirugía plástica que practican tanto hombres (injerto capilar, por ejemplo) como mujeres. La digitalización ha subrayado la separación del cuerpo y su desmaterialización, que arrastramos desde Platón, Aristóteles y Descartes, y el optimismo tecnológico y quirúrgico, así como una poderosa industria plástica han posibilitado y acentuado también esta tendencia.

NUNCA EL CUERPO FUE MÁS NEGADO Y EXALTADO QUE HOY.

En efecto, como dijimos, quizás desde Descartes, el cuerpo se ha ido desprendiendo progresivamente de la idea que tenemos de nosotros mismos. A pesar de que la identidad corporal sostiene la identidad personal y su continuidad, en la era digital y con el predominio de la imagen, el cuerpo físico ha sido progresivamente borrado como tal para ser modificado según el ideal que se nos impone, a medida que la individualidad posmoderna se hace más y más mimética. La moda de los senos grandes, o del culo aumentado que impusieron las Kardashians, es seguida por miles de jóvenes que aspiran a parecerse a ellas. La moda no nos habla solo del deseo de comprar las prendas que lucen las modelos, sino de ser y vivir la vida de la modelo, de convertirse en ella, como sucede con quienes siguen a las influencers que triunfan en Instagram o TikTok. La identidad imaginaria, mimética sustituye el esfuerzo de crear una subjetividad narrativa.

Dos mitos nos ayudan a comprender el presente. El del ideal prometeico de alcanzar la inmortalidad, y el de la ruptura de los límites que representa el mito de Ícaro y Dédalo. La prudencia de Dédalo lo salva, mientras que la osadía de Ícaro, que traspasa los límites del cuerpo y de las alas que fabricó su padre, lo lleva a una caída mortal en las aguas tentado por la *hybris*, la desmesura.

Günther Anders, en su libro *La obsolescencia del hombre*¹⁶, hablaba ya en 1950 de «vergüenza prometeica», del anhelo que el hombre siente de ser un producto tecnológico, y de la vergüenza que siente de no serlo:

...que no estamos a la altura de la perfección de nuestros productos; que producimos más de lo que podemos imaginar y tolerar; y que creemos que lo que podemos, también nos está permitido (p.13).

Creo que esta vergüenza prometeica ha llegado de forma exacerbada hasta hoy. El cuerpo nos avergüenza y dedicamos gran parte de nuestros esfuerzos a mejorarlo y no a aceptar nuestra diversidad anatómica. Por que lo que el hombre actual, como opinaba Anders, considera una vergüenza no estar cosificado, ya que envidioso de la

perfección de los productos que crea, *se avergüenza de no ser una cosa.*

Anders pone como ejemplo de la autocosificación el maquillaje y las uñas arregladas, como las que hoy lucen muchas jóvenes. La aceleración y los ideales de productividad nos separan de los tiempos del cuerpo, y la presión social nos impone ideales de imagen y de salud constrictivos. El cambio social y cultural es velocísimo, mientras que el cambio biológico y corporal es prácticamente imperceptible.

En su trabajo *Ser o no ser (un cuerpo)*¹⁷, Alba Rico se suma a la anterior observación de Harmut Rosa: «la tesis que propongo es la que, en términos económicos y culturales, nuestra civilización capitalista global ha tomado partido contra él (cuerpo) , con el resultado de que nuestras taxonomías sociales han terminado por identificar, simbólicamente pero con extraordinarios efectos materiales, exclusión con sobrecorporalidad; solo los pobres, los gitanos, los inmigrantes, los viejos y los enfermos tienen cuerpo (...) Hoy no necesitamos el cuerpo para nada, ni siquiera para el deseo y apenas ya para el trabajo».

Todo lo que hemos hecho desde hace 40.000 años es dejar atrás, aumentado nuestra velocidad, nuestro cuerpo mortal. Huimos del cuerpo, de la mortalidad, de la vulnerabilidad y la dependencia. El cuerpo enmudece.

