

El cuerpo humano y su proceso de objetivación

The human body and its process of objectivation

LOURDES GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS*

Resumen: El cuerpo se presenta en una doble perspectiva como mediación en la configuración de la realidad y como elemento de alienación para el sujeto. Esta condición estudiada ya en autores como Marcel, Sartre y Merleau Ponty es retomada aquí como posibilidad para entender mejor las relaciones del hombre con el mundo y las diferentes vivencias que el ser humano experimenta en el proceso de su existencia. Para la Antropología filosófica entender la mediación cuerpo humano — mundo se convierte en punto de partida y eje de estudios interdisciplinarios que generan y facilitan un conocimiento integral del hombre como es el caso del estudio fenomenológico de la enfermedad y el dolor.

Palabras clave: mediación, alienación, cuerpo, apropiación, mundo, enfermedad

Abstract: The body is presented in a dual perspective as mediation in the shaping of reality and alienation for the subject element. This condition already studied in authors such as Marcel, Sartre and Merleau Ponty is revived here as a chance to understand better the relations of man with the world and the different experiences that humans experience in the process of its existence. For anthropology philosophical understanding mediation body - world becomes point of departure and axis of interdisciplinary studies that generate and facilitate a comprehensive understanding of man as it is the case of the phenomenological study of disease and pain.

Keywords: mediation, alienation, body, appropriation, world, disease.

En el ámbito de la filosofía hay que analizar el cuerpo desde diferentes perspectivas. Por una parte, el cuerpo es experimentado por el hombre como «lo vivido» y sentido, en el que se despliega, expresa y comunica su existencia pero, por otra parte, el cuerpo se percibe como algo que se *tiene* para ser manejado, propiciando así las condiciones que se atribuyen a las «cosas» que poseemos en propiedad.

Este fenómeno de cosificación, de tratar como objeto propio el cuerpo, produce una amenaza a la unidad del sujeto que afecta a la desintegración del yo y conlleva una degradación personal. Estos fenómenos de alienación que sufre el hombre, hasta límites patológicos, suponen la pérdida de su integración en el mundo y el sentido de su existencia.

Vamos a hablar aquí de estos dos aspectos del cuerpo:

1. El cuerpo como experiencia o como vivencia
2. El cuerpo como objeto de alienación

* Universidad de Murcia.

1. El cuerpo como experiencia o como vivencia

Para comenzar conviene advertir que hablar del cuerpo humano es considerarlo desde una doble dimensión, ya que por una parte, podemos percibir el cuerpo como algo físico, a través del cual nos diferenciamos y enfrentamos a los otros, como realidades encarnadas, a los que reconocemos y con los que nos comunicamos por nuestra condición de estar en el mundo. Por otra parte, todos tenemos la **experiencia** que, al mismo tiempo, de experimentarnos como verdaderamente corpóreos, de sentir el cuerpo como algo propio, sin embargo, no nos identificamos totalmente con nuestro cuerpo.

Todo hombre tiene una doble experiencia que se expresa, al mismo tiempo, en una doble vivencia:

- a) ser verdaderamente corpóreo
- b) la experiencia de no identificarse totalmente con su dimensión corpórea.

La filosofía ha pasado de pensar el cuerpo como algo que se *tiene* a pensarlo: como algo que se *es*, más que tener un cuerpo, *soy* un cuerpo. «Yo no soy mi cuerpo sino en virtud de las razones misteriosas que hacen que este cuerpo sea por lo menos sentido continuamente en algún grado, y que este sentir condicione para mí todo sentir, sea cual fuera»(Marcel, G., Diario Metafísico, 1956)

El cuerpo es la condición para sentir todas las cosas que se perciben y es, al mismo tiempo, el que condiciona el modo de comprender y expresar lo percibido. El sentir el cuerpo como algo personal y propio es un modo de comprender la propia realidad y condiciona la forma de comprender la realidad ajena.

