

**COLECCIÓN CULTURA Y SOCIEDAD**  
Dirigida por Carlos Altamirano

**David Le Breton**

**ANTROPOLOGIA DEL CUERPO  
Y MODERNIDAD**

**Ediciones Nueva Visión**  
Buenos Aires

sujeto. No se trata sólo de una cifra cronológica, no comienza a una edad precisa, es una suma de indicios que sólo el sujeto conoce.<sup>10</sup> La vejez es un sentimiento.

En ella se entrecruzan datos que el campo social integra mal, el cuerpo por una parte pero también la precariedad y la muerte. La actual condición de las personas de edad, la negación que marca la relación que cada uno establece con su propio envejecimiento, la negación, también, de la muerte, estos son los signos que muestran las reticencias del hombre occidental a aceptar los datos de la condición que hacen de él, en primer término, un ser carnal.

<sup>10</sup> "Como a la edad no se la vive en el modo del para-sí, como no tenemos una experiencia transparente como la del *cogito*, es posible declararse viejo muy temprano y creerse joven hasta el final.", Simone de Beauvoir, *op.cit.* p. 311.

## Capítulo 8

### EL HOMBRE Y SU DOBLE: EL CUERPO ALTER EGO

#### Un nuevo imaginario del cuerpo<sup>1</sup>

Desde fines de los años sesenta, y con una extensión cada vez mayor, surge un nuevo imaginario del cuerpo que conquista prácticas y discursos hasta ese entonces inéditos. Luego de un tiempo de represión y de discreción, el cuerpo se impone, hoy, como un tema predilecto del discurso social, lugar geométrico de la reconquista de uno mismo, territorio a explorar, indefinidamente al acecho de las incontables sensaciones que oculta, lugar del enfrentamiento buscado con el entorno, gracias al esfuerzo (maratón, jogging, etc.) o a la habilidad (esquí); lugar privilegiado del bienestar (la forma) o del buen parecido (las formas, *body-building*, cosmética, dietética, etcétera).

Una prédica muy maternal exalta las energías sociales en una repentina pasión por el cuerpo. Pero las ambigüedades heredadas de los siglos XVI y XVII, especialmente ilustradas por Vesalio (1543) y por Descartes (1637) no han sido abandonadas. El modelo dualista persiste y acompaña a la "liberación del cuerpo". Conocemos la imagen de Clouzot en *Le corbeau*: un golpe sobre una lámpara que cuelga de un cable modifica el juego de sombras y de luz, difumina la oposición, invierte los valores, pero, a pesar de todo, respeta la polaridad: "Donde está la sombra, donde está la luz."

<sup>1</sup> Una primera versión del comienzo de este capítulo apareció en el *Journal des Psychologues*, julio-agosto de 1988, n° 59: "L'apparence physique".

Lo que perdura es la división entre el hombre y su cuerpo. Hoy, a través de estas prácticas y de estos discursos, el cuerpo deja de representar el lugar del error o el borrador que hay que corregir, como lo vimos con la técnica. No se trata más de la *ensomatosis* (la caída en el cuerpo) sino de la posibilidad del cuerpo, de la carne, de una vía de salvación. En un caso como en el otro, una misma disyunción opone, implícitamente, en la *persona*, lo que corresponde al cuerpo y lo que corresponde a lo inaprehensible del hombre.

Desde un punto de vista fenomenológico, ya lo hemos dicho, el hombre es indiferenciable de su carne. Esta no puede considerarse una posesión circunstancial, encarna el ser-en-el-mundo, sin el que no existiría. El hombre es ese no-sé-qué y ese casi-nada que desborda su arraigo físico, pero que no podría estar dissociado de él. El cuerpo es el hábitat del hombre, su rostro. Momentos de dualidad hacia aspectos desagradables (enfermedad, precariedad, discapacidad, cansancio, vejez, etc.) o agradables (placer, ternura, sensualidad, etc.) le dan al sujeto el sentimiento de que el cuerpo se le escapa, que excede lo que él es. El dualismo es algo muy distinto, fragmenta la unidad de la persona, a menudo implícitamente, culmina en un discurso social que hace de estos episodios de dualidad un destino; transforma el exceso en naturaleza, hace del hombre una realidad contradictoria en la que la parte del cuerpo está aislada y afectada por un sentido positivo o negativo, de acuerdo con las circunstancias. El dualismo moderno no divide cruelmente al alma (o al espíritu) y al cuerpo, es más insólito, más indeterminado, avanza disfrazado, atemperado bajo distintas formas, todas basadas en una visión dual del hombre. Lugar del gozo o del desprecio, el cuerpo es, en esta visión del mundo, percibido como algo distinto del hombre. El dualismo contemporáneo distingue al hombre de su cuerpo.

En los dos platillos de la balanza están el cuerpo despreciado y destituido por la tecno-ciencia y el cuerpo mimado de la sociedad de consumo. El sujeto está en una posición tal que su mirada enfrenta el cuerpo, del mismo modo que el descuartizado de Valverde contempla, pensativamente, sin dolor ni nostalgia, la piel que sostiene en el brazo como si fuese una vestimenta vieja que lleva al sastre para que se la renueve. El estetismo de la postura, su aire voluntario, no deja de tener cierta connivencia anticipada con la modernidad.

Este imaginario del cuerpo sigue con fidelidad y (socio)lógicamente, el proceso de individuación, cada vez más acelerado, de las sociedades occidentales, a partir del fin de los años sesenta:

inversión de la esfera privada, preocupación por el yo, multiplicación de los modos de vida, atomización de los sujetos, obsolescencia rápida de las referencias y de los valores, indeterminación.

Un tiempo diferente del individualismo occidental aparece y modifica, profundamente, las relaciones tradicionales respecto del cuerpo.

### El cuerpo, marca del individuo

Ya hemos visto que en una estructura social de tipo individualista la *persona* toma conciencia de sí misma como figura terminada, bien delimitada, de la carne encerrada en ella. El cuerpo funciona como un límite fronterizo, "factor de individuación" (Durkheim), lugar y tiempo de la distinción. El cuerpo, en cierta manera, es lo que queda cuando se perdieron los otros (véase *infra*), es la huella más tangible del sujeto en cuanto se distienden la trama simbólica y los vínculos que lo conectaban con los miembros de la comunidad. El individualismo inventa el cuerpo al mismo tiempo que al individuo; la diferenciación de uno genera la del otro en una sociedad en la que los lazos entre los sujetos son más relajados, en la que se establecen bajo la égida de la inclusión y no bajo la de la separación. Una serie de rituales cumple, entonces, la función de disponer una relación con el cuerpo que se ha vuelto más indecisa. Se instauran códigos del buen vivir que implican normas corporales precisas, y que socializan la relación con el cuerpo a la manera de la represión. Los valores del cuerpo son más bien negativos, lo asocian a la molestia, a la vergüenza, al error (Descartes). Se apoyan en ese suplemento ambiguo, indigno, pero sin el cual el hombre no existiría.

En el segundo momento del avance individualista, el de la atomización de los sujetos y el de la emergencia de una sensibilidad narcisista, el cuerpo se convierte en el refugio y el valor último, lo que queda cuando los otros se vuelven evanescentes y cuando todas las relaciones sociales se vuelven precarias. El cuerpo es el ancla, lo único que puede darle certeza al sujeto, por supuesto que aún provisoria, pero por medio de ésta puede vincularse a una sensibilidad común, encontrar a los otros, participar del flujo de los signos y sentirse cómodo en una sociedad en la que reina la falta de certeza. Las sociedades occidentales, enfrentadas a la

carencia de simbolización de la relación con el mundo, en la que las relaciones formales siempre salen ganando por sobre las relaciones de sentido (y por lo tanto, de valores), generan formas inéditas de socialización que privilegian el cuerpo, pero el cuerpo cubierto de signos efímeros,<sup>2</sup> objeto de una creciente inversión.

La sociedad, con el encabalgamiento de ritos más o menos formales que siguen rigiendo y, por lo tanto, organizando las relaciones sociales y las relaciones del hombre con el entorno, se convierte en un marco cómodo pero sin inversión, vacío de sentido. El margen de autonomía del sujeto se agranda. El tenor del vínculo social se modifica, se vuelve "mecánico" y pierde, poco a poco, su "organicidad".<sup>3</sup> Se habla tanto más de comunicación, de contacto, de calor, de bienestar, de amor, de solidaridad, cuanto más estos valores abandonan el campo social. Entonces, en este vacío de sentido, proliferan los especialistas en la comunicación, en el contacto, en el calor, en el bienestar, en el amor, en la solidaridad: Lugares y tiempos previstos para tales fines, productos y servicios despliegan, de a pedazos, estas obligaciones sociales que llevan al sujeto a buscar en la esfera privada lo que no puede esperar de la vida social ordinaria.

De la concurrencia frecuente a salones de belleza, a las sesiones de terapias corporales de grupo, del jogging a la maratón, del uso de navas de aislamiento sensorial al esquí o al patinaje, de la cosmética a la dietética, el individuo busca, por medio del cuerpo (y porque el cuerpo es el lugar de la ruptura) vivir un desarrollo de lo íntimo. La intimidad se vuelve un valor clave de la modernidad, incluye la búsqueda de sensaciones nuevas, las del bienestar corporal y la exploración de uno mismo; exige el contacto con los otros pero siempre con mesura y de manera controlada. La elaboración de la intimidad reemplazó la búsqueda de la convivencia de los años sesenta.

El hombre poco formal, *cool*, cuida su *look*, y también quiere que lo hagan los demás; es, esencialmente, un ambiente y una mirada.

El cuerpo se convierte en una especie de socio al que se le pide la mejor postura, las sensaciones más originales, la ostentación de los signos más eficaces. Pero éste debe proporcionar (¿a su dueño?) también una mezcla de espíritu combativo y de flexibilidad; de

<sup>2</sup> El símbolo es la materia prima de la alianza social, lo que le otorga valor al intercambio. Una cultura es un conjunto de sistemas simbólicos (Lévi-Strauss), mezcla de consistencia y de precariedad. El signo, a su vez, es sólo precario, es la versión menor del símbolo. Refiere a entusiasmos provisionarios. No es como el símbolo, estructura de la identidad personal y social.

<sup>3</sup> Invertimos aquí las celebres metáforas de Durkheim.

fuerza y de resistencia, de desenvoltura y de elegancia, sin apartarse nunca de la seducción. Exigencias típicas de la actual atenuación de lo femenino y de lo masculino. Un ejemplo entre muchos otros:

*El hombre piensa en él ("esto no es nuevo"), piensa también en su piel ("él no quiere que esto se sepa"). Los tiempos habían cambiado: había una vez... El señor tal... y una sufragista, él descubre, clama, reivindica su identidad frente al espejo del baño. Finalmente se atreve a mostrar con altura lo que hacía bajo cuerda, cuando le robaba a su pareja las cremas, las máscaras y hasta la tintura. Ahora la virilidad no le teme a nada, cambió de criterios y sus héroes cambiaron de "look". Hoy, es de buen tono ser "clean", limpio de la cabeza a los pies. Triunfar es, ante todo, sentirse bien (Publicidad para "Clinique Formule Homme").*

buch,  
may  
frances  
(ESO DE  
SER  
LIMPIO...)

El propio cuerpo, el mejor socio y el más cercano, el delegado con mejor desempeño, aquel según el cual nos juzgan.

Este imaginario del cuerpo crece como un brote nuevo en la cepa del dualismo hombre-cuerpo perteneciente a la vida social occidental desde los siglos XVI y XVII. Pero el valor del cuerpo se invierte. En lugar de ser el signo de la caída, se convierte en una tabla de salvación. Se trata, entonces, de un dualismo atemperado, propio del individualismo occidental cuando éste se afianza aun más y le concede siempre más al individuo, mientras se desvincula de la imposición social. La sensibilidad más narcisista del individualismo contemporáneo modificó los términos de la relación dualista del hombre con el cuerpo.

Lugares del cuerpo que antes estaban sometidos a la discreción por pudor, o por temor al ridículo, se imponen hoy sin dificultades, sin "complejos", se convirtieron incluso en signos de vitalidad o de juventud. El cuerpo desnudo de la mujer embarazada es un valor seductor de la publicidad. Los shorts que usan los hombres se volvieron comunes en el verano, no sólo en las playas, sino también en las ciudades. Las piernas de los hombres ya no hacen reír; el hombre *cool* ya no tiene miedo de mostrarlas en público. Lo mismo pasa con los joggers cuando corren por las veredas de las ciudades. El cuerpo del hombre, su torso, se vuelven valores eróticos que invaden la publicidad o los afiches de cine. El *body-building* (el cuerpo *halter-ego*) es la traducción, en términos de las prácticas sociales, de esta nueva conminación que, hace algunos años, se prestaba a la ironía. El cine americano de los setenta, cine de crisis, de duda, centrado en los *losers*, en los héroes frágiles y dolorosos (Dustin Hoffman, Al Pacino, De Niro, Jane Fonda, etc.),

cede hoy ante héroes agresivos, seguros de sí mismos, adeptos al *body-building*, cubiertos por armas poderosas y todo esto, curiosamente, a través de un triunfalismo del cuerpo que no es percibido como contradictorio: Rambo, Rocky, Arnold Schwarzenegger, Braddock, Charles Bronson, etc., híbridos de músculos y de acero, máquinas de guerra, robots. El paradigma de la máquina del cuerpo está realizado, en concreto, en los papeles que tanto le gustan a Arnold Schwarzenegger y a Sylvester Stallone. Es interesante comprobar que algunos actores, y Jane Fonda es el ejemplo más significativo, acompañaron este cambio de sensibilidad y se hicieron adeptos y ensalzaron el cuerpo musculoso. Las mujeres reivindican el derecho a la fuerza y también van a los gimnasios con aparatos. Al mismo tiempo que el cuerpo del hombre se "sexualiza", el de la mujer se hace más musculoso. Los signos tradicionales de lo masculino y de lo femenino tienden a intercambiarse y alimentan el tema de lo andrógino que se afirma cada vez más. El cuerpo ya no es un destino al que uno se abandona sino un objeto que se moldea a gusto. La relación de conciencia del sujeto respecto del cuerpo se modificó sustancialmente. El imaginario contemporáneo subordina el cuerpo a la voluntad, convierte al primero en un objeto privilegiado del entorno de la segunda.

Cuanto más se centra el sujeto en él mismo, más importancia toma el cuerpo, a tal punto que invade el campo de las preocupaciones y lo sitúa en una posición dual. La falta de gravedad del sujeto respecto de su arraigo corporal, el éxtasis del cuerpo, alcanza su punto de incandescencia. El cuerpo se convierte, entonces, en un doble, en un clon perfecto, en un *alter ego*.

### El cuerpo *alter ego*

En la edad de la crisis de la pareja, de la familia, de la "multitud solitaria", el cuerpo se vuelve un espejo, un otro de uno mismo, con el que es posible cohabitar fraternal y placenteramente. En el momento en que el código social se pulveriza suavemente hacia su correlato individual (la correlación reemplaza, poco a poco, a la cultura), o en el que la atomización de los sujetos confirma la explosión nuclear que impactó en el centro de la vida social occidental, el individuo es invitado a descubrir el cuerpo y las sensaciones como un universo en permanente expansión, como una forma disponible para la trascendencia personal. Al abando-

nar lo social, el individuo ganó un mundo portátil al que hay que seducir, explorar siempre más allá de los límites: el cuerpo, elevado a *alter ego* y no la parte maldita librada a la discreción y al silencio ("la salud, decía R. Leriche, es la vida silenciosa de los órganos"). El cuerpo muta y toma el lugar de la persona, ésta cumple el papel de piloto, es decir, que estamos frente a la versión moderna del modelo platónico. Es la pérdida de la carne del mundo la que empuja al sujeto a preocuparse por su cuerpo y darle carne a su existencia. Se busca una vida social ausente abriendo en uno mismo un espacio dialógico que asimila el cuerpo a la posesión de un objeto familiar, al que se eleva al rango de socio. En el imaginario social el discurso es revelador: a menudo la palabra *cuerpo* funciona como un sinónimo de *sujeto, persona*.

Paso del cuerpo objeto al cuerpo sujeto. Esto, que se corresponde mejor con el imaginario del clon<sup>4</sup> se realiza cuando se le otorga al cuerpo el título de *alter ego*, persona completa al mismo tiempo que espejo (no espejo del otro en el campo del símbolo, sino espejo del ser que remite a sí mismo), valor. El individuo se vuelve su propia copia, su eterno simulacro, por medio del código genético presente en cada célula. Sueño de una capilarización infinita de lo mismo, a través de la fantasía de que la personalidad completa del sujeto está, potencialmente, en el gen. También existe el imaginario que rodea a los temas sociobiológicos y que afirma el carácter hereditario de gran cantidad de cualidades (inteligencia, fuerza física, belleza, etc.) a pesar de la desmentida de los mismos genetistas.<sup>5</sup> En este imaginario el hombre es una emanación del cuerpo, subsumido bajo la forma del gen (y hasta de la "raza"). El cuerpo se aleja del sujeto y puede, en última instancia, vivir su aventura personal, ya que, planteado como otro del hombre, no deja de reunir todas sus cualidades personales.