DEENCARNADOS

Podríamos decir que nos hemos desencarnado, esto es, perder la afición a algo, desprenderse de algo (seguimos pidiendo auxilio a la definición de la RAE) hasta llegar a la disociación actual entre el cuerpo y lo que consideramos que somos. Algunos ejemplos de esta disociación los encontramos incluso en los títulos de los libros que se ocupan hoy del tema, o en algunos de los eslóganes de ciertos movimientos reivindicativos de distintos grupos sociales. Veamos algunos.

Cuerpos ficticios. La identidad imaginaria se impone sobre la identidad narrativa, como abordo en mi próximo ensayo, *Sin relato*, nos separamos del cuerpo físico, creamos avatares en las redes, nos hacemos selfies con filtros, Photoshop, que optimizan nuestra imagen, la desmaterialización del cuerpo y el optimismo tecnológico nos conducen a cirugías

¹⁶ Anders, Günters, *La obsolescencia del hombre*, Volúmenes I y II, Pre-textos, Valencia, 2010.

¹⁷ Alba Rico, *Santiago, Ser o no ser (un cuerpo)*, Seix Barral, Barcelona, 2017.

estéticas y a la construcción de unos cuerpos ficticios y externalizados, que se alejan progresivamente de la experiencia vivida.

Cuerpos inadecuados, el título del ensayo de Antonio Diéguez¹⁸ nos muestra al ideal transhumanista de desprendernos de los cuerpos como si fueran innecesarios y verter nuestro cerebro en una máquina. Esto es, negar el cuerpo mortal. Parecería que el cuerpo físico no fuera el que nos constituyese. El cyborg ya parece estar aquí. Elon Musk ha anunciado un implante cerebral, el chip *Telepathy*, que asegura que ya se ha instalado en humanos, para poder operar desde la orden cerebral sobre dispositivos varios.

Sin embargo, en los comités de ética que se ocupan de regular el dominio de la ingeniería de órganos¹⁹ se aconseja evitar en todo momento la naturalización del dispositivo construido con el fin de que las personas que solicitan los implantes no lo hagan por motivos que no sean los estrictamente necesarios.

Cuerpos equivocados es el eslogan trans que separa género y soporte corporal apuntando a un origen esencialista de aquel, que se postula como grabado en el interior del cuerpo y no como efecto de primitivas, pre-simbólicas a veces, identificaciones biográficas. El sintagma cuerpo-equivocado supone que nuestro ser auténtico, nuestro género, reside en algún lugar desconocido del cerebro, y no en la relación de nuestro cuerpo con el mundo exterior y con las interacciones que se establecen entre uno y otro, constituyendo quienes somos.

El polémico ensayo de José Errasti, *Nadie nace en un cuerpo equivocado*²⁰, intenta devolver al género, considerado como si fuera un alma, le llama él, por el esencialismo trans, a una identidad de género que descansa en los intercambios entre nosotros, nuestro cuerpo y el mundo que nos rodea, y no en esa identidad inscrita previamente en nuestro cerebro, en la amígdala o la ínsula, que sugiere el activismo trans, sin que tenga ningún correlato neurológico hasta donde sabemos.

¹⁸ Diéguez, Antonio, *Cuerpos inadecuados*, Herder, Barcelona, 2021.

¹⁹ Sebbah, François-David y Romele, Alberto, *Imaginaire technologiques*, Le presse du réel, Paris, 2023.

²⁰ Errasti, José, Pérez Álvarez, Marino, *Nadie nace en un cuerpo equivocado*, Deusto, Barcelona, 2022.

Esta separación de la identidad y el cuerpo comporta malestar y transformaciones costosas en quienes no sienten su género en concordancia con el asignado al nacer, con enormes efectos secundarios, con objeto de adecuar el cuerpo al género sentido. La omnipotencia farmacéutica y quirúrgica niegan los daños que estas transformaciones pueden traer consigo, y la omnipotencia de los adolescentes se suma a esta.