No se puede estudiar el cuerpo sólo desde «fuera» como si se hablará de un objeto más del mundo. El cuerpo no es una objeto entre las cosas, porque el cuerpo expresa y manifiesta toda una realidad que le desborda en cuanto queremos entenderlo como puro objeto.

Además de un estudio objetivo sobre el cuerpo, hay también un cuerpo propio, un cuerpo que se vive, no *en* el que se vive, un cuerpo que no es una cosa con la que se puede contar o no, sino un cuerpo sin el cual uno no es sí mismo.

El cuerpo que se descubre en esta experiencia es el cuerpo vivencial o *cuerpo vivido*. Este cuerpo es el que somos, por el cual nos reconocemos y nos reconocen socialmente los demás. Esta experiencia del cuerpo vivencial la obtenemos constantemente en la praxis. Pero ¿cómo nos apropiamos de nuestro cuerpo?

a) El cuerpo como experiencia de apropiación

Aunque el hombre sea profundamente un ser orgánico que tiene que realizar su propia existencia en el cuerpo, sin embargo, el hombre despliega su existencia humana en el cuerpo y a través del cuerpo.

Esto quiere decir que no sólo vive como ser orgánico: nacer, crecer, envejecer y morir, sino que se realiza expresándose corpóreamente. El cuerpo es lo que nos permite estar en el mundo, ser con los demás y realizarnos en el mundo, es nuestro punto de inserción en el mundo.

No podemos afirmar de forma absoluta que *tenemos* cuerpo, porque la experiencia no me hace ver el cuerpo como una cosa *objetiva*, identificable y confundible con otras cosas

objetivas, ya que tener un cuerpo no es lo mismo que tener un vestido o cualquier otro tipo de realidad objetiva. *Tener* implica hablar de algo exterior a nosotros, como si nuestro cuerpo fuera una realidad externa a nosotros mismos y dependiente de nosotros.

Esta vivencia del cuerpo, responde a una percepción del cuerpo entendida como realidad material que está a nuestra disposición, al modo como se tienen las cosas materiales, pues poseer algo material implica el poder disponer de ello. Pero, en el caso del cuerpo, esta visión es inexacta y conduce a múltiples errores.

En primer lugar, no se puede tratar el cuerpo como si fuera algo objetivo de lo que se dispone y de lo que se puede uno deshacer, como si se tratara de cualquier otra cosa. Por mucho que uno pretenda emanciparse de las reglas físicas de su cuerpo, siempre será a costa de correr el riesgo de perder la unidad personal.

Si el cuerpo se percibe tan sólo como una **cosa**, será manejado también como cosa y la vivencia del hombre, como un todo, se verá amenazada por este modo **dualista** de integrar la personalidad.

No se puede percibir el cuerpo como un **objeto** del que dispongo y asumirlo como una realidad objetiva, ni tratar de hacerlo *propio* en un encuentro personal con uno mismo, ni con los otros. Cuando el cuerpo se utiliza como objeto instrumental para cualquier objetivo comercial o sexual, asumir este objeto alienante como algo propio es una contradicción, porque uno no puede apropiarse de lo que le aleja de sí mismo.

Esto pone en evidencia que cuando queremos adecuar el cuerpo a una imagen idealizada que la cultura presenta, las manipulaciones que se realizan sobre el cuerpo repercuten también en toda nuestra existencia, ya que no es posible desvincular la vivencia del cuerpo del modo de vivir y percibir el mundo.

La terminología de *tener* revela un límite que se expresa bien en la experiencia, en la vivencia del uno **es** su cuerpo o que el cuerpo es vivido desde dentro de uno, como uno mismo.

De la misma manera, que no decimos, por ejemplo, que la mano toma unos objetos, pues no es lo mismo decir: yo soy el que tomo unos objetos, ya que la mano no es una parte independiente de mi cuerpo de la que dispongo como si estuviera desgajada del resto, es el cuerpo en cuanto vivenciado como mío, el que posee las cosas. Lo mismo ocurre cuando afirmamos que soy *yo* el que veo, el que siente y no es el cuerpo el que siente, porque el que siente *soy yo*, como unidad de sentido.

