

Sandra Correa López

La exaltación contemporánea del cuerpo. Estudio crítico
sus transformaciones y consecuencias en el psicoanálisis

2021



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología

La exaltación contemporánea del cuerpo. Estudio crítico de
sus transformaciones y consecuencias en el psicoanálisis.

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestría en Psicología Clínica

Presenta

Sandra Correa López

Dirigido por:

Mtro. Germán Rodríguez Sánchez

Querétaro, Qro. a abril, 2021



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Maestría en Psicología Clínica

La exaltación contemporánea del cuerpo. Estudio crítico de sus transformaciones y consecuencias en el psicoanálisis.

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestra en Psicología Clínica

Presenta:
Sandra Correa López

Dirigida por:
Mtro. Germán Rodríguez Sánchez

Mtro. Germán Rodríguez Sánchez
Presidente

Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez
Secretario

Dr. Alfredo Emilio Huerta Arellano
Vocal

Mtra. Araceli Gómez García
Suplente

Mtro. Isaí Soto García
Suplente

Dr. Rolando Javier Salinas García
Director de la Facultad de Psicología

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Abril de 2021

RESUMEN

El cuerpo ha jugado un papel importante en la investigación de los padecimientos subjetivos en las últimas décadas alcanzado tal centralidad que lo condujo a ser pensado como un basamento fijo. El objetivo de esta investigación es analizar la exaltación contemporánea del cuerpo, sus transformaciones y consecuencias en el Psicoanálisis a partir de un estudio historiográfico crítico e interdisciplinario, teniendo como base la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan, en diálogo con la filosofía y la historia de las ideas. Con este fin se rastrea en el primer capítulo las transformaciones históricas del cuerpo y los modos de intervenirlos derivados de discursos surgidos del Medioevo a la Modernidad. En el segundo capítulo se analiza un segmento de las teorías de Freud y Lacan que permiten considerar las implicaciones de dichos saberes en la formación del Psicoanálisis. En el tercer capítulo se expone el actual vitalismo biológico individualista consensuado entre algunos psicoanalistas contemporáneos y, al respecto, se ofrece una lectura crítica del reduccionismo del cuerpo a partir del método genealógico.

Palabras claves: Cuerpo, biologismo, individualismo, representación, genealogía.

SUMMARY

The Human body has played an important role in the investigation of subjective discomforts in recent decades, reaching a main focus and supposed as a rigid foundation. This research sets to analyze human body's contemporary exaltation, its changes and consequences in Psychoanalysis from a critical and interdisciplinary historiographic study, taking its basis in Freudian and Lacanian psychoanalytical theory, in dialogue with philosophy and Intellectual history. On this purpose, the first chapter traces the historical transformations of the body and the ways of intervening it derived from discourses that emerged from the Middle Ages to Modernity. In the second chapter, a segment of the theories of Freud and Lacan is analyzed to weight in its implications on the foundations of Psychoanalysis. The third chapter argues against the current biological vitalism present in contemporary psychoanalysts with a critical reading from the genealogical method regarding the reductionist approach.

Key words: human body, biologism, individualism, presentation, genealogy.

DEDICATORIA

Al porvenir siempre azaroso.

Todo aquello que conocemos de grande proviene de los nerviosos. Son ellos y no otros quienes han fundado las religiones y compuesto las obras de arte. El mundo nunca sabrá todo lo que les debe y, sobre todo, lo que ellos han sufrido para dárselo. Apreciamos la fina música, los bellos cuadros, mil delicadezas, pero no sabemos lo que ellas han costado a quienes las inventaron, de insomnios, de llanto, de risas espasmódicas, de urticarias, de asma, de epilepsias, de una angustia de morir que es peor que todo eso.

Marcel Proust
El mundo de Guermantes

AGRADECIMIENTOS

Al Mtro. German Rodríguez, por su incondicional acompañamiento en este proceso y por brindarme su enriquecido conocimiento de la manera más gentil y atenta.

A los convocados sinodales, Dr. Carlos Gerardo Galindo Pérez, Dr. Alfredo Emilio Huerta Arellano, Mtra. Araceli Gómez García, Mtro. Isaí Soto García por su participación y disposición.

A mis profesores de maestría, por mostrarme un nuevo camino académico y cultural.

A mis compañeros de curso, por su hospitalidad y compañía durante mi estancia en su país.

A mis padres y hermanos, por su incondicional amor y apoyo.

A Daniela, Susana y Liliana, por escucharme y acompañar con risas y silencios mis querellas.

ÍNDICE

RESUMEN	i
SUMMARY	ii
DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
INTRODUCCIÓN	viii
Capítulo I. – Historia de un Cuerpo Explorable (del Medioevo a la Modernidad)	1
Cuerpo Medieval: Cuerpo Vivo, Cuerpo Muerto, la Carne	2
El Carnaval y la Cultura Popular.	3
Imágenes Corporales de la Cultura Medieval	5
Cuerpo del Cristianismo	14
Cuerpo Moderno (Científico – Mecanicista)	21
Mirada del Anatomista.....	27
Las Pasiones del Alma (Descartes).....	34
Capítulo II. La Construcción del Cuerpo en Psicoanálisis. Entre Freud y Lacan....	43
El Cuerpo Desde Freud: Pulsión, Representación y Sexualidad	44
La Aparición de la Histeria	44
Entre Cuerpo y Psique, Representación y Afecto.	55