En este sentido, la película de la filósofa y activista queer, Paul B. Preciado, *Orlando*, apunta en una dirección interesante al denominar como hombre y mujer trans a quienes transitan de un género a otro, con o sin reasignación quirúrgica, pero obvia los efectos que la hormonación y la cirugía traen consigo, idealizando hasta el lirismo pastoril la transición de los protagonistas, en una evidente desmaterialización del cuerpo: no hay cicatriz, ni adherencias cicatriciales, ni riesgo alguno, el poder del deseo y de la mente nubla cualquier principio de realidad, de la realidad corporal y carnal del cuerpo vivo.

Cuerpos indisciplinados: en su libro autobiográfico, *Hambre*, Roxane Gay²¹ habla de la obesidad como un problema ajeno al sí mismo; el cuerpo que engorda sin el consentimiento del sujeto se percibe como separado, indisciplinado, un cuerpo que no atiende a razones ni a la voluntad, pero que tiene las suyas, desconocidas para el sujeto. En el caso de Gay, ocultar su cuerpo sexuado para prevenir otra violación como la que sufrió a manos de los amigos de su novio, ofrecida a ellos por él.

El cuerpo que no obedece a nuestro deseo, pero que habla de algo que no queremos ver, se expresa aquí en la acumulación de la carne, en el volumen y la obesidad protectoras frente a una sexualidad vivida como peligrosa.

Posteriormente, la racionalización de la obesidad que ofrece el activismo anti gordofobia niega el malestar del sujeto obeso y lo convierte en orgullo, intelectualizando ese movimiento y negando el origen biográfico del síntoma, tal y como analizo en el capítulo *Soy gorda, ¿y qué?* de mi libro, *Invulnerables e Invertebrados*²².

Sin embargo, como sabemos desde el psicoanálisis, la persona con sobrepeso ha sido un niño obediente y

²¹ Roxane, Gay, *Hambre. Memorias de mi cuerpo*, Capitán Swing, Madrid, 2018.

²² López Mondéjar, Lola, *Invulnerables e invertebrados*, Anagrama, Barcelona, 2022.

sumiso que no quiso dar problemas a los padres, lo que apunta a una dificultad de separarse del Otro significativo a cambio de obtener así una sensación de control y seguridad. A menudo nos encontramos con una persona que ha renunciado a su propio deseo para poder sobrevivir en un goce asegurado, el de la incorporación constante del alimento, sin atreverse a atravesar la angustia de la pérdida de seguridad, la sexualización y las vicisitudes propias de la vida.

El cuerpo que imponen los algoritmos²³. Según comenta José Luis Moreno Pestaña en una entrevista:

Los criterios de belleza, salud y corrección que programan los algoritmos estabilizan una enorme violencia social que enseña a quienes pierden que deben esconderse y aceptar que otros marquen cómo se ven y qué destinos les corresponden. Con una diferencia fundamental: la programación no conoce el dolor, el cuerpo humano sí. Ese dolor, cuando se maltrata a un cuerpo, deriva de renegar de nuestra disposición genética, de las marcas que el trabajo deja en nuestra morfología y de los destinos sociales que frecuentamos. Ese dolor, y en eso Bourdieu seguía a Freud, nunca desaparece por mucho que aceptemos el dictamen que nos excluye. La humillación permanece cargando una batería de resentimiento susceptible de ser encaminada por los discursos de odio y simplificación que fortalecen las disposiciones más oscuras de nuestro habitus.

Para Pierre Bourdieu, el *habitus* es el conjunto de disposiciones, esquemas de obrar, pensar y sentir asociados a la posición social. Son formas de percibir el mundo que se aprenden, precisamente, mediante el cuerpo, inconscientemente. Pestaña apunta al dolor de lo traumático que persiste; un dolor del que el cuerpo lleva la cuenta²⁴.

²³ <https://elpais.com/opinion/2024-01-22/los-cuerpos-del-algoritmo.html>, Los cuerpos del algoritmo

²⁴ Van der Kolk, Bessel, *El cuerpo lleva la cuenta*, Eleftheria, Sitges, 2023.

El cuerpo intocable: Noli me tangere, el descenso del deseo y tendencia a la no fricción.

