



EL RECHAZO DEL CUERPO EN LA IDEOLOGÍA Y EN LA PSICOPATOLOGÍA

Carlos Rodríguez Sutil¹

Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid

El rechazo del cuerpo y la sexualidad en la moral cristiana da origen histórico a una metafísica que prioriza el alma, primero, y después la mente con el dualismo cartesiano. Esto se ha traducido también en la teoría de la enfermedad mental, con una dificultad especial para explicar la relación psicofísica y el trastorno psicósomático y la creación de teorías culpabilizadoras, como el psicoanálisis de Freud y Klein. En la producción patológica del individuo, el rechazo del cuerpo se concreta en formaciones como la neurosis obsesiva, la histeria y la depresión, entre otras.

Palabras clave: rechazo del cuerpo, dualismo, psicofísica, psicósomática, neurosis obsesiva, histeria, depresión.

The rejection of body and sexuality promoted by the Christian morality constitutes the historical origin of the modern metaphysics in which the soul takes a paramount importance and, time after, under Cartesian dualism, the soul is substituted for the mind. This historical fact also influences the construction of theories about mental illness, produces great difficulties for the explanation of mind-body relationships and psychosomatic diseases and creates psychological theories which promote culpability feelings, such as Freud and Klein's theories. On the other side, the rejection of the body affects the pathological production in the individual and produces a variety of diseases such as obsessive neurosis, hysteria, and depression, and more.

Key Words: body rejection, dualism, psychophysics, psychosomatics, obsessive neurosis, hysteria, depression.

English Title: BODY REJECTION IN IDEOLOGY AND PSYCHOPATHOLOGY

Cita bibliográfica / Reference citation:

Rodríguez Sutil, C. (2008). El rechazo del cuerpo en la ideología y en la psicopatología.

Clinica e Investigación Relacional, 2 (1): 121-131. [ISSN 1988-2939]

[<http://www.psicoterapiarelacional.es/CeIRREVISTAOnline/Volumen21Mayo2008/tabid/355/angua/es-ES/Default.aspx>]

INTRODUCCIÓN

Aun cuando el hecho de tomar "occidente" como concepto unívoco es una decisión arriesgada, en este trabajo se mantiene la tesis de que las enfermedades mentales, en nuestra sociedad, no sólo adoptan formas específicas dependientes de la cultura, idea generalmente aceptada, sino que estas formas se comprenden mejor en el marco de la religiosidad cristiana y su rechazo del cuerpo. Esta afirmación puede parecer paradójica cuando son tan abundantes las voces, de uno y otro signo, que proclaman la creciente secularización de nuestra sociedad. Ciertamente muchos pacientes se sorprenden si se les señala que sus síntomas, al menos en parte, expresan la vivencia profunda del pecado, cuando ha largo tiempo que abandonaron toda práctica religiosa o nunca llegaron a mantenerla. Nietzsche proclamaba hace más de cien años la muerte de Dios pero observó, con gran perspicacia, que esa desaparición no era gratuita y que el tremendo hueco producido por un ente de tal envergadura sería rellenado con otras creaciones de dudosa naturaleza.

En el ámbito científico hemos superado la dualidad alma-cuerpo, pero sólo para ser sustituida – a partir de Descartes - por dualidades no menos "metafísicas" y problemáticas como es la dualidad "mente-cuerpo" o, si se quiere, "cerebro-cuerpo", pero manteniendo el mismo esquema dualista. Hay que agradecer a Descartes, no obstante, el tremendo impulso que experimentó la medicina y las otras ciencias merced al materialismo y empirismo que fructificaron a la sobra de su pensamiento.

San Agustín de Hipona vivió entre el siglo IV y comienzos del V e introdujo el dogma del "pecado original", idea que no se encuentra en la Biblia (Cf. Agustín, 1988). Sería fecundo conectar conceptualmente esta idea con otra aportación del santo - antecedente del *cogito* cartesiano – contenida en sus *Confesiones*², la de que el alma llega ya formada al mundo, contando con sus capacidades intelectuales. El niño pequeño, según San Agustín, aprende el significado de las palabras al observar los objetos que señalan los adultos al pronunciar cada una de ellas; de alguna forma es como si viniera con un "lenguaje" – el de los objetos y conceptos – y no tuviera más que hacer la traducción de las palabras del lenguaje natural que le tocara en suerte. Wittgenstein (1953) se enfrentó con dicho supuesto – el del *lenguaje privado* - desde las primeras páginas de sus *Investigaciones Filosóficas*, hasta llegar a demostrar, a nuestro entender de forma plenamente satisfactoria, que la mente no es algo innato sino que es un producto de la interacción humana, dentro de una *forma de vida* particular³.