Del Afecto a la Pulsión	60
El Problema de la Vorstellungrepräsentanz de la Pulsión	68
La Sexualidad como Punto de Subversión y Contrasubversión del Cuerpo.....	73
El Cuerpo Desde Lacan: la Hipótesis de los Tres Registros (R.S.I).....	79
Cuerpo Imaginario: el Estadio del Espejo	84
El Desvalimiento y la Formación del Yo.	88
Compromisos de Un Cuerpo Imaginario.	93
Cuerpo Simbólico: los Incorporales y el Mito de la Laminilla.....	98
Cuerpo Real: el Goce y la Escritura.....	106
El Concepto de Goce.....	109
El Concepto de lo Real.....	117
Una Lectura Corporal del Goce.	122
Capítulo III. Revisión Crítica de la Exaltación del Cuerpo en el Psicoanálisis	
Contemporáneo.....	130
Un Consenso Psicoanalítico Contemporáneo	130
Implicaciones Clínicas y Teóricas del Biologismo en Psicoanálisis	135
La Genealogía como Propuesta de Lectura.....	140
Lectura Crítica de la Exaltación del Cuerpo desde Otros Campos Disciplinarios	145
Toma de Postura.....	155

CONCLUSIONES..... 165

BIBLIOGRAFÍA..... 172

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

INTRODUCCIÓN

La pregunta por la exaltación contemporánea del cuerpo de entrada pone en cuestión la noción de cuerpo como lugar de inscripción que ha jugado un papel importante en la investigación sobre la subjetividad y los padecimientos en las últimas décadas, alcanzando tal punto de centralidad hasta llegar a desnaturalizar su consistencia y poner en consideración como hasta muy recientemente el cuerpo fue pensado como un basamento fijo haciendo que pasara por el un problema de ahistoricidad. Es por esto que, solo haciendo una pregunta sobre el cuerpo, se hace posible su despliegue al mismo tiempo que se interrogan las particularidades de la época contemporánea que estarían dando coordenadas a la forma de exaltarlo que se presenta en la actualidad.

A razón de esto, se propone analizar la exaltación contemporánea del cuerpo, sus transformaciones y consecuencias en el Psicoanálisis a partir de un estudio historiográfico crítico e interdisciplinario que sigue principalmente la propuesta genealógica de Foucault y el abordaje particular de Jacques Le Breton. Ello con el fin de establecer la relación que guardan las transformaciones del cuerpo en la teorización psicoanalítica y sus incidencias en el modo de tratarlo en la práctica clínica. Dicho recorrido tiene como base de sus discusiones e interrogantes segmentos de la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan, direccionadas a un diálogo con la filosofía y la historia de las ideas, haciendo especial hincapié en los conceptos y nociones de sustancia, cuerpo, psique-soma, pulsión y goce.

En un primer momento, se pretende rastrear las transformaciones históricas del cuerpo a partir de axiomas que soportan algunos discursos que han surgido desde el medioevo hasta la modernidad - pasando por el cuerpo pre-científico del carnaval y la cultura popular, y el cuerpo

del cristianismo, para llegar a un momento científico-mecanicista con el cuerpo anatomizado y el cuerpo cartesiano -, convirtiéndose en la base para pensar e intervenir lo relacionado con las inscripciones -sintomáticas o no- que tienen lugar en la corporalidad, susceptibles de ser rastreadas siguiendo las ideas de *cuerpo vivo*, *cuerpo muerto* y *la carne* en las preguntas : ¿qué se entienden por cuerpo?, ¿qué compromisos, obstáculos e implicaciones traen estas posturas a la idea de padecimiento subjetivo?, ¿a qué se debe esta preocupación e insistencia por el cuerpo, buscando en él una especie de soporte explicativo? Esto en virtud de tomar a la historia como discontinua para considerar las claves del malestar en la modernidad a partir del hito que se marca con *el desencantamiento del mundo*.

Como contrapunto a dicho camino marcado por insistencias y recurrencias, en un segundo momento se despliega un análisis de un recortado desarrollo de la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan, que va a permitir considerar las implicaciones de dichos saberes en la formación del psicoanálisis, en su concepción del cuerpo y en las transformaciones que, partiendo de un camino que implica una constitución subjetiva del cuerpo, del sufrimiento y del malestar, del placer y del goce en relación a una corporalidad, derivan como propuestas y problemas al interior del psicoanálisis, siendo este un discurrir que puede escaparse a ciertos imperativos de la época y que advertirlos requiere interrogarse por: ¿qué concepciones del cuerpo ofrece el psicoanálisis y qué problemas nos permite pensar desde sus alcances y limitaciones?

En un tercer momento se expone el actual vitalismo biológico que se sostiene como consenso entre una buena parte de psicoanalistas contemporáneos y al respecto se ofrece una lectura crítica del centramiento del cuerpo desde la interrogación a las operaciones y maniobras que estarían haciendo fecundo el trazar una suerte de hilo lógico entre las nociones de lo verdadero, lo real y el cuerpo como si las tres fuesen lineales, recíprocas y análogas. Se pone a consideración

algunas de las implicaciones y compromisos teóricos y clínicos que trae el tomar al cuerpo en un sentido apriorístico para advertir el anacronismo que se sostiene bajo este horizonte interpretativo que termina por recaer en una lectura del tiempo actual y en la búsqueda de un tratamiento posible a los modos de sufrimiento entendidos como propios de la época, desde una suerte de sustancialidad.