La separación y negación del cuerpo físico, incluida la vergüenza corporal cuando existe, ha producido una progresiva caída del deseo en la generaciones que nacieron con Internet. Los ideales estéticos exigentes y una educación sexual eminentemente pornográfica, hace que nos alejemos, como afirma Bifo Berardi, del cuerpo del otro. Las patologías de ausencia del deseo sexual en las mujeres y de impotencia en los hombres abundan, la liberalización de la sexualidad, la sobreexposición incluso en la sociedad hipersexualizada, han producido un descenso de la erotización y una sexualidad, cuando se mantiene, eminentemente genital, que copia los modelos de la pornografía.

Por otro lado, las dificultades para encontrar pareja se incrementan, dado que al otro se le exige que encaje en la proyección que tenemos sobre él, y de no ser así, se busca un sustituto en las aplicaciones de citas.

Replika, una aplicación que promete la felicidad creando un partenaire a tu imagen y semejanza, que te escucha y está siempre a tu lado, crece en usuarios, porque el anhelo de fusión y reconocimiento no ha disminuido, pero sí la tolerancia a la fricción, al conflicto inevitable que genera la interrelación.

El cuerpo negado y el deseo convertidos en derechos ilimitados, la conversión de los deseos en derechos, es un aspecto más del hecho de no aceptar que somos seres de la naturaleza. El fanatismo maternal, que hace que se sometan las mujeres a costosos y dolorosos tratamientos de fertilidad, o que acudan a los vientres de alquiler, y la afirmación del propio deseo mediante la cosificación del cuerpo del otro que supone, sin aceptar **los límites que nos impone el cuerpo**, son otro ejemplo de negación y borrado de nuestra naturaleza limitada y mortal. La vejez aparece como una degradación y no como parte de la evolución natural de la vida, por lo que se pretende negarla, ocultarla y silenciarla.

La exaltación de la juventud como ideal y del cuerpo joven trae de la mano el edadismo que se extiende en las sociedades avanzadas. En mi artículo, *En el sótano*²⁵, utilicé el relato de Úrsula K. Le Guin, *Los que abandonan Omelas*, para observar cómo la vejez está hoy encerrada en los sótanos de nuestra sociedad infantilizada. La vejez denuncia la omnipotencia

²⁵ <https://elpais.com/opinion/2023-08-04/en-el-sotano.html>

corporal tanto como la fantasía omnipotente que encierra el ideal transhumanista, y por consiguiente se opone al imaginario de juventud que se impone y extiende.

Con todo lo anterior, que exigiría un desarrollo más extenso, pretendo mostrar que el cuerpo viviente, soporte de nuestra identidad, está mudo, pues le hemos negado la voz, y no está representado con sus límites en nuestro yo, pletórico de omnipotencia.

Sin embargo, como señalamos anteriormente, la carne que busca la representación y la palabra persiste, la carne viva no se deja borrar e insiste y habla; paradójicamente, la carne sin representación se hace verborreica.

Por fuera del lenguaje y la interpretación, lo que queda del cuerpo representado y habitado por el lenguaje es carne melancólica que busca expresión.

A efectos expositivos hemos diferenciado entre la carne, el dato biológico y el cuerpo vivo en tanto representación, sostén de la memoria y de la identidad narrativa, si bien ya vimos que es imposible estrictamente hablando esta distinción, ya que carne y cuerpo como representación son las dos caras de una misma moneda, como apuntaba Merleau-Ponty. Sin embargo, nuestras sociedades, en las que aparentemente se produce una superproducción del discurso sobre el cuerpo, un cuerpo ficticio, un cuerpo inventado, olvidan paradójicamente el cuerpo de la experiencia, que es sustituido por el cuerpo imaginario, un cuerpo idealizado que niega la materialidad y la fisicidad del cuerpo real (bios y lenguaje) encarnado en la carne.

Nos encontramos en sociedades cuya producción de individualidad es profundamente narcisista y cuyo lenguaje es ecolálico, debido a una progresiva atrofia de la capacidad narrativa que nos convierte, en palabras de Emily Bender²⁶, en auténticos loros estocásticos²⁷, lo que dificulta la representación de nuestra experiencia y, por tanto, la conexión con nuestro cuerpo vivo.