El cuerpo disociado se convierte, en el imaginario moderno, en el camino más corto para alcanzar y transformar al sujeto inma-

<sup>4</sup> Por el momento, quedémonos con el fantasma, pues la clonación proviene de un imaginario del mismo, de un reflejo narcisista que olvida el carácter no genético, es decir, no transmisible, de lo que compone la identidad del sujeto. El clon nunca será la duplicación del sujeto porque muchas variantes incontrolables entran en juego en su educación. Además, las condiciones sociales e históricas de su desarrollo serían profundamente diferentes.

<sup>5</sup> Sobre la sociobiología, consúltense las tesis de Wilson, *Sociobiologie*, Rocher, 1987. Para una crítica de estas tesis desde la genética, véanse A. Jaccard, *Eloge de la différence, la génétique et les hommes*, París, Seuil, 1978; *Au péril de la science*, París, Seuil, 1982; Marschall Sahlins, *Critique de la sociobiologie, Aspects anthropologiques*, París, Gallimard, 1980.

terial al que viste con la carne y con las sensaciones. En la senda de Mayo del '68, muchas prácticas psicológicas reivindican al cuerpo como material terapéutico enfrentado a la palabra, patri-monio del psicoanálisis. Se le pide al trabajo corporal que modifique el carácter del sujeto y que suprima malestares y reservas. Se presume que actuando sobre el conjunto de las articulaciones o de los músculos, se disuelven las tensiones personales, se reconcilia al hombre con su infancia o con su existencia actual, sin tener que recurrir a un examen de conciencia, a una recorrida psicológica reducida a la "charla", según una expresión corriente de los adeptos a estas prácticas. Según las palabras de Zazie, éstos le dicen al psicoanálisis: "Charlás, charlás, pero no hacés nada".

Cartografía de lo que falta para ser, el cuerpo indica los puntos que hay que modificar físicamente para que desaparezcan las tensiones psicológicas. El inconsciente sería material y el especialista de las "artes del cuerpo", que se propone liberar al yo de esta influencia, podría leerlo con facilidad, simple y rápidamente: "Sea quien sea, dice uno de ellos, si usted quiere transformarse, empiece por su cuerpo" (P. Salomon).

La relación dual cuerpo-sujeto favorece el establecimiento de prioridades de este orden, ya que actuar sobre uno genera, necesariamente, consecuencias sobre el otro. Deja de percibirse la unidad del sujeto. Para Lowen, la bioenergía plantea como presupuesto que "los cambios de personalidad están condicionados por los cambios de las funciones fisiológicas". Convertir al hombre en un efecto del cuerpo lleva a desarrollar la fantasía de que un simple masaje o un simple ejercicio respiratorio puede modificar la existencia del sujeto.

El cuerpo —dice G. Vigarello— se convierte en una masa que hay que reducir, un montón de cosas imbricadas que hay que disolver, que provocan la incursión de una mano extraña para borrar, desplazar, corregir. El sueño de una conversión de los sujetos como resultado de alguna presión material y tangible que se haya ejercido sobre ellos aflora en estos gestos que no explicitan nunca sus presupuestos. Los masajes que intentan alcanzar zonas olvidadas, estas correcciones que subrayan las tensiones no percibidas.<sup>6</sup>

Cambiar el cuerpo para cambiar la vida. Las ambiciones de la modernidad son más modestas que las de los años setenta. Un ejemplo de este cambio de actitud puede observarse en Jerry

<sup>6</sup> Georges Vigarello, "Le laboratoire des sciences humaines", *Esprit*, n° 62, febrero de 1982.

Rubin, autor de *Do it*, una de las grandes obras de la contracultura norteamericana de los años setenta.

Seré un viejo que no sufrirá esta amenaza (cáncer, crisis cardíaca, etc.)... (abre un placard lleno de frascos y de cajas de remedios). Me comprometí a hacer lo más larga posible mi vida. Tomo vitaminas, sales minerales. Como cereales en el desayuno y ensalada al mediodía. Nunca como carne ni alimentos que tengan grasas. Me ocupo de mi cuerpo como si fuese de una revolución. Como para alimentarme, no por placer. Estos son los complementos naturales que tomo para el equilibrio general: cuarenta por día. Aquí está el Max Epi que protege de los accidentes cardíacos. Betacarotina, sacada de las plantas para retrasar el envejecimiento de las células; y aquí hay otros que impiden el desarrollo del cáncer o que limpian a la sangre de impurezas. Ginseng, que refuerza la energía y permite que me prepare para los esfuerzos deportivos. También tomo vitaminas para dormir a la noche y vitamina B.<sup>7</sup>

Un buen ejemplo de cómo hoy se ha vuelto común el discurso dualista: se cuida al cuerpo como si se tratase de una máquina de la que hay que obtener un rendimiento óptimo. La unidad del sujeto está analíticamente descompuesta para usar de la manera más racional todas las partes y no olvidarse de nada. El cuerpo parece un objeto al que hay que mimar, un socio con el que hay que conciliar los valores, un motor al que hay que mantenerle todas las piezas en condiciones para que el conjunto funcione bien. La dietética constituye otra faceta de esta intervención plástica sobre uno mismo que hoy goza de un éxito cada vez mayor a través de la multiplicación de negocios que venden este tipo de productos: las comidas están dirigidas a mantenerse en "forma", hay una búsqueda de una racionalidad que modifica los datos simbólicos vinculados con la comida y referencias a nuevos valores a través de los productos "orgánicos", etcétera.

Lentamente, el cuerpo se va asimilando a una máquina a la que hay que mantener. Veamos otros ejemplos:

*Cuidado con los radicales libres, fenómenos naturales que se forman a partir del oxígeno que respiramos. Es decir que el organismo se*

<sup>7</sup> Danny Cohn-Bendit, *Nous avons tous aimé la Révolution*, París, Points Actuels, p. 36. La transformación del cuerpo en lugar de la transformación del mundo es una etapa bastante común en el itinerario de muchos ex militantes de los años setenta. Además de la obra de D. Cohn-Bendit, véase C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, París, Laffont, 1981.

*oxida como el hierro o como la manteca rancia..." (publicidad de las cápsulas "Eradical"). O: "confort, suavidad, rendimiento", estas palabras no pertenecen solamente al vocabulario automovilístico, (el hombre) las exige ahora para su epidermis; los éxitos se producen en todos los terrenos por el buen estado y el bienestar de cada día" (publicidad de "Clinique Formule Homme").*

El paradigma del cuerpo confiable y lleno de vitalidad es, curiosamente, el de la máquina bien mantenida, cuidada con amor. Hermoso objeto del que hay que saber obtener los mejores efectos.

Como es percibido como un sujeto interior, como un *alter ego*, es posible hablarle al "cuerpo", mimarlo, acariciarlo, masajearlo, explorarlo como si fuese un territorio diferente que hay que conquistar, o mejor, como una persona a la que hay que seducir. El cuerpo se convierte en una propiedad de primer orden, objeto (o más bien sujeto) de todas las atenciones, de todos los cuidados, de todas las inversiones (en efecto, también en esto hay que prepararse para el futuro). Hay que mantener el "capital" salud, hacer prosperar al "capital" corporal bajo la forma simbólica de la seducción. Hay que merecer la juventud, el buen estado, el *look*. Hay que luchar contra el tiempo que deja huellas en la piel, el cansancio, los "kilos de más", hay que "ocuparse", no "dejarse estar". La estetización de la vida social está basada en una puesta en escena refinada del cuerpo, en una elegancia de los signos físicos que éste afirma (puesta en signo) gracias a la cual se conjura la angustia del tiempo que pasa. Hay que domesticar a este socio reticente, para convertirlo en una especie de compañero de ruta agradable.

La pasión por el cuerpo modifica el contenido del dualismo sin cambiar su forma. Tiende a psicologizar el "cuerpo-máquina" pero este paradigma mantiene su influencia de manera más o menos oculta. Pero la pasión por el cuerpo cambia su afectividad. El cuerpo-máquina (el cuerpo anatomizado) traduce la falta de simbolización de la carne y aparta al sujeto al considerarlo un valor noble e intocable. Al hacer esto, lo consideraba materia pura, en tanto algo real reificado y dual. El cuerpo *alter ego* no cambia nada en la falta de simbolización de que es objeto el cuerpo, es más, da cuenta de ésta de otra forma, pero al psicologizar la materia, al hacerla más habitable, al agregarle una especie de suplemento de alma (suplemento de símbolo), favorece la instauración, en el individuo, de un soporte de relación con el otro. La simbólica social tiende a ser reemplazada, en los lugares en los que falta, por la

psicología. Las faltas de sentido ya no son imputadas a lo social sino que se resuelven individualmente en un discurso o en prácticas psicológicas y el cuerpo es un "significante fluctuante" especialmente útil para estos retoques. El cuerpo hace alarde de una valoración directamente proporcional al olvido o al desprecio que se le había otorgado en otra época del dualismo: no hay que ocuparse tanto del cuerpo-máquina (aunque, sutilmente, sigue siéndolo) sino de las sensaciones y de la seducción, cuyas experiencias hay que multiplicar. Al borramiento ritualizado del cuerpo que sigue organizando el campo social se le agrega una especie de ostentación. Se amplía el dualismo personalizado.

### El cuerpo supernumerario

Desde el neolítico, el hombre posee el mismo cuerpo, las mismas potencialidades físicas, la misma fuerza de resistencia a los datos fluctuantes del medio ambiente. Durante milenios, y aún hoy, en la mayor parte del mundo, los hombres caminaron para ir de un lugar a otro, corrieron, nadaron, se procuraron cotidianamente la producción de bienes para sobrevivir en la comunidad. Nunca, sin duda, como hoy en las sociedades occidentales, se utilizó tan poco la motilidad, la movilidad, la resistencia física del hombre. El desgaste nervioso (*stress*) tomó, históricamente, el lugar del desgaste físico. La energía propiamente humana (es decir los recursos del cuerpo) se volvió pasiva, inutilizable; la fuerza muscular ha sido relegada por la energía inagotable que proporcionan los dispositivos tecnológicos. Las técnicas del cuerpo, incluso las más elementales (caminar, correr, nadar, etc.), están en retroceso y se utilizan parcialmente en la vida cotidiana, en el trabajo, en los desplazamientos, etc. Ya prácticamente nadie se baña en los ríos y lagos (salvo en algunos raros lugares en los que está permitido), casi nadie usa, o muy raramente, la bicicleta (y no sin peligro) o las piernas para ir al trabajo o desplazarse, a pesar de los embotellamientos urbanos, etc. En este sentido, el cuerpo de los hombres de los años cincuenta e incluso de los sesenta, estaba mucho más presente en la conciencia, utilizaba mucho más sus recursos musculares en la vida cotidiana. La caminata, la bicicleta, el baño, las actividades físicas vinculadas con el trabajo o con la vida doméstica o personal favorecían el anclaje corporal de la existen-

este hombre nos habla. Justo lo que decimos!

O sea, los ejercicios físicos con el ejemplo de lo que se perdió.

cia. En esa época, la noción de un "retorno" al cuerpo hubiese parecido incongruente, difícil de entender. De ahí en más, en efecto, el compromiso físico del hombre no dejó de declinar. Esta parte inalienable del hombre está socializada como borramiento, disminuida e, incluso, oculta. La dimensión sensible y física de la existencia humana tiende a olvidarse a medida que se extiende la técnica.

Las actividades posibles del cuerpo, que le permiten al sujeto construir la vivacidad de su relación con el mundo, tomar conciencia de la calidad de lo que lo rodea y estructurar la identidad personal, tienden a atrofiarse. El cuerpo de la modernidad parece un vestigio. Miembro supernumerario del hombre al que las prótesis técnicas (automóvil, televisión, escaleras rodantes, cintas rodantes, ascensores, aparatos de todo tipo...) no lograron suprimir totalmente es un resto, un irreductible, contra el que choca la modernidad. El cuerpo se hace tanto más dificultoso de asumir cuanto más se restringen sus actividades sobre el entorno. Pero la reducción de las actividades físicas y sensoriales no deja de tener incidencias en la existencia del sujeto. Desencadena su visión del mundo, limita el campo de acción sobre lo real, disminuye el sentimiento de consistencia del yo, debilita el conocimiento directo de las cosas. Salvo que esta erosión se frene por actividades compensatorias, especialmente destinadas a promover una reconquista cinética, sensorial o física del hombre, pero al margen de la vida cotidiana.

Atrofia de la motilidad y de la movilidad del hombre por la cada vez mayor utilización del auto. Reducción de la superficie de las viviendas, funcionalización de las habitaciones y de los espacios, necesidad de desplazarse rápido para no molestar a los demás. En la vida social, el cuerpo se vive, frecuentemente, como una molestia, un obstáculo, fuente de nerviosismo o de cansancio, más que como alegría o como si se escuchase una posible música sensorial. Las actividades del sujeto consumen más energía nerviosa que energía corporal. De aquí la idea, muy común actualmente, del "buen cansancio" (vinculado con las actividades físicas) y del "mal cansancio" (vinculado con el desgaste nervioso).

Los lugares de las ciudades dedicados a los paseos, los viejos barrios, las calles, se vuelven cada vez menos acogedores y no dan ganas de pasear por ellos. Las estructuras urbanas se doblegan ante las imposiciones de la circulación automotriz. El espacio para caminar se ha vuelto cada vez más raro. Las actividades se concentran en los centros de las ciudades, saturados, atestados de gente, todo esto contribuye a que el transeúnte tenga que modifi-

car su ritmo personal para someterlo a la imposición anónima de una circulación de peatones rápida. El desplazamiento funcional de un lugar a otro tiende a reemplazar la caminata (salvo, sin duda, el domingo), y esto no deja de tener consecuencias en el placer sensorial y cinético.

Con una notable intuición, P. Virilio, en los años setenta, ya había señalado este debilitamiento de las actividades propiamente físicas del hombre, al subrayar, especialmente, cómo "la humanidad urbanizada se vuelve una humanidad sentada". Más allá de los pocos pasos que hacen para llegar al auto o para salir de él, la mayoría de la gente permanece sentada durante toda la jornada. Virilio planteó correctamente el dilema que nace de la poca valoración de las funciones corporales en la existencia del hombre, especialmente en la elaboración de una identidad personal.

Antes de vivir en el barrio, en la casa, el individuo vive en el propio cuerpo, establece con él relaciones de masa, de peso, de molestia, de envergadura, etc. La movilidad y la motilidad del cuerpo permiten el enriquecimiento de percepciones indispensables para la estructuración del yo. Disminuir, incluso suprimir este dinamismo, fijar al máximo actitudes y comportamientos, es perturbar gravemente a la persona y lesionar las facultades de intervención en la realidad.<sup>8</sup>

La modernidad redujo el continente del cuerpo. Como éste dejó de ser el centro desde el que el sujeto irradiaba, perdió lo esencial de su poder de acción sobre el mundo y, por lo tanto, las prácticas y discursos que lo limitan toman esta amplitud. Como está ausente del movimiento de la vida de todos los días, se convierte en un objeto de preocupación constante sobre el que se cierne un mercado importante y nuevos compromisos simbólicos. Las prácticas corporales se sitúan en un cruce de caminos en el que aparecen la necesidad antropológica de la lucha contra el fraccionamiento del sujeto y el juego de los signos (las formas, la forma, la juventud, la salud, etc.) que le agrega, a la elección de una actividad física, un suplemento social decisivo. Si el sujeto se "libera" en estas prácticas, no es sólo por propia iniciativa, el ambiente de un momento lo incita a hacerlo según determinadas modalidades, pero lo hace con tanto más compromiso personal cuanto él mismo experimenta la necesidad de luchar contra la falta que le procura la no utilización de la energía corporal.

Peró esto no quiere decir que haya un "retorno" al cuerpo. El

<sup>8</sup> Paul Virilio, *Essai sur l'insécurité du territoire*, París, Stock, 1976, p. 296.

cuerpo sigue estando ahí, sigue siendo indiscernible del hombre al que le confiere la presencia, sea cual fuere el uso que éste hace de la fuerza, de la vitalidad, de la sensorialidad. Se trata más bien del surgimiento de otro uso de uno mismo, a través del cuerpo; de una nueva preocupación: la de restituir a la condición occidental la parte de carne y de sensorialidad que le falta. Esfuerzo por juntar una identidad personal fraccionada en una sociedad que divide.

La creciente preocupación por la salud y la prevención también lleva al desarrollo de prácticas físicas (jogging, carreras, etc.). En general, conduce a que los sujetos le presten mayor atención al cuerpo, al alimento, al ritmo de vida. Induce a la búsqueda de una actividad física regular. También en este caso surge un uso de uno mismo tendiente a restaurar el equilibrio roto o delicado de mantener, entre el ritmo de la modernidad y los ritmos personales. Se instaura una representación de la enfermedad menos fatal y se considera que la enfermedad encuentra, en las maneras de vivir, en los hábitos alimenticios, en la higiene de vida, etc., las condiciones favorables para su expansión.