Como propuesta, se ofrece considerar el método genealógico en la relación cuerpo-historia como un camino que -partiendo de la localización de desviaciones y dispersiones en lo que sería una historia discontinua del cuerpo que escapa a la metafísica del origen a partir de la búsqueda de una procedencia no fundamentada- logra sacudir al cuerpo del inmovilismo al que se le ha arrojado desde el momento en que se dio continuidad a mitos triunfalistas de la ciencia, para aperturar una orientación diferente a las preguntas en cuestión al interrogar: ¿de qué manera se ve afectado el psicoanálisis por una axiomática contemporánea que toma al cuerpo como preocupación en su teoría y su clínica? Esto con el fin de ofrecer otra lectura posible a la exaltación contemporánea del cuerpo desde tres asuntos cruciales que interrogan al psicoanálisis en la actualidad: el cuerpo entendido como “real sin ley”, la lectura de la modernidad por parte de algunos psicoanalistas contemporáneos como un tiempo sin brújula que presenta un desorden simbólico, y de manera acotada por las limitaciones del trabajo que convoca, las implicaciones de la relación cuerpo-sexualidad-psicoanálisis.

Tal pretensión toma curso a partir de la interrogación a la idea de ley -más precisamente la idea de poder que está atravesando en dichas interpretaciones tanto al sujeto, como al cuerpo y, en general, a la lectura del tiempo actual-, desde el estudio de la metamorfosis de los métodos punitivos que propone Foucault y las derivadas implicaciones de lo que se plantea como *microfísica del poder*. A su vez, se exponen de manera acotada las críticas acusatorias que se hacen

sobre la complicidad del psicoanálisis con una epistemología de la diferencia sexual y algunos puntos de respuesta que dejan interrogantes abiertos.

Por último, dando apertura a una toma de posición, se introduce la distinción en el campo semántico del alemán entre *Körper* y *Leib*, como punto de subversión que viene a introducir una reestructuración a la pregunta de partida al considerar el paso inadvertido del horizonte epistemológico que de antemano la marca y que requiere en todo caso preguntarse: ¿por qué cuerpo es del que se habla? La finalidad de esta apertura es, por una parte, considerar la insistencia, la réplica y la incorporación de las tendencias que atraviesan la contemporaneidad –biologismo e individualismo- y por tanto a la subjetividad y a los vínculos sociales, en el horizonte psicoanalítico y, por otra parte, como respuesta se propone considerar a la demanda como un elemento clave y al mismo tiempo desarticulador de la falla epistemo-somática que adviene en el cuerpo (*Körper*) con la ciencia, para rescatar la dimensión del cuerpo vivido (*Leib*) que vía la experiencia da lugar al cuerpo del deseo y al cuerpo del gozo como elementos que si son de interés para el psicoanálisis.

Capítulo I. – Historia de un Cuerpo Explorable (del Medioevo a la Modernidad)

El objetivo de este capítulo es realizar un breve recorrido histórico por los diferentes saberes que han surgido sobre el cuerpo con el fin de lograr un reconocimiento de las estructuras discursivas que se inscriben sobre éste y lo ostentan como algo presente en todos los saberes y todas las épocas. En un primer momento se abordará la historia del cuerpo en el Medioevo y su transición a la Modernidad bajo un procedimiento analítico que no busca develar el contenido que oculta la forma, sino más bien el de explorar la forma misma que adopta. Más específicamente se interrogará por: ¿cuál forma de cuerpo está en juego? ¿cómo es que el padecimiento subjetivo asume la forma de cuerpo?

El recorrido estará marcado por las ideas de *cuerpo vivo*, *cuerpo muerto* y la *carne*, específicamente en la cultura popular, el discurso religioso, médico y filosófico desde una pretensión histórica que no apunta solo a documentar la progresión de los estudios sobre el cuerpo, sino que busca matizar los quiebres que hay en los compromisos de cada discurso y como esto va a configurar prácticas. Esto con el fin de identificar que se entiende por cuerpo y que compromisos, alcances y obstáculos representa para cada saber dicha concepción y, consecuentemente, que implicaciones trae a la idea de padecimiento subjetivo; de ahí que la orientación sea lo que Foucault (1984) llamo “estudio crítico de la historia del pensamiento” en su Arqueología del saber (2002):

Si por “pensamiento” nos referimos a aquel acto que introduce un sujeto y un objeto en todas las relaciones posibles, entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las

condiciones, a partir de las cuales ciertas relaciones del sujeto con el objeto se forman o se modifican, hasta tal punto que estas últimas son constitutivas de un saber (savoir) posible. (p.141)¹

Cuerpo Medieval: Cuerpo Vivo, Cuerpo Muerto, la Carne

Los senderos de la historia a recorrer serán trabajados muy moderadamente, pues más allá de tener como propósito una reconstrucción histórica detallada, serán un medio para comprender mejor y analizar las implicaciones estructurales de las ideas.

Las historias que conducen a reconstruir el conocimiento y la exploración del cuerpo humano, anteceden a muchos discursos y prácticas actuales que podrían ser pensadas como una respuesta a ciertas exigencias que en su tiempo demandó la exploración del cuerpo biológico, que conllevó a un volcamiento hacia otros objetivos que satisficieran el apetito de saber, trayendo consigo nuevos procedimientos y estrategias intelectuales². Esta afirmación da cuenta de cómo antes del saber biológico sobre el cuerpo, las preocupaciones que lo interrogaron fueron de otro orden. Una constante que permite situar los estatutos que se le han dado al cuerpo en los diferentes discursos se apuntalan en las ideas *de cuerpo vivo, cuerpo muerto, la carne y el cadáver*.