²⁶ <https://elpais.com/tecnologia/2023-03-18/emily-bender-los-chatbots-no-deberian-hablar-en-primera-persona-es-un-problema-que-parezcan-humanos.html>

²⁷ López Mondéjar, Lola, Sin relato. Atrofia de la capacidad narrativa en la era digital, Anagrama, Barcelona, 2024 (próxima publicación, septiembre 2024)

Añadamos otros dos mitos que nos ayudarán a explicar lo que sucede hoy en relación al cuerpo: Narciso y Eco. Uno y otro muestran muy bien el carácter de nuestras sociedades ecolálicas, solipsistas y narcisistas, enamoradas de una imagen idealizada que huye del cuerpo real.

Eco era una ninfa cuya hermosa voz entretenía a Hera con sus palabras mientras que su esposo, Zeus, cortejaba a otras ninfas. Cuando Hera descubre el engaño de Eco, la castiga privándola de su voz y obligándola a repetir la última palabra de las personas con quienes intentase conversar. Debido a esta imposibilidad para comunicarse, Eco tuvo que retirarse del contacto humano, hasta que un día se enamora de Narciso, a quien vigila y sigue en secreto. Narciso la descubre y Eco, que no tenía palabras para expresar su amor, acude a los animales para que lo hagan, pero Narciso la desprecia y ella se refugia en una cueva hasta que muere.

Por otra parte, Némesis, para castigar a Narciso por su soberbia, hace que se enamore de su imagen, y Narciso se ahoga intentando perseguir su propia imagen en el agua, si bien existen otras versiones del final del mito.

Eco y Narciso representan la realidad a la que conduce el narcisismo solipsista: convertirnos en ensimismados loros estocásticos, sin capacidad narrativa, con un deficitario acceso a la simbolización y a la palabra para contarnos.

Como vemos, la carne parecería ser lo más real de este cuerpo, lo material, lo más obscuro, aquello que, por su carácter natural, conjunto de músculos, venas y fluidos, nos aproxima con más rotundidad a lo animal. Lo negado por la religión, como carne impura, por la omnipotencia por mostrar la irreductibilidad de los límites. Mientras el cuerpo está sujeto a la representación y al lenguaje, la carne pulsa con sus órganos.

Hoy podríamos decir que el borrado que el cuerpo físico ha sufrido en nuestras sociedades ha acabado por convertirlo en abyecto²⁸, y la carne que era lo abyecto del cuerpo es ahora el lugar donde se expresa el malestar del sujeto, desprovisto de una conciencia corporal viva.

Julia Kristeva²⁹ señalaba que *lo abyecto* es «aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden.

²⁸ *Abyecto, adjetivo*: Despreciable, vil en extremo. Similar: ruín, vil, infame, bajo, despreciable, miserable, rastrero, odioso, repugnante.

Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas, la complicidad, lo ambiguo, lo mixto» (p.11). Abyecto es un arrojado, un excluido, que se separa, que no reconoce las reglas del juego, y por lo tanto erra en vez de reconocerse, de desear, de pertenecer o rechazar (p. 16)³⁰. Lo abyecto, es aquello de lo que debo deshacerme a fin de ser un yo. Ya no son los fluidos corporales, las heces, la sangre, la saliva, sino el cuerpo todo del que hoy nos avergonzamos y expulsamos de nuestra representación lo que constituye lo abyecto.

Lo abyecto es algo rechazado del que uno se separa, del que uno se protege de la misma manera que de un objeto. Extrañeza imaginaria y amenaza real, nos llama y termina por sumergirnos (p. 11).

Afirma Julia Kristeva, que lo abyecto fue un lugar común en el arte de los 80, ¿se trataría hoy del rechazo del cuerpo todo?, ¿consideramos todo nuestro cuerpo como abyecto, no reconocido por nuestro yo? Esta sería nuestra hipótesis.