Propongo que el concepto moderno de sujeto es un derivado del alma cristiana, matizado con la exacerbación del individualismo postromántico. Recordemos, no obstante, con el primer Wittgenstein (1918) que el yo, llevado a su extremo, se convierte en un punto inextenso (parágrafo 5.64 del *Tractatus*), punto en el que pensamos que se puede colocar una variedad casi infinita de representaciones del yo, representaciones influidas por el espíritu de los tiempos (*Zeitgeist*). El "sujeto" contemporáneo es modelado por el modo de representación posrenacentista, deudor de la cámara oscura y su perfeccionamiento en la cámara fotográfica y el cinematógrafo (Kofman, 1973).

La venerable idea aristotélica de "el alma como forma del cuerpo" (Aristóteles, 1962) es ignorada durante muchos siglos y no se le da su auténtico valor ni siquiera en la

recuperación que realizará Santo Tomás en el siglo XIII (Cf. Ferrater Mora, 1986). Esta recuperación del alma como forma del cuerpo – esto es, figura y acción – no podía ser más que parcial cuando la plena unidad según el cristianismo originario se lograba tras la resurrección de la carne, idea luego casi enterrada por el predominio abrumador de las almas. El cuerpo fue colocado progresivamente en un lugar inferior y pecaminoso. Hasta finales del siglo III y principios del IV no se estableció el ayuno como práctica religiosa: el cristiano se unía a Cristo, mantenía la regla de abstinencia que Adán había violado (Toro, 1996, p. 5). Comenta Josep Toro en esa obra que el alimento se vuelve espiritual (la sangre y el cuerpo de Cristo en la Eucaristía). En cambio, hoy en día los ayunos y abstinencias por causa religiosa han sido prácticamente abandonados, y son motivaciones "estéticas" las que guían a nuestros enfermos de anorexia nerviosa. Pero, opinamos por nuestra parte, no hay una estética que carezca de un fondo ético y, en este caso, percibimos el mismo rechazo cristiano del cuerpo ya citado.

Cristo murió por los pecados de cada uno de nosotros (Pascal); la salvación, por tanto, es individual, de cada uno en su relación amorosa con lo divino. La relación del hombre con lo divino – dice Evelyne Pewzner (1992) – se modifica desde el judaísmo hasta el cristianismo, pasando de la relación con la Ley a la relación individualista con el Amor. El pecado y su confesión necesitan de un espacio interior cerrado, la conciencia en las dos acepciones de la palabra – "conciencia" y "consciencia". El alma viene de arriba, pero es ensuciada y corrompida en su contacto con el cuerpo; el alma está exilada de su auténtica patria superior, según la tradición órfica, el platonismo y el cristianismo. La verdadera vida comienza después de la muerte: Porque los pensamientos de la carne son la muerte; los pensamientos del espíritu son la vida y la paz (Cf. La "Epístola a los Romanos", de San Pablo, 8, 5-13).

La observación y estudio de otras culturas puede servir de contraste radical con concepciones a las que damos validez autoevidente. Tomemos, por ejemplo, el siguiente fragmento de *El Laberinto de la Soledad*, del conocido poeta mexicano Octavio Paz (1950, p.190) sobre las creencias de los antiguos aztecas:

Del mismo modo que su vida no les pertenecía, su muerte carecía de todo propósito personal. Los muertos - incluso los guerreros caídos en el combate y las mujeres muertas en el parto, compañeros de Huitzilopochtli, el dios solar - desaparecían al cabo de algún tiempo, ya para volver al país indiferenciado de las sombras, ya para fundirse al aire, a la tierra, al fuego, a la sustancia animadora del universo. Nuestros pasados indígenas no creían que su muerte les pertenecía, como jamás pensaron que su vida fuese realmente "su vida", en el sentido cristiano de la palabra. Todo se conjugaba para determinar, desde el nacimiento, la vida y la muerte de cada hombre: la clase social, el año, el lugar, el día, la hora. El azteca era tan poco responsable de sus actos como de su muerte. (...)

Los únicos libres eran los dioses. Ellos podían escoger - y, por tanto, en un sentido profundo, pecar. (...)

El advenimiento del catolicismo modifica radicalmente esta situación. El sacrificio y la idea de salvación, que antes eran colectivos, se vuelven personales. La libertad se humaniza. Encarna en los hombres. Para los antiguos aztecas lo esencial era asegurar la continuidad de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres. Para los cristianos, el individuo es lo que cuenta.