En el mundo occidental pervive una sospecha dirigida al cuerpo que soporta y motiva la idea de un cuerpo rechazado, odiado. Desde saberes religiosos como desde principios filosóficos la *carne* es para algunos la parte maldita, la indicación de la imperfección, la marca del paso del tiempo y la enfermedad; el límite insoportable del deseo, su enfermedad incurable. Es un cuerpo

¹ Esta cita es recuperada de un ensayo autobiográfico publicado en el Dictionnaire des philosophes (1984), Vol.I, p. 941-944. El autor del ensayo identificado como Maurice Florence, es en realidad, el mismo Foucault, quien realizó el ensayo a pedido del editor del Dictionnaire, Dennis Huisman.

² Mandressi, R. (2012). La mirada del anatomista. Disecciones e invenciones del cuerpo en occidente. México: Colección El Oficio de la Historia.

temido, pero al mismo tiempo un cuerpo que siendo despreciado termina ocupando un lugar constante y primordial.

Las concepciones que se han tenido del cuerpo, el lugar que ha ocupado en la sociedad, su presencia en la vida cotidiana, en el imaginario y en la realidad, han cambiado en todas las sociedades. Los cambios en el tiempo marcan un momento importante en la historia y específicamente, a lo que concierne, la Edad Media hace las veces de punto crucial en la historia global del cuerpo pues la dinámica de la sociedad medieval está marcada por una serie de tensiones que esbozan el camino del papel protagónico de éste en la historia: Dios y el hombre, razón y fe, cuerpo y alma, y más específicamente en la cristiandad medieval, la oscilación entre el cuerpo exaltado y rechazo, humillado y venerado; principios de la gran metáfora que va a describir a la sociedad y a las instituciones: cohesión y conflicto, orden y desorden, vida orgánica y armonía³.

El Carnaval y la Cultura Popular.

El carnaval y la cultura popular se encuentran en la entremezcla de lo social, lo cósmico, el cuerpo grotesco y la risa. Entrecruces producidos a través de un juego de transgresiones metafóricas que buscan el rebajamiento de lo elevado para alcanzar una aproximación con la tierra y la materia corporal. Tal rebajamiento se precisa por medio de metáforas burlescas y un aire de comicidad propia de la época medieval que remiten insistentemente a una topografía corpórea.

El carnaval, centro de la vida social del siglo XV, es una fiesta popular Medieval con intereses comunitarios en donde se celebra la conjugación de los opuestos. Los placeres están puestos en festejar el hecho de que los hombres existan y vivan juntos, que tengan diferencias, que

³ Le Goff, J., & Truong, N. (2005). Las aventuras del cuerpo. Prefacio. *En Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Epublibre.

sean desiguales: débiles y fuertes, felices y tristes, emocionados y frívolos. Su principio es la transgresión, la alteración del orden, es un tiempo de excesos y de gastos que ilustra el fin y el renacimiento del mundo, el porvenir de la vida⁴. Esta fiesta que se da en la plaza pública incita a absolver y confundir, opuesto a las fiestas oficiales de las clases dirigentes que promovían las convenciones habituales y consagran los valores religiosos, separando, jerarquizando a los sujetos, es decir: privilegiando la individualización de los hombres⁵.

En la cultura del medioevo conviven paradójicamente las dimensiones de hombre atemorizado por la religión, sometido a la autoridad, enajenado por el trabajo y la dimensión del jubiloso hombre del carnaval⁶. Contradicciones de esta índole son las que componen este mundo -que descende de las festividades que celebraban los griegos siglos atrás antes de Cristo-, siendo característico del carnaval Medieval un sentido universal, un carácter utópico, osado y la configuración de un porvenir de la humanidad, pero, sobre todo, un alegre relativismo que alcanzan la identidad del individuo en función de las máscaras.

Mijaíl Bajtín, crítico literario de la obra de François Rabelais (escritor, médico y humanista francés), permite explorar a través de su trabajo sobre el autor quizás más grande de la primera mitad del fecundo siglo XVI, una configuración de mundo propio de la época caracterizada por la crítica satírica de las costumbres con ideas delirantes que incitaban a una renovación a través del humor burlesco e impúdico que Rabelais retoma (para su construcción literaria) de los rituales y

⁴ Le Breton, D. (2002). En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado. En *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión. p.30

⁵ *Ibíd.*, p. 31

⁶ Cándano F., G. (1999). Realismo grotesco y Exempla medievales. *Acta Poética*, 20, 91-117. Obtenido de <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/29/28>

las formas de lenguaje carnavalesco de la plaza pública: las groserías sacrílegas, los juramentos, los pregones y los gritos callejeros de vendedores ambulantes.

Bajtín a través de Rabelais, va a considerar el carnaval como la segunda vida del pueblo que permite una especie de liberación transitoria donde se abolen temporalmente las jerarquías, los privilegios, las reglas y los tabúes⁷, y pone en la risa popular el eslabón que permite la irrupción en la cultura oficial provocando un dialogo entre la seriedad y la locura - sólo la risa “puede captar ciertos aspectos excepcionales del mundo” (Bajtín, 1987, pág. 65)- . Por esta razón, las obras de Rabelais exploradas por Bajtín y lo que él llamó *realismo grotesco*, permiten delatar el lugar que ocupó el cuerpo y los sentidos que tomó para la clase popular - posteriormente con su invasión- y para las artes y la literatura en el medioevo.