Para Jacques Lacan, el objeto perdido de la especie humana sería la vida instintiva, abandonada al iniciarse el bipedismo que inauguraría la vida de la pulsión, de la cultura. A este objeto perdido de la especie humana le llamará, siguiendo a Hegel, das Ding, La Cosa.

En el arte aparecen a lo largo de la historia movimientos que apuntan a lo que queda oculto en el imaginario social. En los años noventa, Hal Foster³¹ formula un famoso concepto, el retorno de lo real, para tratar de explicar el gusto del arte de esos años por lo abyecto. Tras los paradigmas del arte-como-texto de los años setenta y del arte-como-simulacro de los ochenta, Hal Foster sostiene en los noventa que somos testigos de *un retorno de lo real, un retorno del arte y la teoría que buscan asentarse en los cuerpos reales y en los sitios sociales*.

²⁹ Kristeva, Julia, Poderes de la perversión, Siglo XXI, Buenos Aires: Siglo XXI, 1980

³⁰ Dedico el capítulo VII a La carne melancólica: nostalgia de lo real en mi libro El factor Munchausen, Psicoanálisis y creatividad, Cedeac, Murcia, 2009

³¹ Foster, Hal, *El retorno de lo real*, Akal, Barcelona, 2001.

Tras los excesos del giro lingüístico³² de los años sesenta y setenta, que afirmaba que el lenguaje construye la realidad, el arte regresa a ese real que queda por fuera del lenguaje, a la cosa, y las obras se llenan de carne, como sucede en las obras de Gunter Von Hagen (*Bodies*, 2008) o de Jana Sterbak (*Vestido de carne*, 1987), entre otros muchos ejemplos. Ya no se trata de buscar el encarnado, sino de mostrar lo real de la carne no representada, exponiendo la carne misma, sin mediación.

La carne es hoy el órgano que pulsa sin palabras, expresando una angustia sin nombre, y nos habla de un malestar sin representación. Pues el léxico de la carne es intraducible. El malestar que se expresa en la carne es el malestar de la desmaterialización del cuerpo.

Esto es, lo real, la cosa que queda por fuera del lenguaje pugna por hacerse ver, recuperando así nuestra identidad animal encarnada que los excesos del estructuralismo habían dejado al margen.

Esto es, cuando borramos el cuerpo vivo, carne y lenguaje, lugar de representaciones, la carne se

³² El término en sí fue popularizado en 1967 por Richard Rorty con su antología *El giro lingüístico*, en el que la expresión significa un giro hacia la filosofía del lenguaje (Wikipedia). En los años 1970 las humanidades reconocieron la importancia del lenguaje como agente estructurante. Trabajos de otras tradiciones jugaron un rol decisivo para el giro lingüístico en las humanidades, en particular el estructuralismo de Ferdinand de Saussure y el movimiento postestructuralista consiguiente. Entre los teóricos con más influencia se encuentran Luce Irigaray, Julia Kristeva, Michel Foucault y Jacques Derrida. El poder del lenguaje, en particular de ciertos tropos retóricos, fue explorado en el discurso histórico por Hayden White. El hecho de que el lenguaje *no* es un medio transparente del pensamiento fue enfatizado por una forma muy distinta de filosofía del lenguaje que nació con los trabajos de Johann Georg Hamann y Wilhelm von Humboldt. Wikipedia

convierte en verborreica. Si bien *la palabra biológica* carece de traducción directa, su lenguaje nos muestra la disociación cuerpo/mente, el borrado del cuerpo de la experiencia y sus percepciones, la ausencia de una identidad narrativa sustituida por la búsqueda fanática de un imaginario ideal de felicidad y de belleza que no contempla las diferencias ni las vicisitudes de la propia vida.

La carne que hoy habla: tatuajes/ angustia generalizada y ataques de pánico/ insomnio/ obesidades/ adicciones, apetitos sexuales o inapetencia sexual, no lo hace como síntoma, no como el síntoma expresado en el cuerpo, solución de compromiso, resultante entre un deseo reprimido y el yo, porque el aparato psíquico actual no es el del siglo XIX y XX: la carne nos habla con un malestar difuso y sin nombre.