Ruth Benedict (1946), en un famoso estudio sobre la cultura japonesa, contrapuso la cultura oriental, menos individualista, en la que predominan los sentimientos de vergüenza,

con la cultura occidental, cultura de la culpa y del individuo. E.R. Dodds (1951) también describe en la antigua Grecia el paso de una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad. Los personajes de Homero no padecían de remordimientos sino que temían ser rechazados por sus grupos sociales. Los héroes eran crueles pero temían salirse de los caminos trazados. Que aquella fuera una cultura de la vergüenza y en la nuestra predomine la culpa no quiere decir que, aquí y ahora, no haya sujetos en los que los sentimientos negativos predominantes pueden estar teñidos por la vergüenza, e incluso otros (perversos, psicópatas) en los que el sentimiento negativo predominante sea el temor a ser dañado por los otros, temor paranoide, sin vergüenza ni culpa.

El cristianismo se centra en el individuo para negarlo, para rechazarlo, nuestra moralidad nos impide cuidarnos de nosotros mismos: egoísmo, soberbia. Los dos mandatos de la antigüedad griega eran "Cuídate a ti mismo" (*epimeleia heautou, cura sui*) y "Conócete a ti mismo" (*gnôthi seauton*) y el segundo ha terminado oscureciendo al primero (Foucault, 2001). Para ellos, ocuparse de uno mismo tenía una connotación positiva, no sólo cuidarse del alma propia, como en los ejercicios espirituales, sino también el adecuado cuidado del cuerpo: el ejercicio, el disfrute, el goce. Foucault, tomándose toda la cautela posible, sitúa el abandono del "cuida de ti mismo" en beneficio del "conócete a ti mismo" en el amanecer del pensamiento cartesiano.

Sociedades de larga tradición cultural – como China, Japón, India, Roma y las sociedades arabo-musulmanas – habían contado con un *ars erótica*, centrada en la obtención del mayor placer e impartida por maestros expertos a un grupo de elegidos, no porque su difusión fuera infame sino porque no ponerle limitaciones rebajaría la calidad del arte (Foucault, 1976). En cambio nuestra sociedad occidental es la única que ha dispuesto de una *scientia sexualis*, originada en el secreto de confesión, el examen de sí mismo y la búsqueda del sentimiento de culpabilidad (id.).

Estamos habituados a separar las vivencias emocionales, pasionales, como los sentimientos de culpa, orgullo u otros, y la moral que los gobierna de la comprensión intelectual del mundo, como si la emoción y la cognición camparan en terrenos alejados. Sin embargo, los cambios morales siempre acontecen acompañados de cambios en la perspectiva intelectual. Una obra ejemplar de la perspectiva moderna toma forma en *Las Meninas*, de Velázquez, cuadro al que Foucault dedicó un extenso análisis (1984). En esta pintura, realizada por el gran maestro sevillano en 1656, se logra acaso por vez primera una integración imaginaria del espacio situado delante del lienzo, es decir, el que el espectador ocupa, al que vierten las miradas principales representadas en la escena, y cuyo reflejo es transmitido por el espejo situado en la pared del fondo. El espejo muestra al rey Felipe IV y a la reina Mariana. Descartes había publicado su *Discurso del Método* diecinueve años atrás. Unos cincuenta años antes ya Shakespeare y Cervantes habían jugado con los planos narrativos. La representación pictórica parece ir un tanto a remolque de esta innovación.

Desde entonces existen dos sujetos. El que observa, el pensador, el que maneja el lenguaje (el yo gramatical o metafísico), y el imaginario que vemos reflejado en el espejo o la fotografía. La religiosidad - oficial o laica – ordena que cultivemos sobre todo al sujeto inextenso. Se podría objetar que en el presente más actual esto ha cambiado y que lo que predomina es el hedonismo, el cultivo del cuerpo. Basta observar la disciplina con la que los deportistas y los modelos de pasarela, supuestos "modelos" de ese cambio, castigan su cuerpo hasta la destrucción para descubrir que la autonegación cristiana no está tan lejos. Véase otra forma de autodestrucción culposa en el otro extremo de la pareja anorexia-bulimia, en el síndrome recientemente descrito de la *vigorexia*, u obsesión por verse

musculoso, en pacientes que llegan a tomarse la construcción gimnástica de su cuerpo como una monomanía, del espejo a la báscula, dietas ricas en proteínas y anabolizantes, aislamiento social. Nada más alejado de la *areté* de los antiguos griegos, que traducimos habitualmente por *virtud*, pero que en ellos significaba un ideal educativo, la búsqueda del equilibrio y del perfeccionamiento en las actividades gimnásticas y la lucha, pero también en la oratoria y el conocimiento.