El cuerpo no es un organismo que vive independientemente de uno, es uno mismo el que vive, el que siente, el que habla. En consecuencia, no sería lógico decir que el pie duele, sino que **a mí** me duele el pie, soy **todo yo** el que siente ese dolor.

En cualquier palabra o mirada o acción, es **uno** el que está presente. Por eso, no se puede considerar al hombre de un modo dualista, de ahí que hablemos de cuerpo humano, aunque indiscutiblemente, el aspecto corpóreo del hombre incluya la pertenencia al mundo orgánico de los vivientes, pero su consideración de humano tiene implicaciones psicosomáticas que hacen muy difícil establecer los límites entre lo orgánico y lo psíquico, ya que en el hombre *todo está humanizado*. Una visión parcial de la corporeidad humana no expresa la realidad del cuerpo humano.

2. El cuerpo humano como objeto de alienación

La experiencia interna de sentirnos cuerpo y sin embargo no poseerlo, ni dominarlo totalmente, es una consecuencia de nuestra condición de seres encarnados pero, con un *plus* que trasciende la propia corporeidad. Esto quiere decir que somos cuerpo pero que no nos identificamos totalmente con el cuerpo, hay un plus que nos permite ir más allá de nuestro propio cuerpo.

No obstante, una cosa es vivenciar que somos cuerpo, tal como lo expresamos en la experiencia interna de la corporeidad y, otra muy distinta, es decir que tenemos cuerpo, ya que la experiencia no me permite captar el cuerpo como una realidad objetiva, es decir, como una «cosa».

Cuando nosotros decimos que *tenemos* «algo» en propiedad, queremos expresar que se trata de un *objeto*, pero el cuerpo no es nunca un objeto, ni cumple tal función. El *tener* implica una realidad exterior que depende de nosotros, que está a nuestra disposición, lo mismo que ocurre con los objetos que son independientes de nosotros, los cuales manipulamos y disponemos de ellos.

Para Gabriel Marcel hay modos de superar esta concepción corpóreo-espiritual de entender la realidad humana. Se trata de intentar llegar a modos más auténticos de vivir la corporeidad, tal como la vivenciamos a través de una mejor comprensión del vínculo que existe entre ambas realidades, corpóreo-espiritual que, lejos de anular a la persona, la desarrollan.

El hombre es una realidad total y así, como un todo se vivencia, se siente y se expresa a través de su cuerpo. Pero el hombre tiene también esa dimensión espiritual que se hace una con la corpórea pero que trasciende al propio cuerpo. Podemos ver el cuerpo, tocarlo en un lugar y en un tiempo determinado (concreto) y al mismo tiempo, pensamos y tratamos de curar las dolencias físicas del cuerpo. Somos cuerpo pero trascendemos el cuerpo.

Hay momentos en la vida del hombre en que esa relación espiritual y corpórea se hace más consciente, son esos momentos en los que el hombre percibe el dolor o tiene la experiencia de cómo se encuentra en su propio cuerpo. Son momentos en los que nuestra condición vital se refleja en nuestro mundo personal.

Gabriel Marcel ha tratado de explicar este vínculo sutil y difícil que sería como «fundir la dualidad en una pertenencia creadora de ser» para comprenderlo mejor pone como ejemplo la relación que establece el jardinero que cultiva su jardín, o el músico que toca sus instrumentos, en el momento en que ambos están realizando esa acción creadora, la polaridad desaparece, tratando siempre de encontrar un equilibrio. Más adelante asegura que «... no es verdad que ese lazo (el que me une a mi cuerpo) pueda definirse como una forma de posesión» (Marcel G., *El Misterio del ser*, 1953).

Aunque la idea de Marcel es establecer una relación creativa y participativa entre el cuerpo y el yo, sin embargo, cuando se trata del hombre las palabras son orientativas. El cuerpo y el yo forman una unidad que configura la personalidad del sujeto, de la cual no se puede prescindir, si uno no quiere verse afectado por una percepción **dual** de la realidad, en lo más íntimo de su núcleo personal, me refiero al ámbito de las experiencias, los afectos y las sensaciones, en las que el cuerpo está subjetivamente implicado y que tienen una repercusión fundamental en la vida de todo hombre.