### De lo inaprehensible del mundo moderno a lo inaprehensible del cuerpo

La acentuada individualización que conocemos actualmente no es, de ninguna manera, signo de la liberación del sujeto que encuentra en los recursos propios los medios para una gestión autónoma de su existencia. La inmersión en el universo interno para buscar sensaciones insólitas, la partida "auspiciada por empresas" a desiertos o a hielos eternos en búsqueda de la aventura o de una "primicia", el gusto por enfrentarse con los elementos en estado límite, las pruebas de maratón o de esquí nórdico que se llevan a término a pesar del cansancio, el jogging cotidiano o las horas semanales que se pasan en los gimnasios para mantenerse en buen estado, son todas prácticas y discursos que se realizan bajo el control difuso de una gama de valores, al mismo tiempo común y diferencialmente compartidos por los grupos sociales: la juventud, la forma, la salud, la seducción, la resistencia física, la suavidad...valores cardinales de la publicidad. Estas mitologías modernas valoran cualidades vinculadas con la condición física. Cada sujeto, en su universo personal, y

según su posición social, debe arreglárselas con la constelación de signos que le envían el mercado de bienes de consumo, los medios masivos de comunicación, la publicidad. Proliferan las tentaciones en torno de actitudes, cuidados, búsquedas cercanas, sujetos de la misma categoría social.

Un puñado de obligaciones provisorias, fuertemente valorizadas, socializan a un archipiélago de sujetos diseminados. Una mutación antropológica cambia la naturaleza del símbolo que, lejos de aliar a los sujetos en una comunidad solidaria con un mismo destino, que comparte un sistema de sentidos y de valores fuertes, los yuxtapone por medio de un consumo común de signos y de valores pero en tanto sujeto privado. Los signos vuelan en lo efímero y empujan al hombre a una búsqueda que se renueva sin cesar. Cuando se refleja en el espejo en el que forja el sentimiento de bienestar y de la seducción personal, el hombre individualista ve menos la imagen propia que la fidelidad más o menos feliz a un conjunto de signos. Una tonalidad narcisista atraviesa, hoy, *mezza voce*, la vida social occidental.

El narcisismo es, originariamente, una posición independiente, una astucia del sujeto que se coloca en el límite entre lo colectivo y lo individual y, de este modo, se preserva de un compromiso con los demás. La personalidad narcisista juzga que su individualidad es más digna de interés que el entorno, pero no se excluye del intercambio simbólico. Por otra parte, sabemos que ejerce un poder de atracción especial sobre los demás. Ama, especialmente, el amor, del que es objeto mucho más que los que la aman. Invierte en la propia persona una energía que los otros prodigan, más bien, al vínculo social. Freud escribió, al respecto, páginas clásicas.

El narcisismo de la modernidad es, en primer término, un discurso, una de las piedras angulares de las mitologías actuales. Nombra cierto ambiente social, una forma de tendencia más que un dominio, una intensidad social especialmente vinculada con ciertas categorías (*infra*), con ciertos lugares (*infra*). Es una de las venas de la vida social. No la única. Nos interesa pues, necesariamente, el narcisismo moderno es una ideología del cuerpo, la búsqueda deliberada de una culminación del experimento y de la seducción que obedece a una actitud al mismo tiempo poco formal y voluntaria, a un dualismo que erige al cuerpo como un valor.

Jean Baudrillard analizó el viraje actual del narcisismo. De lugar de la soberanía se transformó en herramienta de control social, no "manipulado" (¿por quién?) sino "libremente" elegido en la gravedad de un ambiente social, en un momento dado, que hace

Acade-  
ne:  
civili-  
tica  
Cous  
tencie  
do la  
represent  
social  
↓  
soc. de  
control.

Totalmente

Barthes

converger las elecciones de los sujetos hacia prácticas, objetos, discursos, idénticos. Cada uno sigue el impulso de su juego interno como el ejercicio de una libertad cuando, en realidad, se pliega a las conminaciones de un campo social cuyo impacto sobre sí mismo desconoce. Lo que diferencia a este narcisismo del otro, el tradicional, del que hablábamos antes, es que la ley del valor rige su funcionamiento. "Es un narcisismo dirigido —comprueba J. Baudrillard—, una exaltación dirigida y funcional de la belleza como valor y como intercambio de signos."<sup>9</sup>

El narcisismo de hoy no significa abandonarse a la holgazanería, disfrutar del tiempo que pasa, aunque provoque placer, está hecho del trabajo sobre uno mismo, de la búsqueda de una personalización de la relación con el mundo por medio de la valoración de los signos de la vestimenta, de ciertas actitudes, pero también, y especialmente, de signos físicos. Enunciación en primera persona del relato mitológico. Se produce, no sólo en la posición del sujeto en el seno del vínculo social, traducido en la suma de signos, sino también, y especialmente, en el sentimiento difuso de la mejor adecuación posible a los signos que un tiempo determinado valoriza. La paradoja reside en que induce a la vida social; traduce la ficción de una elección personalizada, el sentimiento de una conciencia soberana cuando la imposición del ambiente social deja de ser percibido en tanto tal, pero aun amplía el campo de influencia hacia la esfera de lo más íntimo del sujeto.<sup>10</sup>

El narcisismo moderno muestra el efecto paradójico de una distancia respecto de uno mismo, de un cálculo; convierte al sujeto en un operador que hace de la existencia y del cuerpo una pantalla en la que ordena, de la mejor manera, signos. La libido narcisista encuentra los signos sociales de la atención en uno mismo y se apropia de ellos. Para hacerlo, busca en el muestrario generoso de las tentaciones, de las mitologías que constituyen el ambiente de un momento determinado. Y esto, inversamente al carácter intemporal, de alguna manera, del narcisismo tradicional.

La otra paradoja del narcisismo moderno está vinculada con su rostro cambiante, con sus entusiasmos provisorios que lo hacen

<sup>9</sup> Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, p. 172. Véase también Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, París, Seuil, 1979; Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse, la nouvelle sensibilité américaine*, París, Laffont, 1981 y Gilles Lipovetski, *La société du vide*, París, Gallimard, 1985.

<sup>10</sup> Richard Sennett plantea, incluso, que "el narcisismo es la estética protestante de los tiempos modernos."

parecerse a un vestuario teatral. La libido narcisista está fraccionada, integra, selectivamente, prácticas u objetos, de acuerdo con un cifrado simbólico perteneciente a un momento dado. El trabajo del signo produce un relato ya constituido que el sujeto enuncia con entonación propia. Su talento se relaciona con la capacidad de ordenar, del modo más personal posible, los materiales básicos de que todos disponen. Crea mucho menos su intimidad de lo que, desde un punto de vista sociológico, es producido por ella. El individuo cree que vuelve a apropiarse de la sustancia olvidada del cuerpo, pero en realidad se trata sólo de la restitución de un relato. Es el artefacto que desencadena en él el ambiente de un momento. En este sentido, no sería menos el objeto de un deseo que de una obsesión, menos el objeto de un gozo que de una obligación.

Si el sujeto administra el cuerpo como una propiedad personal, éste sigue las mismas fluctuaciones que la Bolsa. Los valores seguros de un momento económico dejan, enseguida, de serlo por el empuje de nuevos valores: en la era de la fluctuación del sentido y de los valores, el cuerpo no tiene más espesor que una pantalla. Sobre ésta se proyecta la ficción, renovada sin cesar, de la panoplia provisoria en la que se construye una identidad individual sin raíces. El cuerpo es metáfora, depósito inagotable que le da al narcisista moderno un anclaje privilegiado al mismo tiempo que una apariencia heterogénea, efímera. La suerte del narcisismo depende de renovar sus datos con cada modificación del ambiente. Independientemente de las ideologías, el cuerpo es un continente, porque la existencia social del hombre no es otra cosa que una posibilidad jugada entre infinitas combinaciones posibles. Lo efímero puede reinar sobre el hombre y multiplicarse de lo social a lo individual, pero nunca agota la extensión de los posibles. La cartografía del cuerpo es el hecho del campo social, uno y otro son innumerables.

### Categorías sociales

Hay que notar que el cuerpo es una apuesta simbólica para categorías sociales relativamente precisas. No parece, por ejemplo, que los sectores rurales u obreros se vean muy afectados por este entusiasmo en torno de las cosas del cuerpo. Estas categorías sociales valoran más la fuerza o la resistencia física que la forma, la juventud o la belleza. Tendrían, más bien, una tendencia a

Vigencia del ethos cibnetico estetico realista

Bien

diferenciarse de los que "se escuchan demasiado".<sup>11</sup> Son, además, categorías sociales que ejercen una actividad física: el desgaste muscular y la utilización de técnicas corporales particulares forman la esencia de su trabajo. El cansancio acumulado durante la jornada no deja, luego del tiempo de trabajo, el gusto de un placer que vuelve a comprometer las energías al cuerpo. Estas categorías sociales no están familiarizadas con estas prácticas o estos productos a causa del distanciamiento del sistema de referencias, el costo que tienen y el tiempo que hay que dedicarles. Por otra parte, éstas están en contacto con el cuerpo, en un desgaste físico permanente, que es lo que justamente buscan, pero de modo lúdico, las categorías sociales que demandan estas prácticas y productos orientados al cuerpo. Son, esencialmente, los sectores medios y privilegiados, los profesionales liberales, las categorías inclinadas a privilegiar la "forma" y el buen estado físico, preocupadas por moverse para encontrar una vitalidad desdibujada por la inmovilidad, la falta de actividad física en el ejercicio profesional.<sup>12</sup> Categorías preocupadas por la salud y por la prevención de la misma, por transformar el "cansancio nervioso" acumulado durante el trabajo en el "cansancio sano", es decir en un cansancio muscular y no en uno difundido por todo el cuerpo.

Son también profesiones marcadas por una responsabilidad tangible respecto de los demás (profesores, médicos, psicólogos, trabajadores sociales, gerentes, profesionales liberales, pequeños empresarios), aunque, a menudo, difícil de asumir; tienden a cuestionarse, a interiorizar los conflictos y esto lleva a "no sentirse bien", a no tener ganas de "disfrutar": Eliane Perin muestra que las nuevas prácticas corporales inspiradas en California (expresión corporal, gestalt, bioenergía, grito primal, etc.) reclutan adeptos en las categorías sociales a las que

la relación con el trabajo expone a la agresividad más directa, en tanto que las profesiones les impiden manifestar la menor agresividad. Aquellos cuyo rol consiste, precisamente, en desarmar permanentemente toda relación social agresiva, por medio del diálogo, la

<sup>11</sup> Véase L. Boltansky, "Les usages sociaux du corps", *Annales ESC*, enero-febrero, 1971.

<sup>12</sup> Los sectores sociales que hacen gimnasia, esquí nórdico, maratón o jogging son los mismos. Véanse los artículos de Olivier Bessy, Jean-Claude Ragache o Jean-Michel Faure, en *Esprit*, "Le nouvel âge du sport", número especial, abril de 1987. O, también, desde otro enfoque, Christian Pociello, "La force, l'énergie, la grâce et les réflexes", en *Sports et sociétés, approche socioculturelle des pratiques*, obra colectiva, París, Vigot, 1981.

explicación, la discusión o el habla en general... Estas encontrarían en las nuevas prácticas del cuerpo una situación en la que cualquier desconfianza social queda abolida, incluso prohibida, un lugar cerrado, fuera del mundo, protector, especie de paréntesis en el que todos son iguales, en el que sólo cuentan las emociones y las sensaciones y en las que podrían exteriorizar la agresividad fuera de las formas habituales: las de la palabra.<sup>13</sup>

Tiempo de respiración y de reconciliación para categorías sociales ubicadas siempre en el centro de las tensiones de las relaciones y que "actúan sobre éstas". Búsqueda a través de los signos corporales tangibles de una vía para escapar a la incertidumbre de las prácticas profesionales.

En un marco neutro, sin consecuencias sobre la vida personal, existe una búsqueda de convivencia, de calor, de confianza, de derroche. Una descarga de tensiones a través de una serie de ejercicios en los que uno se subordina a alguien que "se supone que sabe". Pues, extrañamente, la búsqueda de uno mismo, la "reapropiación" del cuerpo, pasa por la fidelidad de los participantes a la palabra de un maestro dispuesto a compartir sus conocimientos. El animador describe las sensaciones y los efectos físicos que deben traspasarlos, antes de que los experimenten o, si no, los leen en folletos o, de otro modo, los esperan en ambientes especiales. El descubrimiento de uno mismo o el trabajo que se realiza sobre el cuerpo pasa, en primer término, por el reconocimiento de la palabra del otro, y por tomar un camino que otros ya recorrieron (testimonios en revistas, volantes, obras de divulgación, experiencias vividas por el entorno, presentación de los ejercicios por el responsable de la sesión, etcétera).

Estas categorías sociales encuentran, así, una forma de guía, de fidelidad a una autoridad a que están acostumbradas en las instituciones en que trabajan. El cuerpo se ofrece a la manera de un laberinto cuya llave el individuo perdió. Esta puede ser restituida sólo por el que, por su conocimiento, sabe desenrollar el hilo de Ariadna. Los usuarios son invitados, entonces, a explorar sus experiencias por un animador que ya sabe qué es conveniente sentir y en qué momento. Asimismo, los que concurren desde hace mucho tiempo guían a los nuevos adeptos. El laberinto se vuelve una trayectoria demarcada.

<sup>13</sup> Eliane Perrin, *Cultes du corps, enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*, op. cit., p. 124.

## El secreto del cuerpo

Como las representaciones occidentales están influidas por un dualismo subyacente, usualmente se distingue entre el hombre y el cuerpo, se supone que éste posee un secreto, oculta laberintos con galerías imposibles de recorrer y tiene en el centro revelaciones que pueden enunciarse si se posee el hilo de Ariadna. El cuerpo plano de la anatomía considera a la carne sólo por el material que la forma. Al llevar a la percepción a una especie de grado cero de lo simbólico, la imagen occidental del cuerpo contribuyó a volverlo enigmático. Como su evidencia anatómica y fisiológica no se corresponde con lo que el hombre puede experimentar de complejidad, se supone que el cuerpo encierra un misterio. El hecho de apelar a representaciones o a técnicas corporales orientales, luego de haber pasado por California, o el hecho de recurrir a tradiciones esotéricas más o menos fundamentadas, legitiman la búsqueda del oro desaparecido en los pliegues de la carne. Un trabajo riguroso sobre uno mismo debe ayudar a la irrupción del continente oculto; el cuerpo es la ganga de la que puede extraerse el diamante, siempre que uno se tome el trabajo necesario. La ausencia de Dios permite la búsqueda de un destello de lo divino en la noche del cuerpo.

“La melancolía del anatomista” (J. Starobinsky) está conjurada por el viento del imaginario, insatisfecho de la representación horrible de un cuerpo en el que es difícil discernir la relación con uno, la relación con una riqueza de experiencias que el saber biomédico contradice, paradigma oficial de la representación del cuerpo.

Como el cuerpo es el lugar de la ruptura, se le otorga el privilegio de la reconciliación. Es ahí donde hay que aplicar el bálsamo. La acción sobre el cuerpo se traduce en la voluntad de cubrir la distancia entre la carne y la conciencia, de borrar la alteridad inherente a la condición humana: la común, la de las insatisfacciones de lo cotidiano y también las otras, las de base, del inconsciente. El imaginario social convierte, entonces, al cuerpo en el lugar posible de la transparencia, de lo positivo. El trabajo sobre lo que se experimenta, sobre la respiración, el movimiento, domestica lo inconsciente y lo pulsional. Una psicología implícita de la voluntad aplicada con disciplina o creatividad puede, si se utilizan los recursos técnicos precisos, borrar la ruptura, fundar una “civilización del cuerpo” (J. M. Brohm) (paradoja de una formulación dualista para nombrar la reconciliación soñada del hombre y del cuerpo que no es más un hecho de representación y de discurso),

en la que la represión y la falta serían conjuradas. Volvemos a encontrarnos con el tema de la buena naturaleza del cuerpo, desviada por lo social y a la que hay que reconquistar.<sup>14</sup>

Lugar del límite, de lo individual, cicatriz de una indiferenciación que muchos sueñan con volver a encontrar, es por medio del cuerpo que se intenta llenar la falta por la que cada uno entra en la existencia como ser inacabado, que produce sin cesar su propia existencia en la interacción con lo social y lo cultural. Adornarse con signos consumidos e imaginados, asegura una protección contra la angustia difusa de la existencia, como si la solidez de los músculos, la mejor apariencia o el conocimiento de muchas técnicas corporales tuviesen el poder de conjurar los peligros de la precariedad, de la falta. “En algún lugar de lo incompleto” (Rilke), a través de la positividad tangible del cuerpo, el hombre intenta disipar una angustia flotante. La búsqueda del secreto traduce la de lo inacabado, evoca la irrupción de lo divino en el hombre, apunta a una conjuración de la incompletud en relación con la condición humana. Fetiche que disuelve la división del sujeto. El cuerpo se convierte en el lugar en el que se niega el inconsciente, el lugar en el que la identidad del sujeto se forja en una nueva afirmación del *cogito*.