Imágenes Corporales de la Cultura Medieval

Algunas ideas que permiten un acercamiento a lo que se entiende por cuerpo y el papel que ocupa éste en la cultura popular medieval se encuentran bajo el concepto de *realismo grotesco*, categoría estética que se basa en la degradación de lo elevado, lo ideal, lo espiritual y lo abstracto al plano material y corporal por medio de la parodia y el lenguaje grotesco⁸. Con este concepto, Bajtín se refiere al sistema de imágenes de la cultura medieval a través del cual posicionó su lectura sobre la obra de François Rabelais y la cosmovisión de la cultura medieval en general. En este contexto, lo que se entiende por grotesco se aparta sustancialmente de la aproximación romántica que alude a imágenes de la vida material y corporal (satisfacer las necesidades naturales, el coito,

⁷ Le Breton, D. (2002). Lo inaprehensible del cuerpo. El misterio del cuerpo. En Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva visión. p.14

⁸ Rodríguez P., J. (2001). Poética del realismo grotesco: el carnaval en "El diablo conjuelo". (U. A. Madrid, Ed.) Tonos digital: Revista de estudios Filosóficos., 1-16. Obtenido de <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/36361/1/Po%c3%a9tica%20de%20realismo%20grotesco.%20el%20carnaval%20en%20El%20Diablo%20Cojuelo.pdf>

y el alumbramiento entendidas dentro de un carácter de “vida inferior” que difunden el temor que inspira el mundo)⁹, y por el contrario, remite a una pretensión de aproximación al mundo humano y la reintegración de todo lo existente por medio del cuerpo, con una alegría que lo invade todo. Razón por la cual en la obra de Rabelais es preciso no encontrar vestigio alguno de miedo.

En este conjunto de imágenes lo cósmico, lo social y lo corporal están ligados indisolublemente en una totalidad armónica viviente e indivisible, el principio material y corporal es de índole positivo, universal y popular. Sus aspiraciones se oponen a la separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a la individuación y a todo ideal abstracto o expresión separada e independiente de la tierra y el cuerpo¹⁰. Esos son algunos puntos claves que permiten delatar la idea que, del cuerpo, como cuerpo grotesco, se sostenía en esta época. El carácter indisoluble y armónico, inseparable del mundo y del cosmos hace *grotesco* el cuerpo del medioevo: no es un cuerpo acabado ni separado del resto del mundo, por el contrario, busca salir fuera de sí para alcanzar una entremezcla. Para tal fin franquea sus propios límites a través de las partes que permiten conexiones tales como los orificios, protuberancias, extremidades, excreciones, es decir, los genitales, los senos, el falo, la nariz, la barriga¹¹.

En este mismo sentido el cuerpo entendido como de principio material positivo, universal y popular lo que está indicando es que el carácter fisiológico aún no estaba singularizado ni separado del resto del mundo, por tanto, la idea de cuerpo no refería a un principio biológico, sino más bien a una entremezcla que configura un cuerpo social que refiere al pueblo, el cual

⁹ Bajtín, M., (1987). La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Madrid: Alianza Editorial. p.41

¹⁰ *Ibíd.*, p. 23-24

¹¹ Bajtín, M., (1987). La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Madrid: Alianza Editorial. p. 30

permanecía en constante movimiento en busca de una renovación que permitiera una nueva configuración del porvenir de la humanidad; tal interés se hacía posible gracias a la idea de un cuerpo mágico, exagerado e infinito.

Para sostener las aspiraciones de no ser separadas de las raíces materiales y corporales del mundo, estas imágenes del cuerpo de la Edad Media trasgreden el orden a través del cuerpo grotesco y la comicidad que permitía ganarle al miedo a través de la ridiculización de lo terrible por medio de representaciones monstruosas y cómicas de símbolos del poder, de la religión y de la muerte que buscaban la opresión. Este es quizás el punto más importante que marca lo que el cuerpo grotesco del medioevo habilitaba a los hombres: burlarse de lo temido y volver lo terrible terrenal a través de la risa y la degradación grotesca de las imágenes que los atemorizaban. Tal transposición se daba a través del rebajamiento metafórico de lo opresivo a imágenes grotescas corporizadas, imágenes monstruosas que hacían del cuerpo un *cuerpo espantapájaros*¹².

Así, la comicidad medieval era vista como una continuidad de la vida en las plazas públicas en donde se mezclaba la muchedumbre y los cuerpos de toda clase entraban en contacto unos con otros para vivir un aire de victoria al oponerse a la opresión, la mentira, la adulación y la hipocresía¹³. En nombre del triunfo, los hombres metabolizaban la trasgresión al prohibido contacto entre los cuerpos, solo en este momento la aproximación física no los ponía incómodos pues en medio de la multitud encontraban una condición de comunidad en donde las fronteras personales, y por ende las del cuerpo, quedaban disueltas¹⁴.

¹² Concepto propuesto por Bajtín, M., (1987) en La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento.

¹³ Bajtín, M., (1987). Rabelais y la historia de la risa. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Madrid: Alianza Editorial. p. 87

¹⁴ Le Breton, D. (2002). Borramiento ritualizado o integración del cuerpo. El cuerpo expuesto. En Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva visión. p. 133

Este acontecer los hacían partícipes de una unidad: un cuerpo social, un cuerpo grotesco y una risa popular con aire de crecimiento y renovación¹⁵. A través del bufón, “el rey del mundo al revés”¹⁶ que expresaba verdades abstractas y objetivas, la risa superaba la censura de la seriedad, el miedo a la muerte, a lo sagrado y lo prohibido por el poder y la religión, permitiendo concebir un nuevo porvenir de la humanidad. Así, el miedo y la opresión se disipaban ante el triunfo de la materia corporal.