EL HOMBRE CULPABLE EN EL PSICOANÁLISIS

A Freud debe reconocérsele la gran aportación de colocar la sexualidad en el centro de la motivación humana, razón sin duda por la que ha sido y sigue siendo atacado con acritud. Sin embargo, nada más lejos de su intención que pretender la “liberación” sexual; toda vida en sociedad requiere la inhibición de las pulsiones (Freud, 1929).

Ahora bien, la naturaleza sexual de la libido freudiana puede resultar chocante para pueblos que no se hayan educado en la dogmática judeo-cristiana. La sexualidad es omnipresente en occidente, tal vez desde hace doscientos años para acá, no así en otras culturas. La situación de “crispamiento” sobre la sexualidad y el pecado (sexual) puede ser totalmente extraña a una mentalidad no occidental, y suele estar en correlación con una antropología dualista (Pewzner, 1992, p. 421).

La represión surge en un determinado momento evolutivo del niño - aunque no de todos los niños - y contribuye a la estructuración primordial del aparato psíquico: la separación entre consciente, preconscious e inconsciente (Freud, 1915). Si se satisface la pulsión asociada a la representación reprimida, eso provocaría placer en un sitio (*ello*) y displacer en otro (*super-yo*). En resumen, la represión consiste en rechazar y mantener alejadas de lo consciente ciertas representaciones. Una interpretación legítima, aunque infrecuente, del pensamiento freudiano - véase su artículo sobre *La Negación* (1925) - consiste en sugerir que el ser humano no nace individualizado en un mundo con el que comienza a relacionarse, sino que la diferencia entre el interior y el exterior es un complejo proceso que se logra en el desarrollo. Es el pensamiento abstracto (el juicio) el que termina asegurando esa diferenciación de dos espacios.

Una vez separados esos dos espacios podemos hablar - junto con Freud, Melanie Klein y la mayoría de los autores psicoanalíticos - de “conflicto intrapsíquico”. Sin embargo, esta noción sólo es comprensible desde una visión antropológica occidental, aquella que hace de la persona un sistema cerrado y autosuficiente, con el sentimiento de culpabilidad como motor del funcionamiento psíquico interpersonal (Cf. Pewzner, 1992, p. 429).

En el esquema de la segunda tópica vemos un *yo* sometido a las presiones del *ello* y del *super-yo*. También soporta las presiones de la realidad “externa”. La sublimación y los mecanismos de defensa neuróticos son la resultante de ese juego de fuerzas, una solución de compromiso (Freud, 1923). El *super-yo* cobra en Freud una dimensión ontológica:

Después de indicar que el *yo* encuentra su función en unir y conciliar las exigencias de las tres instancias a cuyo servicio se halla, añadiremos que tiene en el *super-yo* un modelo al cual aspirar [el *ideal del yo*]. Este *super-yo* es tanto el representante del *Ello* como el del mundo exterior. Ha nacido por la introyección en el *yo* de los primeros objetos de los impulsos libidinosos del *Ello* - el padre y la madre - , proceso en el cual quedaron desexualizadas y desviadas de los fines sexuales directos las relaciones del sujeto con la pareja parental, haciéndose de este modo posible el vencimiento del complejo de Edipo. El *super-yo* conservó así caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su rigor y su inclinación a

la vigilancia y al castigo. Como ya hemos indicado en otro lugar [1923] ha de suponerse que la separación de las pulsiones [*Triebentmischung*], provocada por tal introducción en el yo, tuvo que intensificar el rigor. El *super-yo*, o sea la conciencia moral que actúa en él, puede, pues, mostrarse dura, cruel e implacable contra el yo por él guardado. El imperativo categórico de Kant es, por tanto, el heredero directo del complejo de Edipo. (Freud, 1924, p. 2757)

El síntoma neurótico cumple la función de gozo sustitutivo y de expiación inconsciente de la culpa, compromiso del yo con las tres instancias (ello, super-yo y realidad). Esta culpabilidad necesaria del neurótico puede ser de origen endógeno, surge de la pulsión de destrucción, interna, según Klein (1935, 1957) y también según el Freud de *Tótem y Tabú* (1912-13) y de *Moisés y la Religión Monoteísta* (1934-38)⁴. O puede tener un origen exógeno: la culpa vendría provocada por una antigua falta y el aprendizaje de las normas morales. Aunque sospechamos que cierto aprendizaje riguroso de las normas morales produce la culpa, es decir, el sentimiento de ser culpable en sí mismo, y que la antigua falta o pecado son buscados en un segundo momento. Primero aprendemos a sentirnos culpables, después buscamos el motivo. La supuesta culpabilidad de origen endógeno es heredera del pecado original, como las atribuciones de una maldad innata en el ser humano.