La ausencia de lenguaje del cuerpo produce el malestar en la carne.

En los años sesenta Betty Friedan escribió un libro que marcó época, *La mística de la feminidad*³³, donde habló del malestar de las mujeres, de las insatisfechas amas de casa norteamericanas, a quienes los electrodomésticos había regalado mucho tiempo libre, que se convierten en consumidoras de antidepressivos, expresando un malestar que aún no tenía nombre. Hoy ese malestar sin nombre sería el que produce la omnipotente desmaterialización de un cuerpo cuyos límites pretendemos negar.

Pero la reacción a este mutismo del cuerpo parece que no se ha dejado esperar.

Quizás sea por esta ausencia de lenguaje, por esta atrofia de nuestra capacidad narrativa, que el arte de los últimos años ha vuelto a hacerse narrativo, textual, como si apuntase a ese déficit de narrativa que nos asola. Así podemos apreciarlo en las obras de Sophie Calle, por poner solo un ejemplo.

Quizás sea por esta ausencia que cada vez se erigen más voces que claman por un retorno a la integración carne/cuerpo/lenguaje/pensamiento, experiencia vivida, como sucede con las propuestas de la medicina narrativa, de las terapias o la bioética narrativa, de la autoficción o de la escritura en primera persona, y la meditación.

³³ Friedan, Betty, *la mística de la feminidad*, Feminismos Cátedra, Valencia, 1963.

Para recuperar el cuerpo vivo deberíamos difundir una pedagogía de la diversidad corporal, no una imposición normativa y coercitiva sobre lo que hemos de ser y sentir, sobre cómo han de ser nuestros cuerpos. Recuperar la carnalidad del cuerpo, volver a encarnar el verbo en la carne. Recuperar el vínculo entre carne y cuerpo representado. Contemplar los límites de nuestro cuerpo en contra de la corriente mainstream.

En filosofía, los filósofos del Nuevo realismo, como Marcus Gabriel, retoman la materialidad del cuerpo para apropiarnos de él, no para huir de él. Se trata de retomar la posesión de las dimensiones encarnadas de nuestras vidas hasta lo más íntimo de nosotros mismos, para desembarazarnos de las normas y de las exigencias patriarcales que las encierran, y para transformar radicalmente la experiencia y colocarla en la línea de la liberación, como señala Camille Froidevaux-Metterie.

Recuperar del cuerpo vivido del que hablase Simone de Beauvoir, la idea unificada de un cuerpo físico, carne y lenguaje, actuando y experimentándonos en un contexto socio-cultural específico: es decir, un cuerpo en situación, ya que el concepto de cuerpo vivido implica reconocer que la subjetividad individual está condicionada por hechos socio-culturales tanto como por las interacciones entre los seres, añade Froidevaux.

El reconocimiento de un cuerpo vivido evita caer en el binarismo de género, y en el obstáculo de una descripción de la identidad de los individuos por la adición de características identitarias (género, raza, orientación sexual, clase social), una definición acumulativa que no dice nada de las formas en que las personas son individualizadas, ni de la formas en las que estas identidades colectivas se combinan en un individuo concreto. Volver a la singularidad, a la diferencia que no implica desigualdad sino alteridad y reconocimiento.

Pero hoy la subjetividad no se alcanza, sino que proponemos el sostén de identidades imaginarias, somos imágenes, no cuerpos donde se encarna nuestra biografía.

El filósofo italiano Franco Bifo Berardi³⁴ propone a su vez como antídoto una ética de la sensibilidad,

³⁴ En *El eclipse de la atención*, Amador Fernández-Savater, Oier Etxebarria (coords.), Nedediciones, España, 2023.

atrofiada por el desarrollo de las pantallas, y apuesta por desarrollar esa sensibilidad disminuida:

¿Y de dónde viene la sensibilidad? De la percepción del cuerpo del otro como tu propio cuerpo. Del sufrimiento del otro como tu propio sufrimiento. A partir de ese sentimiento podemos actuar éticamente. No hay ética sin empatía. Sólo la empatía configura una ética que no sea política y obligatoria
(p. 74).