Se podría decir entonces que, a diferencia de la idea que se reproducía con rapidez en las capas más formadas de la sociedad —de un cuerpo racional que marca la frontera entre un individuo y otro produciendo la clausura del sujeto—, el cuerpo popular del hombre del carnaval en el medioevo es un cuerpo que está en comunión con el cosmos, lo que lo convierte en el vector de una inclusión y no de una exclusión como se da con la individualización racional del cuerpo. Al no tener un universo independiente y estar vinculado con todas las energías visibles e invisibles, el lugar que termina ocupando es el de un lugar topográficamente privilegiado que hace entrar en juego el rebajamiento metafórico-cómico de lo elevado que buscaba una conexión con lo terrenal para apartarse del miedo. Tal pretensión hace surgir una gran cantidad de metáforas orgánicas que van a designar el campo social en el sentido de un cuerpo social unitario, como lo es el hombre en relación con el cosmos, a lo conocido y lo desconocido.

Siguiendo esta dirección, es posible pensar en algunos obstáculos que trae consigo la concepción del cuerpo en la cultura popular en el medioevo. Considerando que, como lo definen

¹⁵ Bajtín, M., (1987). Rabelais y la historia de la risa. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Madrid: Alianza Editorial. p. 87

¹⁶ Bajtín, M. (1987). Lo "inferior" material y corporal en la obra de Rabelais. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Madrid: Alianza Editorial. p. 334

los autores, “el carnaval instituye la regla de la transgresión”¹⁷, la pregunta que suscita dicho principio es: ¿cómo y qué es lícito transgredir?

Según coinciden varios autores, el carnaval es un tiempo y un espacio en donde es permitido la “liberación de las pulsiones habitualmente reprimidas”, y para tal fin se [...] “suspende *provisoriamente* los usos y costumbres” (Le Breton, 2002, pág. 30). En esta definición - que engloba la cosmovisión de la principal práctica que definirá lo que se entiende y se hace con el cuerpo en la Edad Media-, el adverbio *provisoriamente*¹⁸ –reemplazado en otros textos por sinónimos como *temporalmente*– no sólo modifica el tiempo sino también el *qué*, el *cómo* y el *dónde*. Es decir, por más instituida que esté la transgresión como principio carnavalesco, al ser el cuerpo del carnaval un cuerpo social, también van a operar en él ciertos límites que alcanzan a la pulsión, que en este caso están fundamentados por la relación estrecha entre el hombre y el cosmos.

Por tanto, al ser un cuerpo que no responde ni a lo biológico ni consecuentemente a la individualización, la pulsión pasa a asumir un carácter colectivo y por ende a carecer de singularidad. Es por esto que se le sigue impidiendo a modo de doble límite –en donde la promesa de liberación de la pulsión en el carnaval queda reducida a un margen social– escapar a las convenciones culturales, siendo permitido gozar sólo bajo ciertos lineamientos sociales instituidos por el cuerpo colectivo que participa del carnaval, y dicta a su vez cuál será el carácter y el destino lícitamente permitidos de la pulsión.

¹⁷ Le Breton, D. (2002). En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado. Una antropología cósmica. Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva visión. p. 36

¹⁸ En RAE (Real Academia de la Lengua Española): Adverbio. 1. Palabra invariable cuya función propia es la de complementar a un verbo, un adjetivo o a otro adverbio); también puede incidir sobre grupos nominales, preposicionales o sobre toda una oración. Aportan significados muy diversos: lugar, tiempo, modo, negación, afirmación, duda, deseo, cantidad o grado, inclusión o exclusión, oposición u orden, entre otras nociones. Recuperado de <https://www.rae.es/diccionario-panhispanico-de-dudas/terminos-linguisticos>

En este punto, el gozo también entra en la colectividad, presuponiendo que todos los sujetos que conforman el gran cuerpo social y que participan del carnaval pueden y saben gozar con lo mismo y del mismo modo. Consecuentemente, se estaría suponiendo de entrada que en tiempos de carnaval es posible suspender los representantes sociales, cuando más que una suspensión estaría implicando una inversión y subversión del orden jerárquico y los valores asociados. No es una erradicación sino un desafío blasfemo que hacía pensar otro orden a través de la corporeidad. Es decir, que el cuerpo aquí no está solo colocado en un orden y un sentido a partir de la cosmología medieval, sino que la verdad de la que parece sujeto puede mutar y a la vez integrar lo colectivo y producir acciones comunitarias como el insulto y lo vulgar. Lo que estaría implicando no solo denunciar o ironizar los cánones morales sino la renovación y la construcción con y desde el cuerpo - irreductible aquí a su extensión y composición orgánica-.

El cuerpo del criminal permite hacer una lectura de este punto, pues en él la liberación de las pulsiones queda en entredicho evidenciando la convivencia simultánea en el medioevo de diferentes saberes sobre el cuerpo y la forma en que se imponían en él como si no existiera una única verdad. Le Breton propone pensar un caso que se hace paradigmático en la obra *En la colonia penitenciaria* (1919) de Frank Kafka, en donde un hombre que ha cometido un crimen es llevado a juicio, allí suplicando por la clemencia de su condena finalmente el oficial encargado determina que el castigo del hombre será grabar sobre su piel con un rastrillo el párrafo que ha violado a modo de metáfora por el desmembramiento que su disidencia ha provocado al cuerpo social¹⁹.