No se puede disociar el cuerpo del yo, ni siquiera cuando se trata de decir que el yo se une a mi cuerpo sea con un lazo sutil y creador, porque el yo-sujeto es un cuerpo que siente, piensa, crea. Estas formas duales de entender la corporeidad plantean problemas, muy especialmente, en el ámbito de la ciencia.

Cuando la ciencia nos dice que el pensamiento o la afectividad se localizan en una zona del cerebro no se puede afirmar que estos fenómenos de dimensión espiritual sean reductibles a puros fenómenos físicos. Podemos afirmar, como ya hemos dicho, que es evidente que necesitamos el aporte físico para que la dimensión espiritual pueda ejercerse, como es el caso humano, pero uno no es reductible al otro.

Por eso, tanto las teorías dualistas como las monistas, intentan entender de un modo dual o reduccionista al hombre, porque no le consideran como un todo, en su condición corpóreo-espiritual con las repercusiones que esto tiene para la vida .

Todo esto depende, en último término, de la orientación que haya impreso a mi vida, ya que puede ocurrir que el cuerpo se cosifique hasta el punto que posea al yo o bien, que el cuerpo esté en condiciones de ser manejado como una propiedad.

En el primer caso, el cuerpo ocupa el primer lugar de las atenciones, tal vez, porque es el instrumento de trabajo y se convierte en un poder que se ejerce sobre los otros para la propia satisfacción. En el segundo caso, el cuerpo se convierte en algo propio, algo que poseo como un dominio que no depende más que de uno mismo.

En ambos casos, el cuerpo acaba instrumentalizando al yo, que pasa a ser el siervo del cuerpo. Así lo expresa Marcel cuando dice: «Parece sin duda, ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos, en tanto que los trato como poseídos, que tienden a suprimirme, a mí que los poseo» (Marcel, G., *Ser y Tener*, 1995). Aquí Marcel está comparando esta relación del cuerpo con el yo con la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, porque tienen en común esa correlación de disolución que se establece entre las dos partes.

Si consideramos el cuerpo como una realidad que **tenemos**, por lo tanto, que disponemos de ella a modo de un instrumento, que **poseo** o **me posee**, estamos haciendo del cuerpo un objeto, que podemos manipular a voluntad pero, como bien afirma Marcel: «Lo característico del *tener* reside en que constituye una condición exponeble: lo que se posee puede ser mostrado a los demás, pero se trata claro está del tener en sentido fuerte, de hecho en los casos en que el tener tiende, como cabría decir ... a sublimarse, a trasmutarse en ser, como ocurre por ejemplo en relación a mis ideas, mis opiniones, se trata de seudoposiciones. Si las trato como cosas poseídas se produce un proceso inverso y son ellas quienes me poseen. Así ocurre en todo fanatismo» (Marcel, G., *Ser y tener*, 1995).

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

En otras palabras, es el *yo* como un todo, el que posee y el que siente, el que ve. Con esto lo que pretendo advertir es que el yo o **núcleo personal** es la unidad de mis sensaciones y afectos, así lo percibimos en la experiencia común. El problema se plantea cuando tratamos el cuerpo como una realidad objetiva, ya que entonces la libre autorrealización se enfrenta a la amenaza de una realidad «otra» que no soy yo, a un modo dualista de integrar la personalidad.

Por otra parte el conjunto de las acciones que ejecutamos nos proporcionan una certeza sobre lo que realizamos que cabe denominar una seguridad en nosotros mismos, una seguridad en nuestro propio cuerpo. Esta seguridad en nuestra acción se convierte en certeza de la unidad del yo-cuerpo cuya fusión también captamos en en nuestra intimidad subjetiva a medida que realizamos operaciones.