Esta búsqueda inquieta que se renueva sin cesar está vinculada con la falta de certeza del tiempo, con la importancia cada vez mayor que lo provisorio tiene en la sociedad occidental. Cuando todo se vuelve inaprehensible, incontrolable, cuando se relaja la seguridad existencial, la única certeza que queda es la de la carne en la que el hombre está atrapado, el lugar de la diferencia y de la ruptura con los demás. El estilo dualista de la modernidad está relacionado con el imperativo del hacer que lleva al sujeto a darse una forma como si fuese otro, convirtiendo a su cuerpo en un objeto al que hay que esculpir, mantener y personalizar. De su talento para lograrlo depende, en gran parte, la manera en que los otros lo verán. El inconsciente dejó de ser un valor para estas nuevas prácticas. O bien edulcoran su contenido (bionergía, grito primal, gestalt, etc.) o bien están basadas en una psicología del *cogito* en la que prevalece la noción de voluntad y de trabajo.

En este imaginario el cuerpo es una superficie de proyección en la que se ordenan los fragmentos de un sentimiento de identidad personal fraccionado por los ritmos sociales. A través de un ordenamiento y de darle sentido a uno mismo, por intermedio de

<sup>14</sup>“El cuerpo no miente” y otro tipo de dichos: temas recurrentes del movimiento del potencial humano cuyas ideas son hoy comunes.

un cuerpo al que se disocia y se transforma en pantalla, el individuo actúa simbólicamente sobre el mundo que lo rodea. Busca su unidad como sujeto componiendo signos en los que busca producir su identidad y su reconocimiento social.

La clínica de los inmigrantes demostró una patología que recurre al cuerpo pero que, por el contrario, en vez de producir placer genera sufrimiento: la sinistrosis. Luego de una lesión, de una herida, de una enfermedad, de un traumatismo, la sinistrosis hace que el sujeto que se encuentra lejos de su lugar de origen (incluso el francés que está lejos de su región o que, simplemente, está fuera de un lugar social), siga quejándose, sufriendo, más allá de la recuperación "orgánica". Una vez curado, el sujeto sigue sintiendo un dolor vago, agudo, o no puede utilizar el órgano que estaba enfermo. Los exámenes médicos más profundos, cuando se limitan a la técnica pura, no revelan nada orgánico. Sin embargo, el sufrimiento existe. Una escucha que se aparte de la técnica, muestra que el sujeto sufre en su vida y que utiliza, sin saberlo, el dolor como el único medio para que su existencia sea reconocida por los otros y para mantener por sí mismo una identidad que, de otro modo, no tendría sentido. Podemos descubrir aquí un mecanismo antropológico inverso respecto del "culto" moderno del cuerpo. La sinistrosis marca el exacto negativo de este "retorno" lúdico al cuerpo, en un sujeto reducido a sí mismo, atomizado por las condiciones sociales de la modernidad y que busca el contacto haciendo que su cuerpo sobresalga. La inversión del propio cuerpo traduce la ausencia de los otros. Cuando la identidad personal está cuestionada a través de los incesantes cambios de sentido y de valores que marcan a la modernidad, cuando los otros se vuelven menos presentes, cuando el reconocimiento de uno se vuelve un problema, aun cuando no sea a un nivel muy grave, queda, en efecto, el cuerpo para hacer oír una reivindicación de existencia. Se trata de convertirse en una escritura, por medio de los signos del consumo o, peor, por medio de la somatización. La sinistrosis es, en este sentido, solidaria (en la otra vertiente) de la pasión por el cuerpo que atraviesa a la modernidad. En el sufrimiento, el inmigrante le da el síntoma a la medicina con la esperanza de que se lo reconozca en tanto sujeto, cuando todas las otras tentativas para lograrlo fracasaron. En el juego, el hombre de la modernidad que se acostumbra a vivir precariamente, "inmigrante del tiempo" (Margaret Mead), convierte al cuerpo en una especie de señal de reconocimiento. En lo inaprehensible del mundo sólo el propio cuerpo proporciona la aprehensión de la existencia.

## Capítulo 9

### MEDICINA Y MEDICINAS: DE UNA CONCEPCION DEL CUERPO A CONCEPCIONES DEL HOMBRE

#### Estado de los espacios

El recurso contemporáneo a las medicinas llamadas "paralelas"<sup>1</sup> da cuenta de la emergencia de valores ascendentes que organizan cada vez más las formas de la vida social: primacía del individuo, preocupación por lo natural, por el cuerpo, por la forma, derecho a la salud, culto de la juventud (no tanto la edad de la juventud sino su vitalidad). Valores que estas medicinas privilegian cuando no los proclaman a viva voz.<sup>2</sup> Pero esta fidelidad supone también un desfase cada vez mayor entre las demandas sociales en materia de salud y las respuestas de las instituciones médicas. Se sabe que, en general, el fracaso de un tratamiento médico lleva a los clientes a volcarse hacia prácticas de otro orden.

Para entender a partir de qué lógicas sociales y culturales se construye en los usuarios el hecho de recurrir a las "medicinas paralelas", hay que formularse preguntas acerca de la crisis del modelo hegemónico, el de la institución médica que, en la actualidad, deja de tener el consenso social con el que, en apariencia, se

<sup>1</sup> Habría que escribir una mitología, en el estilo de R. Barthes, sobre los calificativos que se adjudican estas medicinas: paralelas, diferentes, alternativas, globales, suaves, naturales, distintas, empíricas, etcétera.

<sup>2</sup> Las medicinas populares se sitúan en otro espacio: tienen una antigua legitimidad social, arraigada en las tradiciones; reciben, actualmente, cada vez mayor apoyo y respetabilidad, que modifica su base social, gracias a la brecha abierta en la institución médica.

la necesidad del enfermo de participar activamente en el proceso de cura y de inscribirse, ante el sufrimiento, en una actitud esperanzada con inventiva y no en una espera pasiva de una cura proveniente, totalmente, del exterior. Animado por una "voluntad de posibilidad" (G. Bataille), el paciente (el término es una buena muestra de la visión médica clásica) desaparece, se convierte en actor y realiza un aprendizaje de autonomía, vuelve a encontrarse con su creatividad interior, a menudo abandonada desde la infancia. Las técnicas de visualización médica enmarcan en su objetivo la materia del cuerpo y olvidan las venas de símbolo que le dan vida, el dolor, la alegría o la muerte. Requieren del sujeto una especie de silencio blanco, de ausencia. Se interesan menos por el hombre que por los procesos que se producen en él. Por el contrario, las imágenes mentales, inscriben al sujeto en el centro de la enfermedad como si se tratara de un desafío. Impulsan el desarrollo de las representaciones del imaginario. Al soñar con la convalecencia, con los ojos puestos en las imágenes, al luchar de pie contra una enfermedad que no está transferida en una pantalla sino en el espacio sin tiempo ni lugar del imaginario, el enfermo vuelve a encontrar el gusto por la vida. Arraiga la esperanza de la cura cercana en una práctica cotidiana de las imágenes (aliada, por otra parte a la relajación). Y el hombre vive menos la naturaleza objetiva de los hechos que la significación que les da. Más allá del cuerpo anatómo-fisiológico, el enfermo retoma el camino del símbolo, medio para construir todo tipo de eficiencia cuando se trata de curarse. Vuelve a encontrarse con la unidad del hombre.

Cuadrado por un haz de técnicas, a pesar de los mil ojos que recorren el laberinto que ofrece a la mirada, el cuerpo no libera su secreto, no más de lo que se revela, finalmente, a las innumerables teorías médicas o psicológicas que intentan delimitarlo. Cercanos a él, sin duda, los ojos internos nutridos por el ingenio de la técnica sólo aclaran apariencias, hay que ir siempre más lejos, explorar otros tejidos. Pero el hilo de Ariadna que lleva al centro del laberinto y lo revela ¿no está en otro lado? Y, más aún, ¿existe un hilo de Ariadna?

## Capítulo 11

### EL CAMINO DE LA SOSPECHA: EL CUERPO Y LA MODERNIDAD

#### El camino de la sospecha

Hay dos caminos aparentemente divergentes que dan cuenta de las opiniones de la modernidad sobre el cuerpo del hombre. Por una parte, la sospecha y la eliminación, a causa del débil rendimiento informativo, de la fragilidad, de la gravedad, de la falta de resistencia. Visión moderna y laica de la *ensomatosis*, el cuerpo es, entonces, en una perspectiva casi gnóstica, la parte maldita de la condición humana, parte que la técnica y la ciencia se afanan por remodelar, reciclar, volver "no material" para, de alguna manera, librar al hombre de su molesto arraigo carnal.

Por otra parte, por el contrario, como una manera de resistencia, la salvación por medio del cuerpo, a través de lo que éste experimenta, de su apariencia, de la búsqueda de la mejor seducción posible, de la obsesión por la forma, por el bienestar, de la preocupación por mantener la juventud. El cuerpo es objeto de un mercado floreciente que se desarrolló durante estos últimos años alrededor de los cosméticos, de los cuidados estéticos, de los gimnasios, de los tratamientos para adelgazar, del mantenimiento de la forma, de la preocupación por sentirse bien o del desarrollo de terapias corporales.

En ambos casos el cuerpo está disociado del hombre al que encarna y encarado como un en-sí. Deja de ser la fuente de identidad indisoluble del hombre al que le da vida. Hay una especie de distancia ontológica que los separa. Además, las imáge-

nes de la publicidad que ponen el acento en la forma, en la preocupación por sí mismo, etc., para demostrarlo, fragmentan, con frecuencia, la unidad del cuerpo. División que responde, en espejo, al fraccionamiento del sujeto en la modernidad y que muestra la agudeza de la ruptura. Se trate del cuerpo como parte maldita, o como vía de salvación en lugar del alma en una sociedad laica, se produce la misma distinción que coloca al hombre en una posición de exterioridad respecto del propio cuerpo. La versión moderna del dualismo opone el hombre al cuerpo y no, como sucedía antes, el alma o el pensamiento a un cuerpo.

Podríamos preguntarnos si la cultura erudita, desde fines del Renacimiento, no estuvo inspirada por la fantasía de liberarse de este dato ambivalente, inaprehensible, precario, que es el cuerpo. Fantasía que choca con la evidencia de que la desaparición del cuerpo implica la del hombre. Pero el hecho de recurrir al mecanicismo para pensar el cuerpo funciona como una especie de exorcismo. Si el cuerpo fuese realmente una máquina, no envejecería, ni sería frágil, ni moriría. Ante la máquina, el cuerpo humano es sólo debilidad. El borramiento ritualizado del cuerpo que conocemos hoy, ¿acaso no prepara para el puro y simple escamoteo de su presencia? Con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología lo que se produjo es el rechazo de la esfera propiamente corporal de la condición humana. ¿Pero cómo suprimir el cuerpo o hacerlo más eficiente por medio de la sustitución de algunos de sus elementos, sin alterar, al mismo tiempo, la presencia humana? ¿Hasta dónde es posible llevar la disyunción entre el hombre y el cuerpo? ¿El cuerpo es un miembro supernumerario del hombre?

La historia del cuerpo en el mundo occidental comenzó a escribirse a partir del Renacimiento con un acento cada vez mayor en el lo técnico y lo científico que lo diferenció del hombre y lo redujo a una versión insólita del mecanicismo. Cuando la dimensión simbólica se retira del cuerpo, lo único que queda de él es un conjunto de engranajes, una disposición técnica de funciones sustituibles unas por otras. Lo que estructura, entonces, la existencia del cuerpo, no es más la irreductibilidad del sentido sino la posibilidad de intercambiar elementos y funciones que aseguran su orden.

Apartado de manera abstracta del hombre, como si fuese un objeto, eliminado el carácter simbólico, el cuerpo carece también de dimensión axiológica. Y es despojado del halo imaginario. Es el envoltorio accesorio de una presencia, envoltorio cuyas características de conjunto caen bajo la égida de la "comensurabilidad de los elementos y de la determinabilidad del todo", marca de la

condición posmoderna, según J.-F. Lyotard. Los progresos técnicos y científicos, con el vacío axiológico que implican, convirtieron al cuerpo humano en una mercancía o en una cosa cualquiera. Las formulaciones mecanicistas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII adquieren, mucho tiempo después, una realidad singular. Estos anticiparon una objetivación del cuerpo que no dejó de extenderse a la praxis social. Fueron los primeros que hicieron pensables procedimientos de tecnificación del cuerpo que hoy cuenta con toda su fuerza. El cuerpo humano llega, ahora, aunque de todos modos perdió el aura a partir de Vesalio, a la "era de la reproducibilidad técnica".

### El cuerpo en piezas separadas

Cuanto más pierde el cuerpo su valor moral, porque se lo encara como virtualmente diferente del hombre al que encarna, más se incrementa su valor técnico y comercial. El cuerpo es una materia rara. Hoy, los logros de la medicina y de la biología (trasplantes de órganos, transfusiones de sangre, prótesis, manipulaciones genéticas, procreación asistida, etc.) abrieron el camino para nuevas prácticas que cuentan con un próspero futuro. Le dieron al cuerpo un valor de objeto con un precio inestimable respecto de la demanda. Las necesidades de órganos y de sustancias humanas tienen, al menos, cuatro usos: la investigación médica y biológica que utiliza muchos materiales humanos; la fabricación de productos farmacéuticos; los trasplantes, que son cada vez más frecuentes y más diversos, gracias a los progresos de la cirugía; y, finalmente, los usos tradicionales de las facultades de medicina (disecciones, etc.). El cuerpo es descompuesto en sus elementos, sometido a la razón analítica. Vance Packard piensa que "la producción, la venta, la instalación y el servicio post-venta de partes humanas por separado tienen posibilidades de convertirse en una industria con el mayor crecimiento del mundo. En términos de cifras de negocios, va a competir con la industria de las autopartes... Habrá negocios que vendan partes del cuerpo en los hospitales, igual que sucede en los talleres de automóviles".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vance Packard, *L'homme remodelé*, Calmann-Lévy, 1978, p. 283. Sobre el trasplante de órganos, sus problemas éticos, legales, sociales, etc, véase Russel

En muchos países (oficial o clandestinamente, en los Estados que plantean la ilegalidad de la venta de órganos o de sangre por donantes vivos) hay individuos de bajos recursos que ofrecen partes del cuerpo (riñón, ojo, testículo, etc.) a cambio del dinero que les permitirá, durante cierto tiempo, alimentar a las familias. En Brasil, por ejemplo, para citar un ejemplo entre otros, hay diarios que publican avisos sobre oferta y demanda de órganos. Los sectores populares se convierten, a la larga, en criaderos de órganos (o de sangre) de los sectores privilegiados o de los habitantes de los países ricos. Sabemos cuánta importancia tiene, en ciertas poblaciones desheredadas del Tercer Mundo que no tienen otro medio de supervivencia, la venta de sangre. La demanda de sangre es de envergadura en los países desarrollados y los que no consiguen mucho entre sus ciudadanos deben importarla de otros países. A pesar de las reticencias que se plantea sobre el comercio de componentes humanos, la sangre posee una amplia libertad de circulación, cosa que no sucede con otras sustancias. Pero, también en este caso, es posible notar el sentido unilateral del intercambio, desde los países más pobres hacia los más ricos. Un símbolo: en 1977, en Nicaragua, la multitud levantada contra Somoza quemó una fábrica de plasma. Se comercializan ilegalmente esperma, orina, sudor, piel. También fetos para experimentos farmacéuticos o para la fabricación de productos de belleza (véase *La Croix*, 31 de diciembre de 1981). En la India se comercian cráneos y esqueletos humanos que están destinados a la investigación en laboratorios occidentales.

Entre quince y veinte mil esqueletos y cincuenta mil cráneos y huesos diversos son limpiados, desgrasados, blanqueados, clasificados y empaquetados aquí (Patna) antes de ir, todos los años, a las universidades y laboratorios occidentales (Patrice Claude, *Le Monde*).

Los países que los adquieren son: Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Japón, Israel, Hong Kong, etcétera. Ya en 1975, Jean Ziegler señalaba el cambio de mentalidades en ciertos ambientes médicos que llevaba a una consideración analítica y moralmente diferentes de los componentes del cuerpo humano.

Habría sido posible pensar que al menos el cuerpo, el último bastión

Scott, *Le corps, notre propriété, les greffes d'organes, et leur commerce*, París, Balland, 1982. Utilizamos algunos argumentos de este libro en las líneas que siguen.

de la individualidad concreta de los seres humanos, con sus circuitos misteriosos, sus órganos ocultos, su vida secreta, se sustraería al canibalismo económico... los riñones, el corazón, los pulmones y el hígado se convirtieron en mercancías. Los órganos esenciales del hombre se compran, se venden, se trasplantan, se guardan en depósitos, se comercializan. Hay catálogos ilustrados de órganos en venta que circulan en el mundo de la medicina norteamericana. Hay bancos y bolsas de órganos que funcionan con ganancias.<sup>2</sup>

Los avances de la medicina en el campo de los trasplantes provocan, en determinadas oportunidades, casos de conciencia de gran agudeza, en el enfermo o herido, por supuesto, pero también en el médico que decide la ablación. Las consecuencias humanas de esta recurso, frecuentemente necesario, son muy importantes porque hacen del ser mismo del hombre un material entre otros. El cuerpo humano se convierte en un objeto disponible, diferente de los demás porque es raro y porque hay muchas apuestas médicas en juego. En nombre de la vida (de acuerdo con la fórmula consagrada), para salvar la existencia de los enfermos, el mundo occidental inventa una forma inédita de canibalismo. El cuerpo humano, objeto de esta transferencia, está ahí como un especie de *alter ego* del hombre: sigue siendo signo del hombre pero no es totalmente el hombre en la medida en que se vuelven legítimas empresas que se considerarían inaceptables si fuesen realizadas sobre un hombre y no sobre un cuerpo disociado. La división que distingue, provisoriamente, al hombre del cuerpo, protege de una temible pregunta.