¹⁹ Le Breton, D. (2002). En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado. Una antropología cósmica. Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva visión. p.35

El cuerpo del criminal encarna la paradoja del cuerpo popular, pues al incurrir en una falta a las reglas del pacto social a través de un hacer singular, es separado y tomado como cuerpo individual. Pero al mismo tiempo, al hacerse cuerpo individual por medio de una transgresión que responde a la singularidad, provoca un desgarramiento en el cuerpo colectivo. Este caso suscita las preguntas: ¿qué verdad opera sobre el cuerpo de este hombre?, ¿a qué responde el cuerpo de un hombre que quebranta la ley? El cuerpo del criminal es sometido a la verdad del pacto social que lo considera disidente y a través del castigo lo lleva a la muerte. Sin embargo, una vez yace el cuerpo sin vida, otras verdades continúan operando sobre él: la ley lo tomara como carne sin valor y merecedor del castigo (no en vano los cuerpos de los criminales eran los primeros que se ofrecían a los anatomistas). Para la religión, aun siendo el cuerpo de un criminal la carne seguirá perteneciendo al cuerpo místico de la Iglesia²⁰ y en él se practicarán los sacramentos que lo absuelvan del pecado y le permitan gozar de un cuerpo santificado en la vida eterna; el saber popular lo revestirá del misticismo de lo desconocido.

En este sentido la pregunta “¿a qué responde el cuerpo de un hombre que quebranta la ley?” remite a pensar de manera inversa en lo que hace límite al cuerpo del medioevo. Siguiendo este sentido, podría plantearse que dicho elemento es la colectivización del cuerpo en *cuerpo popular* y por ende de la pulsión que queda apartada de la singularidad. Entonces, ¿hasta qué punto el carnaval permite la liberación pulsional, así sea de manera temporal y transitoria?, ¿es realmente el carnaval un tiempo y un espacio de suspensiones provisionarias para la liberación de pulsiones o un ritual catártico institucionalizado?

²⁰ Le Breton, D. (2002). En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado. Una antropología cósmica. Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva visión. p.35

Al respecto, podría pensarse más bien que, la función del carnaval no recae tanto en la liberación pulsional -ni en la emancipación de los sujetos- sino en la posibilidad de subvertir y construir otro orden - más allá de que sea momentáneo- no desde lo racional o volitivo, sino desde el cuerpo en tanto simbólico y re-significable. Así los cuerpos en tanto *cuerpo colectivo* inscriben otras coordenadas de lazo social desde la matriz de lo grotesco.

Por último, pero no por eso menos importante, es menester mencionar la constante recurrencia al cuerpo en el medioevo respecto a la idea de padecimiento subjetivo. En esta prevalecerá también una explicación del cuerpo enfermo en relación con el cosmos y la naturaleza, ambos constituidos de lo mismo; razón por la cual los padecimientos físicos y subjetivos se encuentran entremezclados y sus límites desdibujados en las prácticas de la época que prometen arrancar el sufrimiento, equilibrar las energías.

El saber popular sobre la enfermedad y el padecimiento no está muy preocupado por las modalidades de funcionamiento de los órganos, basándose más bien en una eficiencia simbólica que no se interroga por la causa de las molestias. Así, la enfermedad está referida a un desequilibrio energético ya que, “el cuerpo humano es un campo de fuerzas sometidas a alteraciones, a variaciones que el que cura puede combatir” (Le Breton, 2002, pág. 86). Desde este punto de vista lo único importante para aspirar a la curación es la fe, ya sea en las palabras o en los actos de el curandero, el manosanta, el chamán, la bruja o el santo (cabe recordar la disposición a la conjugación del saber religioso y cósmico del medioevo, respondiendo ambos a un misticismo);

todos basados en un saber-hacer adquirido gracias a la transmisión de un antiguo practicante o en otros casos por un don personal²¹.

Una de las consecuencias que trae esta postura a la idea de padecimiento subjetivo es considerar que lo patógeno es el cuerpo por causa de algo que viene del exterior, algo que podría estar localizado en algo o alguien fuera de mí, y que por tal razón un objeto de la misma naturaleza es lo que puede arrancar el mal del cuerpo. Para tal maniobra se hace necesaria la intersección tanto del cuerpo presente de otro que conjure las palabras o los actos y la de objetos que responden al principio de unión con el cosmos tales como: piedras, ríos, arboles, plantas y en casos como la brujería, partes de cuerpos como uñas, cabello y excrementos.

Es decir, si bien el principio del padecimiento está instituida a partir de una relación con el todo, la idea de cura -porque sí que la hay- responde a un localizacionismo material y corpóreo que en todo caso no tiene que ver con el mismo sujeto, sino que le es externo. En la brujería, por ejemplo, se consideraba que el padecimiento provenía del deseo de otro que por medio de sus pensamientos, palabras o actos hacen del cuerpo de su víctima, un cuerpo enfermo. Para tal fin se hacía necesario usar algunos pedazos del cuerpo de la víctima o algún objeto que alguna vez estuvo en contacto con él, que hará las veces de representante total del cuerpo a enfermar²². Así, la participación del enfermo queda reducida a un lugar objetual, en el sentido en que, a donde se dirige el mal es a su cuerpo y en el momento de buscar la curación éste no participa en el acto más que con su cuerpo presente, pues no hay nada que se le pregunte, ni nada que el sujeto deba decir.