Una vuelta a la amistad, a la solidaridad, a la presencia y a la poesía es lo que reclama Berardi. Propuestas que están en el mismo orden que las de Marta Nussbaum³⁵, que sigue a Winnicott en la importancia del juego presencial para desarrollar la empatía, cuya relación con la sensibilidad y el reconocimiento del otro es indudable. Nussbaum llama,

“imaginación narrativa” a la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esta persona y de entender los sentimientos, deseos y expectativas que podría tener esa persona
(p.132)

Se trata de intentar educar en una imaginación creativa que estamos perdiendo junto con el lenguaje y el cuerpo; una imaginación que se oponga a la pérdida de dignidad a la que estamos asistiendo al considerar los cuerpos como objetos, como medios, pensemos en la crueldad contra los cuerpos humanos del genocidio perpetrado por Israel en Gaza.

Sin embargo, cabe preguntarse si alguna vez existió el sentido de la corporeidad subjetivada del que hemos hablado aquí o si se trata solo de un ideal. Como señala Berta Vishnivetz³⁶, tal vez el cuerpo relacional humanizado, sensible, pertenezca a un ideal. A una utopía donde ese cuerpo, en contexto, con afectos y sentido de pertenencia, interactúa contribuyendo a

³⁵ Nussbaum, Martha C., Sin fines de lucro, Por qué la democracia necesita de las humanidades, Katz, Buenos Aires, 2010.

³⁶ <https://www.topia.com.ar/articulos/cuerpo-cosificado-cuerpo-relacional>

construir su historia con la comunidad. Ese cuerpo todavía no existe en el día a día. Se pueden leer descripciones del mismo en los textos de los filósofos citados, M. Ponty, G. Marcel, y H. Rosa, pero su traslación al mundo de la experiencia está aún lejos. Si bien, como apuntamos, creemos que la proliferación de terapias narrativas, de meditación, de yoga, de retiros y propuestas reflexivas, por más que responden también a una moda, nos muestran la necesidad que los seres humanos sentimos de ese encuentro con nosotros mismos y con la experiencia de nuestros cuerpos.

Para terminar, citeamos a Merleau Ponty³⁷:

En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación
(p 248).

¿Pero quién cierra hoy los ojos y se reconcilia con su cuerpo? Hace unos pocos años, la representación publicitaria de la felicidad y el ocio era una imagen que nos invitaba a reposar en una hamaca en una playa desierta, o a leer en reposo un libro. Hoy esa publicidad nos incita a correr, a hacer actividades múltiples, a someter al cuerpo a sesiones de gimnasio, a evitar el descanso. La famosa habitación de Pascal, su invitación a permanecer solos en una habitación, nos abocaría hoy todavía más al vacío y el desconcierto, pues la capacidad de estar solo (Winnicott) está disminuyendo a causa de nuestra dependencia extrema de los objetos tecnológicos.

Afirma Antonio Damasio ³⁸ en una entrevista que no es la razón la que nos diferencia de los animales, sino que:

³⁷ Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

³⁸

<https://www.elmundo.es/ciencia-y-salud/salud/2018/03/30/5abcd8eee5fdeaf8598b4587.html>

*“Nosotros somos conscientes de que somos mortales porque tenemos sentimientos” (...)
Así que no es la razón lo que nos diferencia de los animales, sino la capacidad de sentir y comprender esas emociones. Un perro y un gato también tienen sentimientos, pero les falta el intelecto para comprender qué es la muerte, y reconocerla, cuando la ven, como una condición que les puede afectar a ellos.
No somos más humanos por ser más inteligentes, **sino por tener una mente conectada a un cuerpo que siente**, y capaz de traducir esos sentimientos en una motivación para mejorar nuestra homeostasis.”*

Sentir el cuerpo en ausencia de sensaciones externas, ¿lo hacemos? ¿Somos capaces de experimentar un cuerpo que se siente sentir?