Esta es también la imagen del cadáver, del que también se sacan muestras: no se lo considera como hombre, puesto que se le saca lo que contribuye a su ser. Pero, por otra parte, se le otorga algún grado de humanidad, ya que el órgano extirpado integrará, a su vez, el ser de otro individuo.

La unidad humana está fragmentada, la vida toma las apariencias de un poder mecánico. El cuerpo, fraccionado en sus componentes, cae bajo la ley de la convertibilidad y el intercambio generalizado tanto más fácilmente cuanto más se oculta la cuestión antropológica. Cada sujeto se ve promovido, sea donante o receptor, al rango de una prótesis potencial, de acuerdo con las circunstancias.<sup>3</sup> Lo que se reforma permanentemente es nuestra

<sup>2</sup> Jean Ziegler, *Les vivants et la mort*, Seuil, 1975, p. 33.

<sup>3</sup> En los Estados Unidos aumentaron los juicios en los hospitales para limitar los trasplantes de órganos sólo a los ciudadanos norteamericanos. "Mueren norteamericanos por falta de órganos, dice el directivo de un centro hospitalario, ¿cómo podríamos, con la conciencia tranquila, ofrecérselos a extranjeros?" (*Le*

concepción del hombre. El cuerpo, desde esta perspectiva, ya no es más el rostro de la identidad humana sino una colección de órganos, una posesión, una especie de vehículo al que el hombre utiliza y cuyas piezas son intercambiables con otras de la misma naturaleza, dada la biocompatibilidad entre tejidos. El dualismo que alimenta a la medicina moderna se expresa, en este caso, con claridad.

Es obvio que las ablaciones y los trasplantes de órganos son humanamente justificables cuando hay un acuerdo del donante vivo y una voluntad del receptor, condiciones médicas y psicológicas para que el injerto se produzca sin problemas.

La mayoría de los países elaboraron legislación sobre los trasplantes de órganos cadavéricos. El respeto por la voluntad que los difuntos expresaron en vida es, en general, el núcleo de estas disposiciones (como la ley Caivallet del 22 de diciembre de 1976, en Francia). Pero esto sirve para dar cuenta de las divergencias de opiniones que existen en las sociedades occidentales sobre la utilización instrumental del cuerpo humano *post mortem*. El cuerpo sigue siendo una materia rara porque está protegido por las resistencias conscientes (y también las inconscientes) de una gran parte de la comunidad social. Estas prácticas, que a los médicos y cirujanos les plantean sólo dificultades técnicas, siguen atormentando, no obstante, al hombre común. El interés de los primeros es disociar lo más explícitamente posible los vínculos entre el hombre y el cuerpo y promover una visión instrumental del último.

En la práctica, sin embargo, existe un frecuente rechazo orgánico o psicológico. Son muy raras las contribuciones de la medicina sobre los problemas psicológicos que sufren muchos trasplantados y donantes vivos<sup>4</sup> y que, a veces, llegan a la psicosis. Por supuesto que las perturbaciones son diferentes de acuerdo con el órgano trasplantado y, especialmente, con las condiciones humanas del trasplante. Las obras sobre los trasplantes, siempre alabatorias, las silencian y promueven en la gente el sentimiento de que la práctica quirúrgica no tiene más dificultades en trasplantar un órgano de las que existen cuando se cambia una pieza defectuosa

*Monde*, 16-17 de junio de 1985). Hay que señalar que el judaísmo y el islamismo se oponen, en principio, a la ablación y a los trasplantes de órganos.

<sup>4</sup> Puede consultarse un ejemplo en Danile Sibertin-Blanc y Sylvie de Lattre, "Crises psychotiques après greffe rénale", *Revue de Psychosomatique*, n° 3, 1985. Este artículo provee una extensa bibliografía sobre el asunto, especialmente en inglés.

del motor de un auto. Pero a la compatibilidad biológica entre tejidos hay que agregarle una compatibilidad psicológica entre el objeto de la ablación y el enfermo, noción más difícil de delimitar que, justamente, muestra la imposibilidad antropológica de concebir al hombre como a una máquina. Queda también por saber si los rechazos a los trasplantes no son las incidencias orgánicas de rechazos de otro orden, más profundo, que instaura las instancias preconscientes e inconscientes del sujeto.

Convertir al cuerpo humano (y, en último análisis, al hombre, del que es inseparable) en un medio para otros cuerpos (y, por lo tanto, para otros individuos), aun cuando se trate de salvar la vida de un herido o de un paciente, debilita, sin lugar a dudas, la axiología social. Recurrir a la noción de solidaridad, a la cada vez mayor cantidad de campañas de sensibilización para la donación de órganos, es una muestra de que las cosas no van de suyo, que se deja oír una sorda resistencia. La transfusión sanguínea nos da un precedente que hoy está bien integrado en las sensibilidades occidentales. Sin embargo, la sangre de las transfusiones no tiene las mismas incidencias, a nivel de la imagen del cuerpo, que un órgano trasplantado. Aunque el imaginario de la sangre sea fuerte en las mentalidades occidentales, el hecho de que ésta se renueve genera, como mucho, un malestar provisorio en el receptor, probablemente desdibujado por el hecho de que le debe la vida a la transfusión. Además, la organización social que rodea a la donación de sangre contribuye a volver común su uso médico. En nuestras sociedades prácticamente no existen problemas éticos al respecto, ya que la sangre es objeto de una donación y porque se renueva rápidamente sin alterar la salud del donante. Las ablaciones de órganos pertenecen a otro orden de cosas. La integración feliz de la transfusión sanguínea en nuestras sociedades no prejuzga, necesariamente, acerca de la integración unánime de los trasplantes e injertos de órganos.

Este es el camino lógico de un saber biomédico centrado en lo anatómo-fisiológico, que apuesta al cuerpo y no al hombre. Los resultados pueden apreciarse de diferentes maneras. A menudo, en efecto, son necesarios y eficaces, pero siempre de acuerdo con la filosofía del médico, de su estilo de autoridad si se trata de un jefe de un servicio hospitalario. Esto provoca, en los observadores, efectos terapéuticos muy diferentes de un servicio a otro, porque la medicina no es una ciencia exacta sino, esencialmente, un arte de curar, basado en un saber riguroso y en una actitud comprensiva respecto del enfermo. A causa de estas diversas competencias, de estas orientaciones deontológicas muy diferentes entre un

médico y otro, es posible plantear la ambivalencia de la medicina moderna. Esta ambivalencia es la de la modernidad. La medicina occidental está profundamente imbuída de los valores de los tiempos que corren; su técnica y sus logros están dominados por el ambiente del momento. La manera en que cura, las enfermedades en las que concentra su relativa eficiencia (y sus relativos fracasos) son las de la modernidad (cáncer, sida, enfermedades cardíacas, etc.) No es una medicina que tome en cuenta el tiempo del hombre, como la oriental, que relaciona el ritmo del enfermo e intenta curarlo en su conjunto, en tanto sujeto y no a nivel del síntoma. Es una medicina que está en el ritmo de la modernidad, tiene la eficacia brutal que sustituye el ritmo del hombre por el ritmo propio, es, por otra parte, esencialmente una medicina de la urgencia, aunque no sea sólo esto.

Por otra parte, hay que señalar el desdén hacia la muerte, fundamento de la medicina occidental: al llevar más allá los límites de la vida, hace fracasar provisoriamente a la muerte, pero, con frecuencia, le da más años a la vida que vida a los años. Y, al mismo tiempo, convierte a la muerte en un hecho inaceptable al que hay que combatir. Hace tan difícil el duelo de uno mismo a la espera de un desencadenamiento fatal como el de los seres queridos; provoca la culpa de los que no pudieron estar presentes en el hospital en el momento del deceso. La medicina deja de enseñarnos cómo morir, convierte a la muerte en una alteridad absoluta, totalmente desvinculada de la condición humana. Al librar una lucha encarnizada contra un hecho antropológico esencial de la vida colectiva, por medio de una represión neurótica que no puede provocar una ilusión, el médico multiplica la muerte en la vida: los servicios hospitalarios de larga y mediana estadía, las condiciones de existencia que, a veces, hay que aceptar para "curarse", la manera en que envejecen y mueren muchos pacientes en los hospicios proporcionan la evidencia. Como la medicina se niega a mirar a la muerte con los ojos abiertos, la muerte la obsesiona. E impide que la gente tenga una relación íntima con la muerte porque convierte a este proceso en un fracaso de su empresa.

Durante mucho tiempo la muerte fue el fin de la vida, la inercia definitiva de un hombre, que el médico se limitaba a constatar. No podía hacer nada para suspender ese soplo final del moribundo y también para éste las cosas eran claras. Morir era una verdad de evidencia. Los progresos actuales de la medicina en el campo de la reanimación cambiaron estos hechos. Con las técnicas de reanimación, el médico ya no es sólo el que comprueba la muerte de un

sujeto, sino el que recrea las condiciones, controla la duración, el que, en última instancia, toma la decisión de establecer el momento: "[En nuestro servicio] la muerte verdadera es considerada como algo que es posible revertir."<sup>5</sup> El imperio sobre el cuerpo del enfermo es el imperio sobre el enfermo, aunque justamente su profesionalidad tenga menos que ver con el hombre enfermo que con sus problemas orgánicos. Los servicios de reanimación son lugares en los que se actualiza, concretamente, el tema del hombre máquina y de la dualidad, hombre por una parte, puesto entre paréntesis, y cuerpo, por otra, que provoca la vigilante atención de los equipos. Este es el testimonio de una enfermera: "Luego de haber pasado muchos años en reanimación, para mí el enfermo se convirtió... en una máquina; una máquina a la que hay que controlarle los parámetros, tomarle la temperatura, la presión: de hecho, vigilamos que la máquina funcione bien. Controlamos que el respirador esté bien, que la alarma marche, que haya agua en el humidificador. Si me hubiesen dicho esto al comienzo... habría dicho: "Pero lo que dice es horrible", pero ahora, yo lo siento así. Mido los parámetros de una máquina de un enfermo."<sup>6</sup>

Las técnicas de reanimación son necesarias, pero el poder que tienen y el hecho de que no estén planteadas para una máquina o simplemente un cuerpo, sino para un hombre, provocan inevitables cuestiones éticas. Si bien salvan vidas, también privan a los enfermos de la agonía y los llevan a morir con la molestia extrema de los procedimientos por los cuales se intenta, por todos los medios, mantenerlos vivos. A menudo, en estas condiciones, se plantea la cuestión de la dignidad. Un ejemplo entre otros:

Es verdad que la muerte, en general, carece de dignidad, pero mucho más cuando uno tiene un catéter de Foley en la uretra, que va a un drenaje, una intravenosa permanente, una colostomía rodeada de vendas y tubos embutidos en la cavidad infectada que la rodea, un tubo endotraqueal, unido a un aspirador, pegado a la cara con un apósito, un tubo nasogástrico para la alimentación, también pegado a la cara y todos los miembros atados. Así se murió uno de mis amigos. Cuando dos días antes del final fui a verlo, me costaba acercarme a la cama a causa de los aparatos que lo rodeaban... Ciertamente, no podía hablar, y cuando levantó la mano me di cuenta de que estaba atado con una correa de cuero.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Claude Gibert, "Service de réanimation de l'hôpital Bichat", en Bernard Martino, *Voyages au bout de la vie*, 1987, p. 127.

<sup>6</sup> Bernard Martino, *op.cit.*, p. 117.

<sup>7</sup> Testimonio citado por Russel Scott, *Le corps, notre propriété*, *op. cit.*, p. 164.

Reducción técnica de la muerte que, a partir de ese momento, deja de ser el final destinado a una existencia para volverse un asunto estrictamente médico. *The respirator is turned off*: esta es, según Jean Ziegler una de las frases decisivas de la muerte moderna.

En estas condiciones, el enfermo es un resto. Pero como permanece irreductiblemente presente (más allá del organismo al que se le prodigan todos los cuidados), mientras tenga un soplo de vida la medicina se sigue enfrentando a problemas éticos considerables. Responsabilidad que surge inesperadamente, ya que su competencia está centrada en los procesos orgánicos y no en el *anthropos*. Estas carencias se ven especialmente en el sistema hospitalario que se siente carenciado frente a la nueva función que surge hoy, en el momento en que la mayor parte de los occidentales muere en el hospital. Es decir, la del acompañamiento del enfermo en el final de la vida, de ese resto insistente que enfrenta el sufrimiento, pero sin reducirse a ser sólo esto: el misterio de cada hombre frente al propio dolor.

### Modelos humanos casi perfectos

Cuando en un servicio de reanimación el cerebro de un enfermo deja de funcionar (estado vegetativo crónico), éste se convierte en un cuerpo que sigue funcionando pero que es un resto. El sujeto se volatiliza, al mismo tiempo que sigue estando ahí, confundido con la carne, aunque nunca más pueda pensar ni levantarse de la cama del hospital. La cuestión antropológica sigue dejando estupefacto a todo el mundo, sigue sin plantearse, puesto que los puntos de referencia están mezclados. Los pacientes (más bien los moribundos) sólo existen porque hay técnicas de reanimación que los mantienen "artificialmente" vivos. Y la cantidad aumenta cuanto más se perfeccionan estos últimos. Este es otro aspecto de la reanimación que también nos sirve para darnos cuenta de cómo la medicina es, ante todo, la medicina del cuerpo, y cómo el paciente es el rehén del cuerpo. El sujeto en estado vegetativo crónico, al que se lo mantiene en un simulacro de vida, está realmente reducido a su *alter ego*, a su propio cuerpo. Falta de materialidad del sujeto, satelización del cuerpo. La muerte se suspende pero la vida sigue irrigando una colección de órganos sustituidos por múltiples aparatos.

Algunos médicos sostuvieron que, en estos casos, no hay más que cuerpo sin hombre, medalla que, paradójicamente, no tiene reverso. Esto les permitió reivindicar el derecho a experimentar con estos pacientes en estado vegetativo crónico. A. Milhaud, en CHU de Amiens, relató una operación de transfusión de sangre por vía ósea a un enfermo que estaba, desde hacía tres años, en un estado de coma profundo. Intento sin vínculo con el estado del sujeto, no terapéutico, puramente experimental, a espaldas de la familia y, por supuesto, del enfermo (*Le Monde*, 28 de noviembre de 1985). Para Milhaud, se trata de "modelos humanos casi perfectos que constituyen intermediarios entre el animal y el hombre".<sup>8</sup> Gracias a la autoridad moral del Comité Nacional de Ética, pudo ponerse fin, por el momento, a estas prácticas, pero esto no quiere decir que este tipo de gestión sea lógica dentro del sistema médico, dada su apuesta al cuerpo. Una medicina técnica logra la creación de estos estados vegetativos crónicos con los que no sabe qué hacer, de los que ignora todo y con los que provoca en la familia la irresolución del duelo. Por otra parte, en Estados Unidos, se propone sin ambages la creación de bancos de donantes, es decir, de seres humanos a mitad de camino entre la vida y la muerte, incalificables en el plano antropológico: muertos porque el cerebro dejó de funcionar, pero disponibles por años como reserva de órganos gracias a los aparatos que los mantienen con vida.<sup>9</sup> Avatares de la fractura de la unidad humana y del vacío axiológico que alcanza al cuerpo occidental desde el siglo XVII. Resultante lógica de una concepción mecanicista de su funcionamiento y de su realidad: el cuerpo es un rompecabezas o, mejor dicho, una versión complicada del juego del mecánico.

<sup>8</sup> Justifica su accionar con argumentos económicos (costo elevado de la hospitalización del enfermo en estado vegetativo crónico). Como señala J.-Y. Nau: "Extraño y paradójico camino... ya que se opone a la eutanasia y quiere 'hacer más rentable' esta oposición. Una posición que perturba ya que postula que el estado vegetativo crónico es la muerte, puesto que permitiría estudiar y utilizar las propiedades de lo vivo." Véase J.-Y. Nau, "Les comateux, sont-ils des cobayes?", *Le Monde*, enero de 1987.

<sup>9</sup> Vance Packard, *op.cit.*, pp. 288-289. El Código de deontología médica del Canadá plantea que "el médico puede mantener la vida del cuerpo cuando el cerebro está clínicamente muerto, sin, no obstante, prolongar la vida por medios insólitos o medidas heroicas. Cuando el cerebro está muerto, mantener la vida celular del cuerpo si ciertos órganos tienen que servir para prolongar la vida o mejorar la salud de otras personas" (arts. 19 y 20 de la Asociación médica canadiense, diciembre de 1984), citado por Claire Ambroselli, "Quarante ans après le Code de Nuremberg: Ethique médicale et droits de l'homme", en *Ethique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud-INSERM, 1988, p. 25.