Así el dominio técnico que va proporcionando el cuerpo va configurando intencionalmente nuestro mundo de tendencias y deseos, al tiempo que ordena el mundo exterior que percibimos para que junto a nuestro mundo interior configure nuestro mundo vital o propio. El cuerpo se convierte en foco de intencionalidad de orientación hacía la cultura y mundo objetivo, lo que hace que él no se pueda convertir en objeto, ya que hace posible la aparición y relación con los objetos. Gracias al cuerpo podemos captar y asir los objetos y hacerlos factibles, ya que todas las formas nos **motivan** como bellas, deseosas o interesantes y nos conducen a su realización, pero si no tuvieramos cuerpo esto no sería posible.

No podemos olvidar también que al cuerpo se le ha dado el carácter instrumental en el sentido de ser considerado: el instrumento de los instrumentos, ya que con el cuerpo podemos utilizar todo tipo de instrumentos, pues no está especializado a ningún objeto concreto, como ocurre con la mayoría de los instrumentos. Por eso, ya Aristóteles y otros filósofos del mundo antiguo consideraron la mano del hombre como el reflejo de su inteligencia por su no especialización a nada concreto.

El hombre con su mano aprende manipulando los objetos y expresa lo aprendido a través del trabajo que realiza con sus manos. Pero esto indica con más claridad que el cuerpo del hombre no es un mero instrumento, ya que domina cualquier instrumento, su no especialización le hace estar muy por encima de la instrumentalidad, incluso su propio cuerpo manifiesta su adecuación a una psique inteligente, ya que es un soma no especializado y humanamente expresivo y simbólico. Sobre esta cuestión la filosofía ha reflexionado sobradamente desde la antigüedad.

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

Por otra parte, la mediación del cuerpo es necesaria para fijar la atención en los objetos, por lo cual no puede, a su vez, convertirse en objeto de atención. La Psicología actual ha denominado como narcisistas estos fenómenos en los que la atención se centra en la fusión del cuerpo y el yo.

Las palabras de Marcel nos alertan de la importancia del cuerpo para experimentar la vida en sus distintas sensaciones, para vivir de un modo más pleno: «Quizás sea preciso admitir, dice Marcel, que experimentar una sensación es verdaderamente convertirse de algún modo en la cosa sentida y que una especie de *coalescencia* se efectúa temporalmente entre seres instalados en diferentes planos de la realidad, que pertenecen en consecuencia a mundos distintos» (Marcel, G., *Ser y tener*, 1995) Se podría decir con Marcel que sentir es **vivir doblemente**. Pero sentir no es un recibir pasivo, sino una verdadera participación en las cosas, porque en esto consiste el verdadero recibir.

El cuerpo se convierte así en el centro del universo personal, el núcleo en torno al cual se organiza el mundo de los existentes. **Centro** de referencia sensible y centro instrumental.

Respecto al cuerpo se sitúan los objetos, ya que es también nuestro punto de vista desde el que percibimos la realidad. Las cosas siempre están a la izquierda o a la derecha de nuestro cuerpo, delante o detrás, siempre vemos los objetos desde una perspectiva espacio-temporal que influye en nuestro horizonte y nos sitúa ante la realidad.

Actualmente muchos científicos vuelven de nuevo al paradigma antiguo de considerar la totalidad del ser humano como centro de acción y percepción de la realidad. (Duch, L., *Antropología de la vida cotidiana*, Madrid 2002). Hemos especializado demasiado el estudio de la ciencia y como consecuencia hemos perdido de vista la unidad del hombre, como ya advirtió Scheler. Hoy día tenemos muchos conocimientos y avances científicos sobre las distintas ciencias que estudian al hombre y, sin embargo, sabemos menos sobre el hombre como unidad.

3. El cuerpo como objeto: la alienación

Tampoco hay que olvidar que el cuerpo en la enfermedad nos sitúa en la menesterosidad más absoluta, es una vuelta a la condición original del hombre, a su contingencia y finitud. Por eso, cuando el hombre se nos presenta desde su condición humana más original y menesterosa como es: el nacer y morir, estas experiencias se convierten para los profesionales de la salud, según Rof Carballo, en la posibilidad de comprender mejor al hombre en todas sus dimensiones.