Evelyne Pewzner (1992, p. 368) manifiesta que el psicoanálisis presenta un hombre culpable *a priori*, cuya salvación pasa por una toma de conciencia dolorosa. Sophia Foster y Donald Carveth (1999) llegan a afirmar que las revisiones del sistema freudiano emprendidas por Melanie Klein, con su insistencia en la envidia y en la destructividad innata, pero también las llevadas a cabo por otros autores, como Hartmann, Winnicott u otros, permiten comprender la aplicación diversas formas de creencia cristiana en la práctica terapéutica. Salvo en Klein, en otras propuestas se advierte la posibilidad de una creencia religiosa no culpabilizadora sino positiva y favorecedora del crecimiento.

En el mecanismo de la *identificación proyectiva* (Klein, 1957) – muy relacionado con la dinámica de la envidia - se transparenta una versión psicoanalítica de la doctrina del *pecado original* (Orange, 2002). Según Dona Orange, la identificación proyectiva kleiniana presenta al ser humano luchando por desprenderse de la maldad innata y lanzarla a los demás. Se supone la existencia de una agresividad innata, la pulsión destructiva o de muerte, en las profundidades de una *mente aislada* de tipo cartesiano. Este modo de pensar permite al analista repudiar aspectos indeseables de su propia afectividad, atribuyéndolos a mecanismos originados en la mente del paciente.

Ronald Fairbairn (1943, 1944) representa, dentro de la historia del psicoanálisis, una de las primeras excepciones en conceder a la culpa un lugar nuclear en la estructuración del psiquismo. Dice que la resistencia sólo logra superarse cuando, en la relación de transferencia, el analista llega a ser un objeto tan bueno que el sujeto se siente dispuesto a liberar los objetos malos reprimidos en el inconsciente. Pero para que esto se produzca no conviene analizar la culpa en las neurosis: la culpa actúa como una resistencia, es una defensa adicional a la represión. La misión del analista no es perdonar los pecados, sino desalojar los demonios, papel que se asemeja más al chamán primitivo que al sacerdote. Podríamos pensar que no ganamos mucho si pasamos de una concepción del ser humano culpable por sus deseos, el neurótico de la teoría clásica, a un ser humano culpable por su propia identidad, como propone Fairbairn. Pero este sujeto, el esquizoide de Fairbairn, no es tanto culpable por sí mismo como por haber sido rechazado por su entorno familiar, por no haber recibido el adecuado reconocimiento.

FORMAS PATOLÓGICAS

Los estudios recientes parecen indicar que la depresión se refiere a un grupo de trastornos que se distribuyen regularmente en todo el mundo (Tanaka-Matsumi y Chang, 2002, Marsella, 2003). Sin embargo, como el propio Anthony Marsella advierte, es muy complejo elaborar investigaciones comparativas fiables; los profesionales y los científicos occidentales que se ocupan de la salud mental están guiados por dos supuestos que dificultan su captación de otras formas culturales:

- 1) los problemas residen en los cerebros y en las mentes individuales y, por tanto, el tratamiento y la prevención deben ir dirigidos a esos cerebros y mentes individuales;
- 2) el mundo en el que vivimos puede ser entendido de manera objetiva a través del uso de datos cuantitativos y empíricos.

No obstante, sí parece demostrado a partir de su revisión que las depresiones en otras culturas raramente incluyen los sentimientos de culpa habituales en occidente. Otro fenómeno curioso es la gran infrecuencia de anorexia nerviosa en esas latitudes.

La depresión en occidente es en su origen, como muchas otras, una enfermedad diabólica. La bilis negra es el humor en el que el diablo se complace, las plantas utilizadas por los exorcistas para su curación son eficaces porque expulsan al diablo (Pewzner, 1992, p. 221 y ss.). La *acedía* llama al diablo, quien suscita el humor negro de la melancolía, o la melancolía le prepara el terreno. Entre las faltas que engendra la *acedía* cabe destacar la mención que se hace de la desesperación (*desperatio*):

Oscura y presuntuosa certeza de estar condenado de antemano, tendencia complaciente a sumergirse en su ruina, como si nada, ni siquiera la gracia divina, pudiera asegurar la salvación (id. p. 223).

El verdadero “atleta de Cristo” es el que la enfrenta valientemente mediante el trabajo. Tratamiento que se postula como igualmente eficaz contra el aburrimiento (o *spleen*). Esta “redención por el trabajo” encuentra su expresión depurada en la ética protestante, aunque nos parece escuchar ciertos ecos de la misma inspiración en los intentos reales de economía marxista.