Disociado del sujeto, el cuerpo es promovido a un reino intermedio entre el animal y el hombre, es una nueva especie. El encarnizamiento terapéutico o las innumerables cuestiones éticas que surgen hoy por el avance de las ciencias de la vida son los puntos de llegada de un saber biológico y médico centrado en lo anatómopatológico. Como la medicina no está orientada hacia el enfermo en tanto sujeto, la presencia irreductible de éste se hace sentir, a veces, cruelmente, y aparece como un obstáculo para proseguir con los cuidados. La cuestión antropológica surge, de pronto, con la fuerza de un retorno de lo reprimido frente a las dificultades, porque no fue prevista con antelación. Las ablaciones y los trasplantes de órganos, el uso de materiales humanos para la investigación, etc., hacen del hombre un medio para el hombre. Se abrió una brecha. Cuestionar hoy la ética de la investigación en las ciencias de la vida es reintroducir al hombre, pero luego, cuando las realizaciones ya se produjeron.

### Embarazos fuera de la mujer

El cuerpo humano, desde la concepción hasta la muerte (e incluso *post mortem*), está controlado por la medicina. De la concepción *in vitro* a la ablación de órganos, la medicina y la biotecnología vinculan los procesos orgánicos, los orientan a voluntad. No sólo los estudian y los acompañan, los transforman. La sospecha respecto del cuerpo no deja afuera a la fecundación; luego de la gestación y del parto que dejaron de pertenecer al orden del cuerpo para volverse algo del orden de la medicina, las biotecnologías revolucionaron, también, el ciclo reproductivo. Al azar de la concepción y de la gestación se le opone, actualmente, una medicina del deseo, de las intervenciones sobre los genes, sobre los embriones, incluso sobre los fetos. Los diferentes tiempos de la maternidad son separados en secuencias manipulables cuyo control se busca. Trabajo de hombre, no de mujeres, como si en esto hubiese un logro en la transferencia a manos del hombre de un proceso que se le escapa desde el punto de vista orgánico. Nostalgia turbia del hombre que introdujo en el nacimiento de un niño la interferencia de la técnica hasta controlar desde el comienzo hasta el final el proceso de la gestación, al provocar en un lugar distinto del cuerpo de la mujer, y bajo control, el encuentro entre el óvulo y el

espermatozoide. Y. Knibielher señala que también pesa una sospecha sobre la mujer.

El ideal de los ginecólogos, escribe, es apartar a esa mujer molesta y llegar lo más rápido posible a la gestación *in vitro*. Este tipo de fecundación ya es común, pronto será posible prolongar la vida del embrión *in vitro* hasta la gestación completa. No estoy hablando de ciencia ficción: hay equipos de investigadores que están ya trabajando para alcanzar este objetivo. La maternidad era, todavía, en el siglo XX específica del sexo femenino, pero ese saber propio, esa dignidad propia está segmentándose, diseminándose, cayendo por completo bajo el control médico y social.<sup>10</sup>

La ectogénesis (es decir la maduración completa del feto en probeta) está a la orden del día. Gestación científicamente controlada, que reúne las condiciones de la mejor salud y de la mejor higiene posible para el niño que habrá de nacer. Científicos y médicos no pueden contener la admiración ante "este fabuloso progreso técnico" en que consistirá, un día, "el embarazo artificial con una placenta y una incubadora artificial".<sup>11</sup> El desagrado implícito por la maternidad, ese miedo ante el cuerpo que conduce a la tentativa de controlar técnicamente este proceso, lleva a pensar que, quizás, un día los chicos nazcan en estas condiciones. A. Huxley ya lo había intuido. Los habitantes de *Un mundo mejor* recuerdan, horrorizados, los tiempos en que los humanos eran "vivíparos". En muchos aspectos este relato, publicado en 1932, parece una premonición de los avances de la biotecnología.

Groddeck hizo, en otras épocas, hermosos análisis de la nostalgia que el hombre siente por el parto. Este deseo, más o menos oculto, encuentra simbólicamente (por medio de la creación artística, entre otras posibilidades) o ritualmente (el acompañamiento en el parto) un camino de derivación. Groddeck consideraba que este principio estaba muy arraigado en el hombre y sugería,

<sup>10</sup> Yvonne Knibielher, "La maternité sous contrôle", *Le Monde*, 19 de abril de 1985. Acerca de la mitología en torno del éxito de la medicina y de los investigadores en la fecundación *in vitro*, léase: J. Marcussteiff, "Pourquoi faire simple quand on peut faire compliqué", *Temps modernes*, n° 482, septiembre de 1986; Jacques Testard escribe sobre el método FIV: "Se sabe que el 7% de las parejas estériles luego de dos años puede concebir sin ningún artificio en alguno de los siguientes ciclos. Se sabe, finalmente, que este porcentaje es equivalente a la tasa nacional de éxitos del método FIV en 1985. Entonces ¿qué es la esterilidad? y ¿para qué sirve el método FIV? o ¿a quién le sirve?". Jacques Testard, "Respecter l'avis en le critiquant", en *Ethique et droits de l'homme*, op. cit., p. 62.

<sup>11</sup> E. Papiernik, Entrevista en *Vital*, n° 70, julio de 1976.

incluso, invertir la proposición freudiana: la mujer no es un hombre castrado, no está perseguida por la envidia del pene, sino que el hombre es una mujer incompleta y está perseguido por el deseo inconsciente de parir. Pero la ciencia no sueña, toma este anhelo al pie de la letra y se dedica a llevarlo a cabo. Ya se habla de implantar embriones en las paredes abdominales de hombres con cierto seguimiento médico, que luego darían a luz por cesárea. René Frydman declaraba en una entrevista, recientemente, que esto sería algo técnicamente posible dentro de poco tiempo. Y nuestro imaginario del hombre y de la mujer volaría en mil pedazos. Se están tocando las raíces de la identidad humana, y, en primer término, la necesidad de cada ser humano de considerarse hombre o mujer y de percibir al otro en su diferencia. La experiencia muestra que lo posible es un criterio fundador de la práctica científica. Lo que es posible debe realizarse, aun cuando más no sea a causa de la encarnizada lucha de los laboratorios de investigación o de los equipos médicos, ambos a la búsqueda de la "primicia".<sup>12</sup>

### La procreación sin sexualidad

Así como el cuerpo es considerado como un conjunto de piezas, la mayoría de ellas sustituibles, las diferentes secuencias orgánicas que definen la maternidad también están disociadas, reconstituidas gracias a la intervención médica y, a veces, prolongadas dentro de otro cuerpo, cuando una mujer acepta ser el medio que permitirá que otra tenga un hijo, es decir, se convierte en una prótesis viviente durante meses de un deseo de un hijo que no es propio y admite, paralelamente, convertir al niño que nazca en un objeto igual a cualquier otro, en el objeto de una transacción. Una lógica analítica distingue las fases de la maternidad y plantea que son intercambiables y que cada una de ellas puede ser dominada de manera independiente. Hoy, el nacimiento de un chico ya no es más sólo el efecto de un deseo, con la incertidumbre de un encuentro sexual entre dos personas. La vida ya no comienza

<sup>12</sup> Recordemos, al respecto, las cuestiones fundamentales de la ética actual, tal como las señala Georges Canguilhem: "¿Todo es posible?, ¿todo lo posible es deseable?, ¿todo lo deseable está permitido? ¿Permitido para quién y para qué?" (Jornadas anuales de ética, informe 1984).

solamente en la profundidad del cuerpo humano sino en las probetas de fecundación *in vitro*, a través del proyecto de un equipo médico y de la voluntad de tener un hijo de una pareja. Los medios son muchos, una pareja puede lograr que le donen un óvulo o recurrir al banco de esperma; el óvulo fecundado puede transferirse al útero de otra mujer que puede, incluso, ser la abuela del niño (referencia a esa mujer de Sudáfrica que aceptó llevar en su vientre a los hijos de la hija y el yerno). O bien una madre portadora que alquila el útero puede gestar el hijo de otra mujer y entregarlo en el momento del nacimiento a los padres genéticos. Un embrión obtenido *in vitro* puede permanecer congelado durante años, incluso siglos, su desarrollo puede suspenderse y renovarse a voluntad. Cuerpo objeto, fraccionado de acuerdo con un esquema mecanicista y reconstruido a través de un proceso de control que, en ningún momento, toma en cuenta la dimensión simbólica de la paternidad y del deseo del niño y que sólo se hace preguntas sobre el aspecto orgánico de la esterilidad: el cuerpo obstáculo, el cuerpo que falla. Una medicina que habla sobre el cómo de la esterilidad pero raramente sobre por qué (posiblemente vinculada con la historia de uno de sus cónyuges, la historia de la pareja y, por lo tanto, originada en una lógica diferente de la de la medicina). En este sentido, como se sabe que muchos casos de esterilidad tienen un origen psíquico, por medio de una inducción orgánica<sup>13</sup> la intervención médica fuerza al cuerpo sin resolver la dificultad humana que estaba detrás de la imposibilidad. El hijo está disociado de la sexualidad, disociado del deseo de la pareja (el deseo se convierte en voluntad), disociado del cuerpo de la mujer (que se vuelve un vehículo más o menos reticente de la llegada al mundo del niño). El hijo deviene una cosa, una mercancía. La paternidad explota, es instrumentalizada. Un niño puede tener, hoy, dos padres y tres madres (padre genético y padre social; madre genética, uterina y social). La afiliación simbólica del niño, salvo que haya algo no dicho, que se silencien sus orígenes, lo que sería peor para él, también está fragmentada, porque los puntos de referencia esenciales de la identidad personal están mezclados en una trama genealógica. Como si la cuestión del origen no tuviese importancia para la constitución de la identidad humana. Se obvia un riesgo antropológico del que nadie se atreve a evaluar el alcance, ya que está envuelto en lo invisible de una historia personal. Contrariamente a los otros objetos, el

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, G. Delaisi de Parseval, *La part du père*, Seuil, 1982.

niño mercancía nunca está garantido y mucho menos su desarrollo posterior al nacimiento.

La diseminación del cuerpo muestra, también, la de lo simbólico. Asimilado a un conjunto de piezas y de operaciones sustituibles, el cuerpo deja de producir sentido, funciona. O bien manifiesta una falla y es un obstáculo. La maternidad fragmentada cae bajo la égida de la voluntad y de la técnica; tampoco produce sentido. Es, y esto es lo esencial, la inversión posible de los interesados que pueden reintroducir el sentido de otra manera luego del trasplante de un órgano, de la colocación de una prótesis o del uso de la procreación asistida. Pero, en este último caso, está también el niño, que no interviene en la operación pero que es su objeto. A los padres, a veces, les cuesta reencontrarse después de haber pasado por las manipulaciones médicas: sexualidad a hora fija para los exámenes médicos del día, sexualidad con un fin, culpa generada por esa esterilidad que permanece mientras dura el tratamiento, incapacidad de realizar el duelo por el hijo imposible porque las nuevas técnicas o los nuevos intentos permanentemente plantean una nueva esperanza; años de existencia dedicados sólo a la voluntad de tener un hijo, muchos disgustos para una tasa de éxitos bastante baja.<sup>14</sup> Hay parejas o individuos estériles que soportan sufrimientos inéditos porque no pueden aceptar la condición que les tocó, ya que es *posible* modificarla.

### El útero ocasional

En Estados Unidos, una sagaz empresa explota un mercado interesante, evaluado, según ella misma, en cincuenta o sesenta mil parejas por año. El proceso es el siguiente: siguiendo el modelo que se emplea comúnmente en la cría de bovinos, se produce un tratamiento médico para armonizar el ciclo de dos mujeres; el marido de una de ellas insemina con su esperma a la otra y luego se transfiere el embrión a la mujer receptora. Relevo mecánico entre dos cuerpos. Esta transferencia del embrión es, para la mujer, el equivalente de la inseminación artificial con el esperma

<sup>14</sup> Sobre todos estos puntos, que no desarrollaremos aquí, remitimos al excelente informe de Mari-Ange d'Adler y Marcel Teulade, *Les sorciers de la vie*, Gallimard, 1986; véase también Geneviève Delaisi de Parseval, *L'enfant à tout prix*, Seuil, 1984.

de un donante para el hombre. División de la maternidad en secuencias extrañas entre sí, pero técnicamente combinadas. Hay parejas que no dudan en recurrir a madres portadoras.

Muchos países admiten, implícitamente, que las parejas estériles acudan a madres sustitutas. Por medio de una remuneración hay mujeres que aceptan que se las insemine con el esperma del marido de otra mujer, llevan a término el embarazo y finalmente le entregan el hijo a la pareja que originó la demanda. En esta operación se puede decir que el hijo y la madre están provisoriamente desprovistos de su humanidad, uno y otro son mercancías, prótesis. La madre portadora se disocia del propio cuerpo y lo convierte en un medio (también se disocia de sus sentimientos personales), se vuelve una máquina que entrega un hijo. Le ofrece a la pareja solicitante lo más íntimo de su ser sin medir las consecuencias que el acto tendrá sobre ella misma y sobre el niño.

Lo que, por otra parte, es imposible. La elección de una madre portadora es un acto de voluntad que desconoce el inconsciente y lo que se pone en movimiento en una mujer cuando lleva en su seno un hijo. Desconoce, también, las consecuencias que tendrá sobre el niño en cuanto a las dificultades para establecer su origen y para situarse frente a las particulares circunstancias de la llegada al mundo.

La relación que se establece entre la madre portadora y la pareja que alquila sus servicios es desigual. La primera (así como el individuo que vende un órgano) está en una posición material precaria que la obliga a negociar una parte de sí misma que, sin embargo, estructura su identidad de ser humano. Las funciones orgánicas y los componentes del cuerpo no son mercancías aunque el poder de la imagen mecánica del cuerpo le de crédito a esta idea. El hombre no posee el cuerpo, es el cuerpo. La venta de un órgano o el alquiler del útero durante algunos días o durante el tiempo del embarazo no son comercios comunes y corrientes. Uno no se separa de una parte de sus posesiones sino de una parte de su ser. Luego no se puede deshacer lo hecho, no se puede volver en el tiempo para oponerse a la ablación de un órgano, para anular un trasplante o para volver a quedarse con el niño. La relación del hombre con el cuerpo está tejida en el imaginario y lo simbólico, el cuerpo no es un mecanismo. No se puede interactuar con él sin movilizar fuerzas psicológicas arraigadas en lo más íntimo del sujeto, sin apelar al inconsciente, es decir a los fundamentos de la identidad personal. Para el donante, como para el receptor, permanece el aspecto imprevisible de las consecuencias posteriores a la concreción del contrato. Hay, además, en muchas madres

portadoras, una psicología particular que sobredetermina, más o menos inconscientemente, la elección que realizan.<sup>15</sup> Son, en general, mujeres vulnerables. La culpa y la depresión sobrevienen, con frecuencia, a la entrega del bebé. Otras se rebelan y quieren quedarse con él. Los tribunales norteamericanos despojaron a la mujer, antes del alumbramiento, de cualquier derecho sobre el hijo que habrá de nacer, con lo que privilegian la voluntad de tener un hijo de la pareja solicitante y el contrato más que la gestación. Una mujer puede, pues, dar a luz un hijo sin ser, desde el punto de vista legal, la madre. Más allá del posible desamparo de la madre portadora en el momento de separarse del niño, está también el chico, niño prótesis de la imposibilidad de concebir de una pareja, rehén de una transacción cuyas consecuencias sobre su vida futura no puede, de ningún modo, medir por sí mismo. Un pesado secreto pesará sobre su origen; ni el silencio ni la verdad parecen ser ventajosos para el chico. Ni tampoco para los padres que van a preguntarse durante mucho tiempo (y no sin cargo de conciencia) sobre qué actitud mantener (ya se encuentran estos escollos en los procedimientos de fecundación *in vitro*). Existe, también, el precedente que inscribe en el campo social el tema del niño mercancía, de la paternidad dispersa, de la genealogía fragmentada y que le da crédito, en el público, a la noción mecanicista del cuerpo (y, por lo tanto, de la vida humana). Ciertos aspectos del individualismo ("quiero un hijo propio") encuentran en la medicina tecnicista un impulso impensable hace tan sólo unos años, que refuerza esta característica. Podríamos preguntarnos, con Catherine Labrusse-Riou cómo sucede "que médicos tan cuidadosos en la apreciación de los riesgos fisiológicos o biológicos, sean tan poco conscientes de los riesgos psicosociales vinculados con la desagregación de los elementos de la paternidad, a la ruptura del tiempo lineal de la vida (congelación prolongada de los gametos y de los embriones), y a la pérdida de las referencias simbólicas que recuerdan que todo poder y todo deseo no están *a priori* del derecho".<sup>16</sup>

La reducción técnica del hombre a un cuerpo que sólo responde a leyes mecánicas se olvida del imaginario, de lo simbólico y, por lo tanto, de la historia de cada individuo. Este aplanamiento se

<sup>15</sup> Se trata en general de mujeres que tienen que efectuar algún tipo de reparación, porque vivieron la pérdida de un hijo por aborto o abandono o porque se sienten solitarias. Véase, al respecto, Marie-Ange d'Adler y Marcel Teulade, *op.cit.*, p. 150 y ss.