El cuerpo, por el hecho de ser cuerpo, expone al sujeto a padecer una cierta alienación o desposesión de sí mismo. Cuando el cuerpo se convierte en objeto para el hombre, esta objetivación supone una pérdida de su identidad como sujeto y de su condición personal, como ya hemos advertido. Pero además, la vivencia del cuerpo como objeto, implica también la imposibilidad de ver al otro como un sujeto, porque no se le puede contemplar más que como una «máscara carnal» que se oculta ante «mi mirada».

Los avances de la biotecnología y su posibilidad de transformar el cuerpo humano han facilitado el uso cosificante del hombre a través de su cuerpo. La ciencia actual ha contribuido a modelar una imagen del ser humano, cada vez, más manipulable, creando nuevas perspectivas revolucionarias. Sin embargo, el nuevo paradigma científico se comprende: «sobre la totalidad del ser humano». Es un paradigma de carácter globalizador del cuerpo humano, en contra de todo tipo de fragmentación o especialización.

Este es el punto central de la patología de la cosificación del cuerpo, cuando «el enfermo» no es capaz de **abstraer** el cuerpo e **integrarlo** para poder comprenderlo dentro de su condición personal, ya que es la persona la que «integra el cuerpo» como un todo.

Desde esta perspectiva cosificante del cuerpo, hay que destacar también la mirada objetivante del médico que irrumpe en el contexto de la menesterosidad del hombre, propia de su condición finita, ante el dolor y la enfermedad. Surgen aquí cuestiones como ¿Puede el médico tener otra mirada sobre el hombre que no sea objetivante? ¿Puede también el enfermo, ante una mirada objetivante, experimentar la vivencia del cuerpo como un todo? Es precisamente en este contexto de la enfermedad y la finitud humana, donde aparecen con claridad los procesos de alienación que privan al hombre de integrarse en su mundo y de encontrar un sentido a la existencia.

La mirada del profesional tiene que abarcar el «todo» del ser humano, si realmente quiere ser operativo, por eso, el reto de la mirada del especialista de la salud, debe conjugarse con

este nuevo paradigma. Ante un ser fragmentado es muy difícil tener una mirada humana, pero si hablamos de la totalidad del ser humano habrá que plantearse cómo es la mirada del profesional, no desde la perspectiva de la funcionalidad, sino desde su condición humana.

Las formas de cosificación del cuerpo han sido desarrolladas en dos apartados, para poder diferenciar cada una de estas alienaciones del cuerpo, aunque todas ellas tienen en común la percepción del cuerpo como un mero instrumento, un mero *tener* al modo de los objetos.

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

a) La enfermedad

Los estudios de fenomenología, desde el paradigma del cuerpo vivido, ponen de manifiesto la conexión interna entre el sujeto y el cuerpo por un lado y, el cuerpo y el mundo por otro. Ninguno de estos tres términos: **sujeto**, **cuerpo** y **mundo**, pueden ser disociados.

Es precisamente en la enfermedad cuando aparece esta **disociación** de modo natural. Cuando el cuerpo se objetiva y se experimenta como «otro que yo», es la conciencia de la «**otredad**» del cuerpo, que contribuye también al sentido del desorden del mundo.

Se trata de una experiencia muy común en la que el enfermo no se reconoce **en** su cuerpo, se ha disociado de él, hasta tal punto que el cuerpo le es algo ajeno, ya no es él mismo, no puede reconocerse en él. Esta experiencia aparece también en los procesos de dolor, cuando éstos se mantienen en el enfermo durante largo tiempo hasta hacerle perder su unidad. Estas experiencias son un obstáculo para la curación del enfermo, que como hombre, debe ser entendido como un **todo** y, son también, un marco de reflexión para el profesional de la salud.