Anorexia y bulimia son trastornos eminentemente “occidentales” (Cf. Toro, 1996). Tanto en el anoréxico como en el bulímico hay un fondo depresivo, alteraciones del estado de ánimo, ansiedad y tristeza. No son infrecuentes los sentimientos de culpa, sobre todo tras la ingesta desmesurada.

Freud no dedicó excesiva atención a los trastornos alimentarios. Para él la anorexia nerviosa es un rechazo de los alimentos por su significado sexual; una repulsa sexual causada por una fijación a la fase oral (1914). Con posterioridad se ha creído ver en la anorexia una denegación o renegación de las diferencias sexuales, aproximándola a las perversiones (Kestemberg y Decobert, 1972). Sin embargo, consideramos que la anorexia es un trastorno neurótico, no perverso. La anoréxica niega su propia sexualidad, no intenta la sexualidad fálica.

Santa Wilgefortis, o santa Librada, muerta en el 689 D.C., se puede diagnosticar como anoréxica: “Solicitó ayuda de Dios para perder cualquier atisbo de belleza que ostentara su cuerpo. En verdad lo consiguió, viendo cómo brotaba pelo por todo su cuerpo,

incluso en la barba” (Toro, 1996, p. 19). Recordamos el comentario de una paciente anoréxica que cuando pasaba al lado de una obra y los trabajadores se metían con ella, *sabía* que se tenía que ir inmediatamente a su casa para ponerse a régimen.

Por mucho que el ideal femenino se haya estilizado en los últimos decenios, la búsqueda de estas enfermas se acerca de forma asintótica a la pérdida de toda estética, entendida como atractivo hacia el varón, al desprecio de la sexualidad con repugnancia. Esto explica el repudio de las zonas corporales con mayor ‘carga’ erótica: pechos, nalgas, piernas, boca.

Vamos a nombrar a continuación las dos formas clásicas de la neurosis, con fondo depresivo: la obsesión y la histeria. Dicho sea de paso, en la anoréxica restrictiva creemos encontrar una afinidad con el carácter obsesivo, mientras que la anoréxica “purgativa” nos parece predominantemente histérica.

El obsesivo está en una lucha permanente consigo mismo, escindido entre alma y cuerpo, contra todas las manifestaciones de su carnalidad. La sensación de suciedad está muy presente, con rituales obsesivos de limpieza: las manos, los dientes (blanqueo), el ano. De manera sorprendente estos mismos pacientes manifiestan su incredulidad y desacuerdo cuando se intenta una aproximación interpretativa en la línea suciedad = pecado. Aprovecho para señalar que es infrecuente que esta equivalencia llegue a ser elaborada de forma plena, por lo que deberemos concluir que no es tanto patrimonio de lo inconsciente individual sino, si se quiere, de un acervo inconsciente “sociológico” – lejos de nosotros la tentación de postular un “inconsciente colectivo” innato.

Según Pewzner (1992, p. 172 y ss.), en el obsesivo se presenta a modo de caricatura el dualismo típico de la cultura occidental, que opone el espíritu a la carne, y el bien al mal. La histeria es la pareja neurótica de la obsesión - aunque Pewzner no se ocupa de ella en su interesante ensayo -. En la histeria nos encontramos el mismo dualismo pero encarnado en la práctica. El histérico no “teoriza” como el obsesivo su horror ante la suciedad, sino que la actúa, muy a menudo mediante su repugnancia ante el contacto sexual. Con frecuencia se producen la frigidez, el vaginismo y otros trastornos genitales. En estos tiempos de supuesta “liberación” dichas carencias pueden estar tapadas bajo un tupido manto de promiscuidad, pero una promiscuidad que se confiesa como insatisfactoria, la paciente rara vez ha alcanzado el orgasmo o sólo cuando la relación ha rozado el comportamiento “pornográfico”. El cuadro se solapa con el síntoma clásico del obsesivo, la impotencia ante mujeres idealizadas, consideradas puras, y la satisfacción sólo ante mujeres tomadas como inferiores, criadas o prostitutas.

En mujeres con personalidad de base tanto histérica como obsesiva nos hemos encontrado a veces una incapacidad semejante para mostrarse en público, por ejemplo en traje de baño. Una paciente que atendí durante varios años por sus trastornos distímicos y dificultades en mantener pareja, bastante atractiva, se quejaba permanentemente de su físico, se veía gorda especialmente por sus nalgas. Ante la pregunta “¿qué necesitarías para disfrutar de tu cuerpo?” respondió: “Pues no puedo disfrutar de mi cuerpo porque estoy gorda, si yo fuera como Claudia Schiffer los demás en la playa me mirarían, y yo me sentiría bien”. Todos estaremos de acuerdo en que para “disfrutar de nuestro cuerpo”, en condiciones normales de aspecto y salud, lo único que necesitamos es permitirnoslo. Quedar prendado hasta lo morboso de la mirada y opinión de los demás lleva a estos pacientes a impedir todo disfrute directo y sensual.