<sup>16</sup> Catherine Labrusse-Riou, "Les procréations artificielles: un défi pour le droit", *Ethique médicale et droits de l'homme*, *op.cit.*, p. 68.

enfrenta, a menudo, con las sensibilidades colectivas, es decir, con la axiología social. Esta reducción minimiza de antemano el espesor propiamente humano a partir de la intervención médica correctiva y no puede dejar de confrontarse con el retorno de su represión. También se ve sometida a un cuestionamiento ético riguroso de parte de diversas instancias de la sociedad (pero luego, cuando ya se produjeron las realizaciones). Pero después de la intervención médica, el receptor (y el donante, si está vivo) se debaten en el silencio de la vida personal (la que justamente el médico no considera de su dominio: sea un órgano o un hijo, los problemas no se alejan). Una antropología residual preside estas empresas. La dimensión simbólica está excluida, la unidad individual fraccionada, el cuerpo disociado del sujeto y reducido al rango de lo manipulable, sometido a proyectos de dominio que convierten a la biología humana en un conjunto de datos mecánicos, desprovistos de valor en tanto tales pero, por el contrario, esenciales en tanto medios.

Las cuestiones éticas exceden el marco de esta obra; sin embargo, debemos recordar que en septiembre de 1986, J. Testard, uno de los más grandes especialistas en fecundación *in vitro* y en la congelación de embriones humanos, expresó su preocupación por la evolución de las investigaciones que se producían en este campo y propuso una moratoria:

No deseo hacer ciertas cosas. Mi última [hazaña] será la congelación de embriones humanos, no iré más lejos... Sé que mi posición es minoritaria en el mundo científico... la lógica de la investigación se aplica incluso a lo que todavía está privado del olor del progreso, pero no puede aplicársela a lo que ya tiene el sabor de un enorme peligro para el hombre. Reivindico también una lógica del no-descubrimiento, una ética de la no-investigación. Que se deje de simular que se cree en la neutralidad de la investigación y que sólo se podrán calificar como buenas o malas a las aplicaciones que se realicen.

Jacques Testard se niega a continuar sus experimentos con huevos humanos:

Todavía no se sabe establecer el sexo del embrión humano, pero no dudo ni un instante en que se llegará a ello. Al comienzo, esta técnica será planteada como un progreso de la medicina para las enfermedades hereditarias vinculadas con el sexo; luego veremos cómo se elegirá el sexo del niño en la fecundación *in vitro*. Entonces habrá que implantar embriones según la demanda. Los que no se utilicen

no plantearán problemas, porque no será otra cosa que abortos *in vitro*. Salvo que se ceda estos embriones a otros...<sup>17</sup>

Los métodos de diagnóstico del embrión en probeta están a la orden del día. Permitirían decidir qué embriones son sanos y cuáles no (?), cuáles son indeseables por tal o cual razón. A partir de ese momento puede suceder, como señala J. Testard, que se elija el sexo del embrión. Por motivos médicos en principio (por ejemplo, las enfermedades hereditarias que sólo conciernen a los varones, como la hemofilia). Pero luego, el camino estaría libre para favorecer la elección del sexo por conveniencia personal. Este sería el coronamiento lógico de la inducción médica en la reproducción humana: cada vez un mayor dominio y la paternidad humana se transformará en una operación técnica completamente controlada y el niño, de una punta a la otra del proceso, en un objeto. Y esto tanto más cuanto que, sin duda, pronto será posible modificar el patrimonio genético.

Hay clínicas norteamericanas en las que se practica la inseminación artificial que ya proponen la selección del sexo del niño. El resultado no cuenta siempre con todas las garantías, pero la probabilidad es alta. El diagnóstico sobre el sexo del embrión será cierto. Existe, al respecto, cierta demanda. Las consecuencias sociales de esto son imprevisibles, pero afectan la axiología social.

La India nos proporciona, hoy, un ejemplo del uso de las nuevas técnicas de diagnóstico para la rápida eliminación de un embrión de sexo no deseado. Las técnicas más modernas apoyan tradiciones de muy larga data. La amniocentesis (análisis de muestras de líquido amniótico durante el embarazo para ver, a partir de un estudio cromosómico de las células del feto, si existen eventuales anomalías genéticas) se usa en la India para determinar el sexo de un feto. Si es un varón, no hay problema. Si es una nena, la mayoría de las mujeres abortan, en general en una sala contigua a la del examen. El examen cromosómico no se tiene en cuenta, es más, la mayoría de las clínicas no disponen del material para realizarlo. Lo único que queda de la amniocentesis es la posibilidad de determinar el sexo del embrión. De este modo, surgieron clínicas especializadas sólo en este análisis y en abortos, incluso en los lugares más pobres, en los que antes sólo existía un mínimo

<sup>17</sup> Jacques Testard, *Le Monde*, 10 de septiembre de 1986. Jacques Testard habría podido citar, contra los ingenieros genéticos, una reflexión de Romain Gary en *Charge d'âme*: "En los años sesenta, la mayor contribución que un físico nuclear podía hacerle a la humanidad era abstenerse de toda contribución."

dispensario. La dote relativamente importante que el padre debe entregar para casar a la hija es la causa de este recurso que permite suprimir, desde el huevo, esta aplastante responsabilidad. Richard Garcia, en un artículo que apareció en *Le Monde*, evalúa en 78.000 los casos de amniocentesis seguidos por abortos inmediatos de fetos femeninos entre 1978 y 1982. Cita el testimonio de un médico de Bombay que declara que:

Desde 1975 en mi clínica se practicaron 400.000 abortos como consecuencia de exámenes de preselección y entre los 1.000 últimos hay sólo un feto macho.<sup>18</sup>

La mayor parte de las veces es por falta de medios. Por otra parte los exámenes se realizan en malas condiciones de seguridad; sin una guía de ultrasonido, las tomas de líquido amniótico se hacen tanteando en el útero, con el riesgo de lastimar a la madre y al niño. Este es un ejemplo no de una desviación de la amniocentesis sino simplemente de la utilización inesperada de una de las posibilidades que ofrece. De este modo podemos ver la imprevisibilidad del uso social de las mejores soluciones. El descubrimiento de cada nueva respuesta a problemas humanos puntuales se enfrenta con dificultades de otro orden porque nada de la vida individual y social existe aisladamente, porque todo constituye un sistema y porque nunca las buenas intenciones (ni la voluntad) son totalmente soberanas. Y porque el mundo es infinitamente más complejo e imprevisible de lo que las tecnociencias auguran.

### El feto contra la madre

Los procedimientos de diagnóstico por imágenes (ecografía, fetoscopia) o de amniocentesis permiten descubrir enfermedades congénitas del feto. Incluso intervenciones quirúrgicas *in utero* pueden corregirlas (como en el caso de la hidrocefalia). Un vacío jurídico y social deja campo libre a asombrosos deslizamientos que suscitan, entre otras, la cuestión de la posición del feto en la definición del *anthropos*. Si el feto es considerado un enfermo (primer motivo inédito), la madre aparece como el receptáculo al que hay que rodear para poder llegar a él. La decisión de la madre

<sup>18</sup> Richard Garcia, *Le Monde*, 27 de abril de 1988.

es, en apariencia, soberana para que el médico pueda acceder al feto e iniciar un tratamiento.

En Estados Unidos existe sin embargo, desde hace algunos años, una situación insólita en la que los médicos se plantean a sí mismos como autoridad suprema y apelan a la justicia para obligar legalmente a las mujeres encintas reticentes a que realicen operaciones quirúrgicas o médicas destinadas a proteger al feto. Pueden exigirles que den a luz prematuramente por cesárea si no existen otros tratamientos posibles. Un conflicto de hecho nace en estas circunstancias entre la madre y el hijo que lleva dentro de ella. La maternidad está, entonces, disociada y la madre es percibida como el continente del feto. El aislamiento de la gestación del ser de la madre permite la redifinición jurídica del vínculo madre-feto.

La noción de *wrongful life* (vida perjudicial) permite oponer, potencialmente, a un niño que nace con una discapacidad y a los médicos que atendieron el embarazo de la madre o a ésta, si se negó a una intervención *in utero* que le habría podido ofrecer una vida mejor. El niño reivindica "el derecho a nacer bien" si las condiciones de existencia que le esperan deben alterarse. Si los médicos se equivocaron en el diagnóstico o cometieron algún error que le produjo al niño perjuicios, tiene derecho a reclamarles algún tipo de resarcimiento. Si es el rechazo de la madre el que lo privó del derecho a nacer bien, puede volverse en su contra:

Por el contrario, aunque se haya consentido esta intervención —dice E. Aziza Shuster— pero si no se produjeron los resultados esperados, el niño seriamente discapacitado podría obrar contra la madre por daños y perjuicios. El niño arguye que si no se hubiese producido la intervención, no habría sobrevivido para experimentar una vida trágica. El niño afirma que tiene derecho a no nacer. La muerte hubiese sido preferible a una vida en el sufrimiento y de dolor.<sup>19</sup>

El tratamiento posible *in utero*, la división y la pérdida del aura de la maternidad abren compuertas con imprevisibles consecuencias morales, sociales, psicológicas o jurídicas.

<sup>19</sup> Evelyne Aziza-Shuster, "Le traitement *in utero*: les libertés individuelles en question", en *Ethique médicale et droits de l'homme, op.cit.*, pp. 91-92. Para la redacción de este párrafo nos apoyamos en este artículo que da cuenta de una situación que, por el momento, sólo se da en Estados Unidos.

## ¿Un riesgo antropológico mayor?

El hombre reducido al cuerpo, el cuerpo convertido en un instrumento, sin falta, lo reprimido vuelve de una manera o de otra. El espesor humano sigue presente, aunque sea como enfermedad, como depresión, como rechazo o como accidente, o simplemente, como lo inesperado. Todas las sociedades humanas están compuestas de una mezcla de probable y de imprevisible, con una parte considerable de imprevisible. Lo mismo sucede con las conductas del ser humano. Un riesgo antropológico se agazapa en estas prácticas, no sólo en el nivel del sistema de valores, sino también en el plano psicológico y social. También en este caso J. Testard explica la dificultad:

Cuanto más soluciones se aportan, más vías se abren a nuevos problemas... El día en que podamos fabricar a voluntad un varón o una niña habremos creado una nueva forma de sufrimiento, la de no poder tener un hijo del sexo deseado.

De una aceptabilidad social a otra ante el hecho consumado, cada paso adelante modifica el umbral de tolerancia del campo social. Cada vez se producen nuevas demandas individuales y se las favorece aunque las prácticas que las promueven encuentren reticencias en el plano colectivo y perturben el sistema de valores.

La procreación asistida produce una voluntad de injerencia en todas las secuencias de la reproducción humana. El azar es eliminado. También lo sagrado. Lo sagrado implica el secreto, no está nunca relacionado con la estricta voluntad del hombre. Lo sagrado no se decide, se impone en el azar de las relaciones con el mundo. Podríamos retomar los análisis clásicos de W. Benjamin sobre el devenir de la obra de arte en la edad de su reproductibilidad técnica. Así como lo inaprehensible de la obra, su unicidad está devaluada por la reproducción técnica de la misma. El niño (o el cuerpo humano) sometido a manipulaciones técnicas, si existe una preocupación por dominar todo que termina en la fabricación de modelos, pierde el aura, como también lo hace la paternidad. El niño mercancía, objeto de una construcción voluntaria, de un moldeado de la intimidad, pierde su encanto. Los análisis de M. Weber sobre el desencanto del mundo pueden trasponerse, actualmente, al cuerpo (a partir de Vesalio), posiblemente a la paternidad y algún día, sin duda, al niño y a la

maternidad. Todos los elementos que favorecen este deslizamiento están presentes. Estamos en los comienzos de un proceso pero éste refiere a valores fundamentales. La transferencia de estos datos de orden simbólico al orden de la técnica y de la voluntad no dejará de tener resonancias sensibles a nivel antropológico. Ineluctable, una esclusa se abre lentamente, libera fuerzas que pueden revolucionar profundamente la condición humana o diluirse con el tiempo gracias a nuevas sensibilidades sociales. Es evidente que estamos en un período de transición.

### La apariencia del hombre

El *cloning* lleva a su extremo a la lógica del cuerpo *alter ego* puesto que la referencia del sujeto está sólo en sus características genéticas, es decir en una parte indefinible del cuerpo contenido en cada una de las células, pero que contendría en germen al sujeto. El *cloning* es una versión moderna del imaginario del doble. Es la célula, espejo futuro del donante. En cierto imaginario biológico (presente en la sociobiología y en el sueño del clon), el sujeto es sólo un epifenómeno, el simulacro del cuerpo. El hombre se convierte en su propia prótesis, puede soñar con la infinita capilarización. Hay investigadores que trabajan en este tema. V. Packard inscribe esta práctica en un futuro no muy lejano. La reproducción humana por clonación, como si se tratara de un esqueje vegetal es un procedimiento técnico basado en la ocultación del cuerpo y, especialmente, de la sexualidad. Las posibilidades de encuentros sexuales entre hombres y mujeres están suprimidas. Reproducción propia, en el laboratorio y en una probeta, efecto de un poder. Niño calcado, *alter ego* más joven, reflejo del narcisismo total.<sup>20</sup> Podríamos preguntarnos cuáles son los efectos que sufrirá un niño que nace en estas circunstancias. Pero es, al mismo tiempo, una visión ingenua del mundo que identifica al hombre con su programa genético y olvida que las condiciones de existencia del sujeto, los encuentros azarosos que tiene durante la vida, son las influen-

<sup>20</sup> El eugenismo (indeseada prolongación del racismo) es una ideología del cuerpo que quiere hacer del hombre un puro producto de su cuerpo y que olvida que el hombre forma el cuerpo en contacto con el cuerpo del otro. No le dedicaremos más espacio al eugenismo, ni al racismo, merecedores de análisis especiales.

cias que modelan la identidad. En este sentido, el clon sólo podrá parecerse físicamente al donante. Pero esto será un pálido consuelo para liberar al clon de sus sentimientos respecto de sus orígenes. La clonación está aún lejana. Pero nos interesa el imaginario que provoca ya que postula la igualdad de un niño con su patrimonio genético: Ideología del cuerpo. El hombre es más que el cuerpo, del que puede diferenciarse desde un punto de vista antropológico, el hombre es más que su programa genético. Precisamente porque el hombre no es una máquina que desarrolla las posibilidades de sus engranajes. La historia de cada hombre es única e inagotable. La clonación fue, por supuesto, asociada al eugenismo. No se clonaría a cualquiera. Estas son las palabras de J. Lederberg, biólogo norteamericano, premio Nobel: "Si un individuo superior —y probablemente un genotipo— es identificado, ¿por qué no copiarlo directamente, más que correr los riesgos, inclusive los de la determinación del sexo, que forman parte del azar de la recombinación?" y también: "Tendríamos al menos el placer de poder controlar si un segundo Einstein superaría al primero."<sup>21</sup> Esperemos que al menos la copia genética de Einstein comparta el sentimiento de Lederberg.

Existen otras versiones del hombre-máquina que reducen al hombre a su apariencia, a la superficie concretamente observable de su comportamiento físico. El ser del hombre es analizado como la posesión del cuerpo y como comportamientos que pueden ser señalados, descompuestos y modificados a partir del conocimiento del principio que los dirige. La dimensión simbólica está eliminada a causa de su textura inaprehensible, imposible de cuantificar en tanto tal. Se niega la apropiación de un sentido propiedad del hombre en beneficio de análisis secuenciales del comportamiento. El conductismo nos da el primer ejemplo de esta energía del comportamiento. En los Estados Unidos, el oficio de "decondicionador" es muy común y muy lucrativo. La noción fetichista del condicionamiento no permite la elucidación de los motivos que llevan, por ejemplo, a muchos jóvenes norteamericanos a las sectas, la droga o la fuga. Se postula una serie infinita de condicionamientos y de refuerzos que jalonan la existencia cotidiana de cada individuo. El comportamiento es una especie de emanación de la superficie del cuerpo, un conjunto de gestos, de sensaciones buscadas, fijadas por un primer condicionamiento y reforzadas luego por cada una de las repeticiones de la misma

<sup>21</sup> Las citas son de Gérald Leach, *Les biocrates*, Seuil, 1970, pp. 121 y 124.

secuencia. Por lo tanto, es fácil para los que están de acuerdo con el conductismo erigir un contra-modelo del comportamiento que se desapruéba en un sujeto, "decondicionarlo" con conductas vinculadas con normas sociales. Se elaboran protocolos de modificación del comportamiento para producir intervenciones con marginales de toda suerte. Los ingenieros del comportamiento conductista se dedican, por ejemplo, a la normalización de los homosexuales. Estos esperan "rectificar" los comportamientos de un sujeto instalado en el centro de un dispositivo técnico: sus órganos genitales son conectados a cables de electricidad. La primera etapa del tratamiento se denomina "aversiva". Se proyectan fotos que, supuestamente, excitarán sexualmente al hombre. Al mismo tiempo, ante cada indicio de excitación, recibe en los genitales corriente eléctrica cuidadosamente dosificada. El sentimiento de placer es sustituido por el desagrado, por el dolor. Durante la segunda etapa, le presentan al hombre fotos de mujeres lascivas, pero sin electricidad. La sexualidad se reduce a un proceso mecánico. Los conductistas actúan del mismo modo que un mecánico con el motor de un autor para que funcione mejor. Otra vez la cuestión es quitarle materialidad al sujeto e intervenir mecánicamente sobre el cuerpo para modificar su comportamiento. Los conductistas actúan sobre lo hiperreal. Recrean la vida *in abstracto* de manera provisoria. Pero la influencia que tienen sobre ciertos sujetos puede llegar bastante lejos y muestran la misma tentación demiúrgica que en los ejemplos anteriores. Frente a la imperfección del hombre, a la imprevisibilidad de las conductas, a la *ensomatosis*, hay que reconstruirlo de acuerdo con un modelo diferente. Con empleos muy diferentes según los sectores de aplicación, pero con el hilo rojo de la imperfección del origen y de la necesaria remodelación del hombre.