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

El mundo externo que el enfermo interioriza es reflejo de las condiciones en las que el enfermo se reconoce a sí mismo y al mundo que debe reconstruir, ya que la enfermedad es una desorganización de la totalidad de la vida del paciente. Uno no está enfermo de una parte de su cuerpo, la enfermedad produce una nueva forma de reconstruir el propio mundo personal.

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

El enfermo entiende que su cuerpo sufre un deterioro que se manifiesta en la imagen externa que él debe interiorizar, pero si el profesional de la salud no intenta mejorar o dignificar esa imagen, el enfermo no la podrá asumir como propia.

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

Podemos entender que la enfermedad se manifiesta en una parte del cuerpo pero hay una dimensión profunda del paciente que queda también afectada y repercute directamente en el yo, en el sustrato más profundo. No se puede resolver la enfermedad como una cuestión funcional, sin tener en cuenta toda la vida del paciente que en su dimensión más profunda está la clave de su desorden.

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

La importancia de esta mirada es que si la enfermedad produce esa disociación natural del cuerpo y el yo. La mirada del profesional es relevante para la salud del paciente, para retornar a su proceso de integración. Por el contrario si la mirada del profesional es alienadora esto repercute en la curación del desorden que la enfermedad ha producido en el paciente.

b) La mirada del médico

La mirada del profesional tiene mucho que ver con lo que el ensayista francés Paul Valéry, en la inauguración del Congreso de Cirugía celebrado en París en 1938, decía a los médicos: «Introducen sus ojos y sus manos en la sustancia palpitante de nuestro ser. Su quehacer es dilucidar la miseria de los cuerpos, hallar la mísera carne afectada, bajo las apariencias sociales más deslumbrantes, reconocer el gusano que roe la belleza» (Valéry, P., *Discurso a los cirujanos*, 1993) y más adelante añade «El ser ya no puede ser para ustedes lo que es para nosotros, que no sabemos. El yo no es para ustedes ese objeto cerrado, ese vaso sellado, sagrado, arcano, el que se elabora en secreto el misterio de la conservación de la vida y el de la preparación de sus poderes de acción exterior. (...) Todo ese equipo velado se manifiesta solamente a través de las molestias y los dolores que surgen aquí o allá. Que se imponen a la conciencia y que la despiertan en uno u otro punto, interrumpiendo así el curso natural de nuestra funcional ignorancia de nosotros mismos» (Valéry, p., *Discurso a los cirujanos*, 1993) El cuerpo visto como un organismo con sus funciones, el cuerpo tras su obscenidad y su inexpressión cadavérica irrumpe en el contexto del dolor y de la enfermedad.

Lo que Valéry llama la «ignorancia funcional» es la falta de contexto de vida, de expresión de los sentidos y de las facultades y, ante todo esto, surge la pregunta ¿Cómo ver el rostro humano, cómo reconocer a la persona capacitada en ese despojo? ¿Es posible que el sienta esa mirada del profesional de la salud como una mirada objetivante?

La memorable novela de Margarita Yourcenar nos trae también, de forma clara y expresiva, esta pregunta en las palabras de su protagonista Adriano, que es un emperador respetado y admirado pero que tiene conciencia que hay una persona ante cuyos ojos no es nadie y ése es su médico. «Es difícil seguir siendo emperador ante un médico, explica en una carta a su sobrino Marco, y añade de un modo más inquietante, es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes sólo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado que acabará por devorar a su amo» (Yourcenar, M., *Memorias de Adriano*, 1982).

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

No cabe duda que el cuerpo me objetiva, me convierte en objeto ante los demás para ser visto y observado, para ser afirmado o rechazado, pero el cuerpo no es un mero objeto ni un mero instrumento. Cuando el cuerpo se convierte en instrumento como si pudiera desgajarse de la totalidad de su condición como ser humano, ha perdido la orientación y el yo no es capaz de integrar ni de asumir la realidad.