El rechazo del propio cuerpo puede llevar incluso a la alteración de las sensaciones

interoceptivas, como es la sensación de insoportable pesadez de estómago en la anoréxica cuando ingiere algún alimento, o la hiposensibilidad del glande en la eyaculación retardada de algunos pacientes obsesivos, por poner dos ejemplos.

En el esquizoide de Fairbairn, que se corresponde con el las estructuras narcisistas y límites de la psicopatología contemporánea, predomina la falta de objetivos, el sentimiento de futilidad, la angustia de separación. El niño pequeño cree que su amor es rechazado cuando su madre lo frustra, dando lugar al sentimiento de futilidad, más profundo y absoluto que la desesperación melancólica. Cierta grado de disociación está presente en todo individuo, en el fondo de su psiquismo: "la posición básica de la psique es invariablemente una posición esquizoide"(1940, p. 23).

La escisión es el mecanismo esquizoide: aislamiento, marginalidad, extrañeza de sentimientos, carencia de empatía y temor al desmoronamiento (Winnicott). Los sujetos con organización límite tienden a la marginalidad, ocupando lugares secundarios, cuidando poco su presencia física y llegando a las conductas de riesgo - p. ej. conducción temeraria - o autolesivas en situaciones de crisis. Esa es la manera de "metabolizar" la maldad captada en el ambiente familiar dentro de su propio núcleo de personalidad y físico. Cuando el mal está dentro la forma definitiva de eliminarlo es el suicidio.

CONCLUSIONES

En la dinámica de fondo de las pacientes anoréxicas parece descubrirse el rechazo de la propia sexualidad, del propio atractivo femenino, tradicionalmente descartado como pecaminoso. En depresivos, obsesivos e histéricos este tipo de rechazo del cuerpo es evidente ante una observación cuidadosa y en síntomas como la anhedonia, anorgasmia, vaginismo, falta de deseo, etc. Los pacientes de organización límite desarrollan un rechazo más global y absoluto al propio cuerpo y al sí mismo, descuidando su presencia y llegando a la autodestrucción. A veces estos fenómenos son oscurecidos por argumentos estéticos, pero observando las actitudes corporales y reacciones de nuestros pacientes, pensamos que la vivencia del pecado puede estar integrada en un nivel profundo del psiquismo, llamémoslo "memoria procedimental", "memoria no declarativa", "inconsciente no reprimido" o "inconsciente caracterial". Nos referimos a patrones afectivo-somático-motóricos infantiles, codificados en un nivel neurobiológico pero nunca representados mentalmente.

Por ejemplo, Davis (2001) utiliza los términos *memoria declarativa* y *memoria procedimental*: La memoria declarativa procesa y codifica la información y luego la archiva de forma accesible para su uso posterior, recuperándola a demanda mediante el procesamiento verbal. La memoria procedimental utiliza esquemas afectivo-motores, procedimientos afectivamente cargados no representacionales.

Estas memorias no están reprimidas, o no son dinámicamente inconscientes. Son procedimientos automatizados de cómo relacionarse con el otro y con el mundo; adquiridos en edad muy temprana, y tienden a persistir en forma de patrones de conducta que se repiten.

Por eso las interpretaciones y declaraciones verbales son tan poco eficaces si no van dirigidas más a las sensaciones que a los pensamientos y se centran adecuadamente en las actitudes corporales y reacciones. Sin embargo, si llevamos razón en la atribución de un fondo ideológico como responsable, al menos parcial, de muchas formas de la psicopatología, el tratamiento y curación de estos trastornos no puede alcanzarse en exclusividad desde la clínica. Su solución no depende de esta o aquella forma de terapia,

sino de un cambio cultural que nos proponga las tareas de cultivo del sí mismo y del autocuidado como actividad gozosa sin sombra de culpa y que, de forma paralela, no intente compensar las tendencias a los hábitos autodestructivos, nacidos del fondo depresivo occidental, con una “reculpabilización” como la que caracteriza las campañas dirigidas contra el consumo de sustancias. Queremos decir que culpabilizar al consumidor incrementa su motivación para el consumo.