La psicofarmacología, que intenta modificar el humor del sujeto por medio de una reacción bioquímica, es también un testimonio de la representación plana del hombre: las emociones y las actuaciones son modeladas por los productos que se ingieren. Hace poco, un artículo de *Le Monde* (1° de febrero de 1985) establecía que siete millones de franceses consumían antidepresivos. El dolor, el cansancio, la angustia, el insomnio, desaparecen químicamente; no se formulan más preguntas acerca de qué significado tienen para el individuo. El uso común de estos productos hace que el sujeto pierda el sentido de los límites. En lugar de modificar ciertos datos de la existencia, fuerza la tolerancia del cuerpo. Muchos individuos pierden, de este modo, la relación íntima consigo mismos. El cuerpo se asimila a una

máquina y sus síntomas (cansancio, insomnio, depresión) son analizados como disfunciones químicamente reversibles. Las emociones del hombre son elevadas a la dignidad (científica) de reacciones químicas.

José Delgado trabaja simultáneamente con cerebros de seres humanos y de animales. Modela secuencias de comportamiento gracias a estímulos eléctricos o químicos realizados a distancia en ciertas zonas cerebrales. De este modo logra modificar el humor del animal, hacer que un animal agresivo se vuelva dócil, desencadenar una actividad motora, perturbar comportamientos específicos, etc. Según V. Packard, al estimular zonas motoras del cerebro humano, José Delgado y sus colaboradores no lograron obtener más que sonidos vocálicos prolongados. Siguiendo los principios de Delgado, otro investigador, Robert Heath, equipó a "enfermos mentales" considerados agresivos y peligrosos con un dispositivo eléctrico regulador que permite que el propio enfermo modifique su humor si lo considera necesario.<sup>22</sup>

Un científico al que cita V. Packard formula con claridad el sueño del hombre máquina, del hombre cartesiano que no quiere ser más que lo que piensa ser, para el que la voluntad es soberana:

Es fácilmente imaginable que en el futuro la gente use electrodos autoestimulantes (incluso podría estar de moda) que los haría sexualmente potentes en cualquier momento, que permitiría dormir o permanecer despierto según la necesidad, que disminuiría el apetito si se desea perder peso o estar tranquilo cuando uno siente rabia.<sup>23</sup>

Carente de realidad material en otros tiempos, ahora la memoria es objeto de especiales investigaciones neurobiológicas. De acuerdo con algunas hipótesis, los fundamentos de la memoria son moleculares y por lo tanto no sería imposible transferir los recuerdos de un sujeto a otro. Hay laboratorios trabajando en esto en Estados Unidos. La memoria será, posiblemente, un día, una prótesis. Según sus medios y su imaginación, los hombres podrán implantar recuerdos elegidos en catálogos muy detallados. Problemas espinosos para los psicoanalistas: lejos de ser el producto de la experiencia y de las circunstancias de la infancia, el hombre inventaría a gusto, de acuerdo con el humor que tenga, provisoria-

<sup>22</sup> V. Packard, *L'homme remodelé*, op.cit., p. 56.

<sup>23</sup> Vance Packard, op.cit., p. 70. Recordemos el "órgano del humor" que condiciona a voluntad el comportamiento afectivo de los individuos según la duración de la elección, en el gran libro de P.K. Dick, *Blade runner*, "J'ai lu".

mente, su experiencia y su pasado. La preocupación por vivir muchas experiencias humanas con seguridad podrá desplegarse sin obstáculos. Cualquier hombre podrá, cuando lo desee, recorrer las virtualidades de su condición. El pasado será el producto del futuro, de los arrepentimientos del sujeto, de su gusto por la experimentación. Los recuerdos serán materia prima de un proyecto, de una intención. El paso del tiempo se tomará, por fin, la revancha.

Estas son algunas de las orientaciones de la investigación científica que plantean al cuerpo como su objeto predilecto. Las acciones humanas son, para los conductistas, simples acomodamientos de reflejos condicionados. Las emociones son asimiladas a reacciones químicas. Para otros, son impulsos eléctricos que dirigen el conjunto de las conductas individuales. Fuera incluso de una antropología mínima, estos ingenieros del comportamiento reivindican el privilegio de la elucidación del móvil que determina la acción humana. Cada uno de estos enfoques excluye a los demás, pero el desacuerdo entre laboratorios no impide la continuación de las investigaciones. Tampoco el lujo de los aparatos y de los protocolos necesarios para lograr controlar, en la superficie, una secuencia ínfima del comportamiento que el individuo lleva a cabo, naturalmente, mil veces por día. Estos trabajos se relativizan mutuamente. El único acuerdo entre estos procedimientos contradictorios consiste en el rechazo por la dimensión simbólica.

La condición humana no es considerada como una creación de sentido, cuando puede organizarse según una fórmula química, una ecuación, un código genético o un impulso eléctrico. Otro rasgo en común es la noción de un cuerpo (de un hombre) como un instrumento maleable cuyas acciones y funcionamiento pueden orientarse. Un aplanamiento que prosigue la obra de desencanto que se produce con la modernidad. "Lo molesto de las teorías modernas, dice Hannah Arendt, no es que sean falsas, sino que pueden llegar a ser verdaderas. Porque de hecho son la mejor conceptualización posible de ciertas tendencias inéditas de la sociedad moderna."<sup>24</sup>

## Máquina u organismo

Un diccionario de lugares comunes podría mostrar en la siguiente definición del término "cuerpo": "una máquina maravillosa". Muchos títulos de libros o de artículos no dudan en recurrir a esta imagen. No se compara la máquina con el cuerpo, sino el cuerpo con la máquina. La comparación sólo puede darse en este sentido, pues el mecanismo es el que le otorga, paradójicamente, nobleza al cuerpo, signo indiscutible del origen del valor de la modernidad. Esto lleva a subordinar el cuerpo a la máquina. De la máquina maravillosa del discurso se pasa rápidamente a la fragilidad que la caracteriza. A máquina, máquina y media. El cuerpo, si es una máquina "maravillosa" no merece este título por completo. Se gasta, su precariedad lo expone a daños irreversibles y, sobre todo, no tiene la permanencia de la máquina, la muerte es el precio que hay que pagarle a la perfección, lo simbólico el que se le paga a la sensorialidad. El placer y el dolor son atributos de la carne, implican el riesgo asumido de la muerte y del simbolismo social. La máquina es igual, no siente nada porque escapa a la muerte y a lo simbólico.

La prótesis corrige las modalidades de lo viviente, mejora sus rendimientos, refuerza la resistencia, inscribe secuencias eternas en la precariedad propia, corrige los detalles del inevitable avance de la muerte sobre el organismo (recordemos que, para Bichat, el hombre muere de a poco). El cuerpo humano se vuelve un laboratorio en el que se realizan muchas intervenciones para acoplar organismo y mecánica. Para mejorar el rendimiento se busca implantar microprocesadores en el cerebro a fin de que el sujeto pueda acceder directamente a los bancos de datos. Una de las frases hechas más comunes hoy es la que convierte al cerebro en la "computadora" del hombre (en este caso no se olvida un dato elemental de la antropología: no es el cerebro el que piensa, es el hombre). Cada vez más la técnica es capaz de sustituir lo orgánico, incrementar el rendimiento del cuerpo y darle parcialmente la razón a la filosofía mecanicista representada por Descartes y la medicina de su tiempo. Para contener las deficiencias originadas en la enfermedad, en los accidentes, en la vejez, los cirujanos disponen, hoy, de un asombroso repertorio de prótesis (aparato artificial que reemplaza un órgano o una función orgánica) y de ortesis (que refuerzan un órgano o una función lesionada). Bioquímicos e inmunólogos trabajan en conjunto para crear sustancias biocompatibles. La fábrica del cuerpo humano entra en la era de la reproducción industrial.

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *Conditions de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961. p. 363.

Y esto, pedazo a pedazo: pues una definición del cuerpo lo despedaza. Lo disloca, lo disocia en el alfabeto de las posibilidades combinatorias (fuerzas, palancas, filtros, bombas, circuitos, corrientes, protores, etc.). Una composición de objetos parciales, de unidades discretas, de fantasmas, definidos y circunscritos por medio de un corte funcionalista y estructurable. Así es el cuerpo operacional.<sup>25</sup>

El fraccionamiento del cuerpo no es sólo uno de los síntomas de la esquizofrenia, sino que se convierte en la rutina de los servicios médicos cuando tienen que elegir entre la prótesis o la ablación para salvar al enfermo. El cuerpo se transformó en un rompecabezas, con elementos disponibles y permutables, en su mayoría, por materiales técnicos. Prótesis de rodillas, de hombros, de dedos, de caderas, de muchos huesos y articulaciones, prótesis sensoriales (especialmente auditivas y visuales); la miniaturización y la informática, cada vez más utilizadas, permiten, con resultados desiguales (depende del déficit de que se trate) que individuos discapacitados sensoriales o físicos recurran a prótesis dirigidas por microprocesadores que responden a los requisitos del sistema nervioso central. Aparato de asistencia destinado a sustituir una fisiología deficiente: válvulas cardíacas, *pacemakers*, hemodiálisis, diálisis peritoneal, catéteres, corazones y pulmones artificiales, etc. Biomateriales: sangre, piel artificial, etcétera.

Los resultados no son parejos. A menudo son notables a pesar de que provocan limitaciones que los sujetos toleran con menor o mayor capacidad como sucede, por ejemplo, con el riñón artificial. A veces no producen ningún daño y permiten que el sujeto, luego de la intervención, vuelva a la vida normal. Otros provocan una dependencia permanente respecto de la máquina.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Michel Guillou, "Le corps et l'appareil", *Traverses*, n° 14-15 (Panoplies du corps), abril de 1979, p. 135. Véase también Jean-Marie Brohm, "Le corps: un paradigme de la modernité", *Action et recherches sociales*, n° 1, 1985.

<sup>26</sup> Aquí también encuentra sus límites la metáfora mecánica. El despliegue mecánico del cuerpo simula la vida. No es la vida. El sexo artificial es una ilustración que pretende resolver técnicamente los problemas de impotencia masculina: "Dentro del miembro, en el canal urogenital, se adjunta al sistema vascular un tubo de plástico vinculado en su entrada con una pequeña bomba manual implantada en la bolsa testicular y en su salida con la válvula del cuerpo cavernoso. El enfermo acciona por sí mismo la bomba, que infla el circuito de plástico. Se logra la rigidez del pene que se acerca, sin igualarla, a la turgencia normal. Un dispositivo más perfeccionado, pero también más peligroso, consiste en ligar el tubo directamente al sistema vascular, con entrada en la arteria y salida en la válvula. El hombre toca un botón para telecomandar la erección", Jean-Michel Bader, "L'homme aux pièces rapportés", *Science et vie*, n° 845,

El hombre con una prótesis —dice Michel Guillou— es siempre una demostración: la prótesis pertenece al orden del rendimiento... el hombre con una prótesis, cualquiera que sea, está condenado a una verificación de ostentación; mostrar y demostrarse que él (el hombre) y ella (la prótesis), él y ella conjuntamente, funcionan. Confirmar que el empalme que existe entre ellos, la colusión de sus competencias provocan, continuamente, rendimiento (todo lo cotidiano se convierte en rendimiento)... El hombre asistido experimenta, de este modo, menos su relación con el mundo de lo que verifica, espectacularmente, su propia funcionalidad...

La simulación mecánica del cuerpo no protege al hombre con una prótesis de la angustia por ser un híbrido.

En él, sigue diciendo Michel Guillou, se anima la marioneta dócil de una medicina tecnológica triunfal: depende del cable, de la pila, del mantenimiento, de la verificación permanente.

El hombre con una prótesis es una especie de rehén de la máquina y de los que conocen su funcionamiento. Debe integrar a su imagen corporal una materia paradójica, que no nace del duelo imposible de un órgano, mientras marca su desaparición y su reemplazo. Al igual que la ablación del órgano, la integración de la prótesis necesita una transformación de lo que sucede en el cuerpo y, especialmente, de la imagen que el sujeto se forja de él. Si no hay un cambio de régimen no se realiza el duelo del órgano perdido y el cuerpo extraño no se asimila, esto hace que la existencia se convierta en un universo de miedo en el que la vida se pierde por no poder tolerar una pérdida parcial que el objeto que la suplanta disimula mal. La prótesis puede ser el recuerdo insistente y terrible de una extrañeza que quiere ser cuerpo sin lograrlo. Así como los trasplantes de órganos necesitan de una biocompatibilidad entre el donante y el receptor, pero también de una psicocompatibilidad no menos esencial, la prótesis provoca en el que la acepta una capacidad moral para recibir a un cuerpo extraño realizado técnicamente al que, en general, habría que controlar regularmente para saber si funciona bien. Las crisis de identidad son una de las consecuencias posibles del trastorno de la integridad corporal o de las modificaciones plásticas en el cuerpo.

febrero de 1988. Este excelente artículo hace el balance de los accesorios biónicos y muestra los límites y las esperanzas que plantean.

La fenomenología ayer (Merleau-Ponty), la antropología hoy, nos muestran que el cuerpo es la condición del hombre, el lugar de su identidad: lo que se le saca o lo que se le agrega modifica la relación que mantiene con el mundo de una manera más o menos previsible. En este sentido, una intervención de algunas horas para un trasplante o para colocar una prótesis, puede afectar toda una existencia de acuerdo con la historia del sujeto, con su capacidad moral para hacer el duelo de una parte de sí mismo e integrar un cuerpo extraño. No se trata de modificar una posesión mecánica y de cambiar una pieza defectuosa de un motor, sino de modificar el ser orgánico del hombre.

Ya lo hemos dicho, si el cuerpo fuese realmente una máquina, no envejecería, no sería precario, no moriría. Todas las "piezas" que lo compondrían podrían ser modificadas, rectificadas, reemplazadas cuando se gastaran, cambiadas por otras de mayor rendimiento. Como el reloj, el cuerpo marcaría el tiempo, no estaría afectado por él. Sería el testigo, bien protegido en su neutralidad, y no la víctima del tiempo. Esta es la fantasía que subyace a muchas investigaciones y prácticas que se extienden tanto más cuanto más se desdeña la muerte y más obsesionado se está por la seguridad.

El hombre biónico, en su pureza técnica y su proyecto de control integral está prácticamente realizado en el astronauta, cuyas funciones orgánicas, incluso las más elementales, están dirigidas por aparatos. Y, en general, el hombre totalmente revestido por la escafandra. Los movimientos más imperceptibles del cuerpo provocan un control sutil, gráficos, cuestionarios. Hombre transparente, sin identidad, totalmente dependiente de aparatos. Una especie de sueño ancestral de los ingenieros se lleva a cabo, anticipado por el famoso corsé de Aquapendente (1619) que se proponía insertar al hombre, de la cabeza a los pies, en una armadura metálica que podía adoptar su forma y sus movimientos. El hombre biónico, el *cyborg*, se anuncian, quizás, en el horizonte de un futuro no muy lejano: resto humano realzado por prótesis, por estimuladores, por pilas, por microprocesadores, que sustituyen las funciones fisiológicas o los órganos que no funcionan bien.<sup>27</sup> Para las orientaciones técnicas y científicas de la

<sup>27</sup> Una fábula de P.K. Dick ironiza sobre esta situación: "Llegará el día en que un ser humano que le haya tirado a un robot que salió de la fábrica de la *General Electric* vea, con gran asombro, cómo vierte sangre y lágrimas. Y el robot moribundo podrá tirar, a su vez, sobre el hombre y, con asombro, ver que un hilo de humo gris se levanta de la bomba eléctrica que pensaba que era el corazón del hombre. Este sería un gran momento de verdad para ambos." Philipp K. Dick,

modernidad, el cuerpo es un bosquejo, un borrador cuyos rendimientos hay que controlar y mejorar. O bien suprimir para que haya una mejor funcionalidad. Cuerpo supernumerario al que el hombre le debe la precariedad y al que quiere volver impermeable a la vejez o a la muerte, al sufrimiento o a la enfermedad.

Stelarc

Bianca

Le Breton!

Solut!

"L'homme et l'androïde", en Boris Izykman, *Inconscience-fiction*, Keyserling, 1979, p. 66. En *Blade runner* P.K. Dick dio mayor amplitud a este tema del borramiento progresivo de las fronteras entre el hombre y el androide.