La sociedades modernas han alimentado estos fenómenos de separación de las experiencias carnales y espirituales. Esto se ha llevado a cabo acrecentando los fenómenos de falta de identidad que se pusieron de manifiesto en los años 60 con los movimientos contraculturales de T. Rozack, los cuales solicitaban de las sociedades modernas un mayor reconocimiento de las personas, abocadas al anonimato de las grandes urbes y de los modos economicistas de vida.

Estos movimientos ponían de relieve la disociación entre la atención personal y la vida anónima que se alienta en las grandes urbes. Pero algunos experimentos que el mismo Rozack llevo a cabo entre médicos en las grandes urbes y en pequeños pueblos, se concluye que el problema, no es tanto el vivir en una gran ciudad, como el de haber perdido el sentido humanitario, aunque uno viva en un pueblo perdido.

Reflejo también de estas alienaciones son las frecuentes películas de Hollywood, donde aparecen conductas en las que el cuerpo «se posee» como un poder fáctico e independiente del sujeto. Hombres y mujeres que instrumentalizan sus cuerpos y que no sienten ni padecen repercusiones en su condición de sujeto humano. Películas que no se alejan mucho de los modos de vida actual, de una sociedad biotecnológica que refleja, cada vez más, una fragmentación en el modo de percibir la realidad corpórea como si estuviera separada de las vivencias del sujeto como un todo y de las consecuencias que esto tiene.

Volvamos al problema que plantea Valery y, tal vez Adriano, que se puede sintetizar en esta pregunta ¿es posible que el médico tenga otra mirada que no sea objetivante? Valery recuerda «...¿Cómo distraerse del mecanismo de la vida, cuando no hacemos otra cosa que observarla, manejar las piezas, representarnos el engranaje, pensar en su juego y en sus alteraciones? ¿Cómo señores, a veces me lo he preguntado, cómo ese conocimiento tan preciso que tienen ustedes del organismo, las imágenes que poseen de sus regiones, más profundas, el contacto habitual, diría yo, con sus partes más íntimas, y las más conmovedoras

por su destino, cómo es posible que no contraríe en ustedes el ser natural...» Se trata de conciliar la mirada del profesional con una mirada humana, personal que para Valery requiere unas cualidades especiales para que se puedan unificar tantas tensiones.

Valery insiste en la preocupación por la mirada del profesional que está en contacto con lo menos humano del ser humano y, sin embargo, le exigimos la mirada más humana. «Sé, todo el mundo lo sabe, que en ustedes la ciencia y la naturaleza se acomodan muy bien entre sí. Su inhumanidad intelectual y técnica se concilia fácilmente, incluso muy acertadamente, con su humanidad que es una de las más compasivas y en ocasiones de las más tiernas. La observación descubre sin esfuerzo en su existencia un acuerdo bastante perfecto entre el saber, el poder, y el sentir, entre vivir y conocer, entre la posesión lúcida de uno mismo y el eventual abandono a esa inocencia que he calificado, más o menos correctamente de funcional».

Parece, a primera vista, que Valery con estas palabras quiere manifestar su agradecimiento al profesional de la medicina, por su arte para conciliar con tanto acierto esas dos miradas pero, en el fondo, sabe que son irreconciliables. El médico es capaz de funcionar profesionalmente y compasivamente, es capaz de establecer un acuerdo «funcional» que le permite vivir «como si» se acomodaran muy bien las dos miradas: humana y técnica.

Pero Valery sabe bien que no es posible que esas dos miradas puedan existir en la misma persona y, al mismo tiempo, no es ni siquiera conveniente que el profesional olvide su capacidad técnica, su hacer más inhumano, con el fin de conseguir lo que persigue, lo más eficaz, para llegar a los resultados de hacer funcionar esa maquinaria tan perfecta y exigente como es el cuerpo humano. En las palabras de Valery se esconde una condición objetivante del cuerpo, como un mecanismo perfecto que debe funcionar con una técnica perfecta, pero olvida que ese mecanismo no es sólo somático y, por tanto, su funcionalidad no depende sólo de factores funcionales o físicos, es su condición psíquica la que permite comprenderlo en todos los sentidos.