REFERENCIAS

- Agustín (1988). *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1982). *Sobre el Alma*. En "Obras". Madrid: Aguilar.
- Benedict, R. (1946). *El Crisantemo y la Espada*. Madrid: Alianza, 2003.
- Davis, J.T. (2001) Revising psychoanalytic interpretations of the past: An examination of declarative and non-declarative memory process. *International Journal of Psychoanalysis*, 82, 449-462.
- Dodds E R. (1951). *Los Griegos y lo Irracional*. Madrid: Alianza; 1999.
- Fairbairn, W.R.D. (1943). La represión y el retorno de los objetos malos. Con especial referencia a las "neurosis de guerra". En Fairbairn, W.R.D. (1952a). *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Fairbairn, W.R.D. (1944). Las estructuras endopsíquicas consideradas en términos de relaciones de objeto. En Fairbairn, W.R.D. (1952a). *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Ferrater Mora, J. (1986). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Forster, S.E. y Carveth, D.L. (1999). Christianity: A Kleinian Perspective. *Canadian Journal of Psychoanalysis/Revue Canadienne de Psychanalyse*, 7, 2, 187-218.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la Sexualité. La volonté de savoir*. París : Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Las Palabras y las Cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M.. (2001) *L'Herméneutique du Sujet*. París: Seuil/Galimard.
- Freud, S. (1912-13). *Tótem y Tabú*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol. II.
- Freud, S. (1914). *Historia de una neurosis infantil. Caso del "Hombre de los Lobos"*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, vol. II.
- Freud, S. (1915). *La Represión*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol. II.
- Freud, S. (1923). *El Yo y el Ello*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol III.
- Freud, S. (1924). *La pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973 vol. III.
- Freud, S. (1925). *La Negación*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973 vol. III.
- Freud, S. (1929). *El Malestar en la Cultura*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1973, vol III.
- Freud, S. (1934-38). *Moisés y la Religión Monoteísta*. En Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, vol. III.
- Kestenberg, E.J. y Decobert, S. (1972). *La faim et le corps*. París : PUF.
- Klein, M. (1935). *Amor, Culpa y Reparación*. En Obras Completas. Buenos Aires: Piados; 1980.

- Klein, M. (1957). *Envidia y Gratitude*. En Obras Completas. Buenos Aires: Piados; 1980.
- Kofman, S. (1973). *Cámara Oscura. De la Ideología*. Madrid: Taller de Ediciones JB.
- Marsella, A. J. (2003). Cultural aspects of depressive experience and disorders.. In W. J. Lonner, D. L. Dinnel, S. A. Hayes, & D. N. Sattler (Eds.), *Online Readings in Psychology and Culture (Unit 9, Chapter 4)*, (<http://www.wvu.edu/~culture>), Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellingham, Washington USA.
- Orange D.M. (2002). Por qué el lenguaje es importante para el psicoanálisis. *Intersubjetivo*, 2, 206-227.
- Paz, O. (1950). *El Laberinto de la Soledad*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Pewzner, E.. El Hombre Culpable. La locura y la falta en Occidente. México: Fondo de Cultura Económica; 1999 (1992), pág. 300.
- Tanaka-Matsumi, J., & Chang, R. (2002). What questions arise when studying cultural universals in depression? Lessons from abnormal psychology textbooks. In W. J. Lonner, D. L. Dinnel, S. A. Hayes, & D. N. Sattler (Eds.), *Online Readings in Psychology and Culture (Unit 9, Chapter 2)*, (<http://www.wvu.edu/~culture>), Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellingham, Washington USA.
- Toro, J. (1996). *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Wittgenstein L. (1918). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición bilingüe alemán-español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera; Madrid :Alianza; 1987 (1918).
- Wittgenstein L. (1953). *Investigaciones Filosóficas*. Edición bilingüe alemán-español de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona Crítica; 1988.

NOTAS

¹ Carlos Rodríguez Sutil. Doctor en Psicología, Especialista en Psicología Clínica, Psicoterapeuta. Co-Fundador y Miembro de la Junta Directiva (Vocal por Madrid) de IARPP España (Sección Española de la Asociación Internacional para la Psicoterapia y el Psicoanálisis Relacional). Dirección de contacto: Ágora Relacional, C/ Alberto Aguilera, 10, izq. 1º, 28015 – MADRID, TEL. 91 591 90 06, rodriguezsc@munimadrid.es

² En esa obra se encuentra un razonamiento muy semejante a la duda metódica de Descartes, puedo dudar de todo menos de mi propia existencia como alma que duda.

³ La filosofía de la psicología que elabora Wittgenstein guarda un destacado parentesco con la Escuela Sociohistórica de Moscú: Vygostsky, Luria, Leontiev, y también con Bajtín.

⁴ En esta última obra aduce Freud un fundamento filogenético de la culpa que tendría cabida en las antologías de la literatura fantástica.