²¹ Le Breton, D. (2002). El cuerpo hoy. Los saberes populares del cuerpo hoy. En Antropología del cuerpo y Modernidad. Buenos Aires: Nueva visión. p. 86

²² Le Breton, D. (2002). En Antropología del cuerpo y Modernidad. Buenos Aires: Nueva visión.p.86

Cuerpo del Cristianismo

El recorrido por el cristianismo requiere situar una época: la cristiandad medieval²³, la cual extrajo del pecado original un principio fundante para su comprensión del mundo y de la vida cristiana que terminó trayendo consigo un comprender al cuerpo como parte elemental de la historia y a ciertas prácticas corporales como el camino para alcanzar ciertas pretensiones. El cuerpo es el heredero del pecado original, fuente de la desdicha humana, pecado de orgullo y desafío del hombre hacia Dios que lo hace entrar en la trama del: pecado, arrepentimiento, sacrificio y ofrenda. A lo primero que conllevó fue a cubrir los cuerpos impuros, ocultar la desnudez y una vez condenado al cuerpo al trabajo duro y al dolor, quedando vinculado con el sometimiento y las penitencia corporal como camino a la salvación; precio a pagar por los pecados²⁴.

El cuerpo como *carne* hace de enlace en la paradoja del cuerpo en el cristianismo: como cuerpo rechazado, y por el lugar constante que termina ocupando, cuerpo exaltado. La vida conventual lo ilustra, como bien lo señala Corbin (2005) cuando habla de Jean Pierre Peter quien afirma que el temor y el rechazo del cuerpo termina apoderándose de los claustros, en donde hay un cuerpo que es avergonzante, incomprendido, martirizado y por ello invasor, omnipresente²⁵. En este mismo sentido, bajo una perspectiva antropológica Janne Andlauer destaca de las religiosas contemplativas del siglo XIX y XX, una vida conventual en la que el deber de abandonar el cuerpo

²³ El tiempo al que se hace referencia es a la Edad Media tradicional cristiana de los siglos V al XV, la cual permite situar marcas cruciales en lo que a una historia del cuerpo global respecta.

²⁴ Le Goff, J., & Truong, N. (2005). Las aventuras del cuerpo. Prefacio. En Una historia del cuerpo en la Edad Media. Titivillus.

²⁵ Corbin, A. (2005). Historia del cuerpo. Vol. II. España: Taurus.

con la pretensión de reforzar la vida del espíritu termina dando a la corporeidad una presencia cotidiana, viva y simbólica.

Abandonar el cuerpo refiere a la cancelación del uso de los sentidos, pues representan la puerta de entrada del pecado o el camino a la salvación. Esto implica desde suspender pensamientos y actos incitados por las percepciones de lo externo, hasta las propias incitaciones orgánicas que estarían empujando al pecado. Así la religión dicta un manual del uso del cuerpo y de los sentidos tanto en la cotidianidad como en el camino a la salvación.

Las religiosas y en diferente medida pero con igual sentido para el resto de los cristianos, por nombrar algunos principios: deberán evitar el peligro de ver y ser vistos, huir de su desnudez, no contemplar la propia imagen; no deleitarse con olores agradables y por el contrario enfrentarse a olores pestilentes en los actos caritativos; sus manos deberán estar constantemente ocupadas, evitar cualquier contacto semejante a las caricias; el silencio es visto como una virtud, es muestra de aprendizaje y signo de autocontrol, se deberán cuidar los oídos pues la palabra condenara o salva a través del acto de la confesión; la boca estará restringida entre el ayuno y el silencio para favorecer el recogimiento y la reflexión, ambos junto con la abstinencia van unidas al cuerpo, a la comida eucarística, a comer el cuerpo de Cristo como acto de preparación y desconexión del temor al sacrilegio. Desde la boca saldrán las palabras que salvaran o condenaran según la predicación o la blasfemia. Alan Corbin en su libro *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra. Vol. I* (2005) habla de una *disciplina somática*, concepto a partir del cual da detalles de las practicas corporales que se dictan y acogen en los diferentes rituales religiosos que van desde movimientos y posturas hasta gestos²⁶.

²⁶ Corbin, A. (2005). *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. España: Taurus. p.82,83

Asimismo, será necesario adiestrar al cuerpo como muestra de respeto y adoración de parte de un buen cristiano. En la eucaristía se pondrán en juego actos performativos que van desde ponerse de pie, sentarse, ponerse de rodillas, la posición de las manos en oración, dar la paz, no dar la espalda al altar y adoptar movimientos lentos, además de cuidar los gestos y la expresión corporal de emociones. Una muestra del éxito de este adiestramiento se puede ver en actos ceremoniales como: la eucarístico, el viacrucis, el rosario, la comunión y la confesión.

Ahora bien, desde el acontecimiento de la reencarnación de Jesús el cuerpo en el cristianismo es susceptible de glorificación y al mismo tiempo es humillado y venerado. Estos acontecimientos se ven representados en el entramado del gesto de salvación de Dios, que hizo tomar a su hijo la forma de un cuerpo humano, y así Jesús, Dios encarnado, venció la muerte. Es Jesús el garante de la creencia de la resurrección de los cuerpos, del paso de un *cuerpo muerto* a un *cuerpo vivo*, cuerpo resucitado que se encarna en la práctica de culto de la eucaristía, específicamente en la comunión que representa el cuerpo y la sangre de Cristo.

El *cuerpo vivo* será santificado a través de los sacramentos. Desde el nacimiento con el bautizo, el cuerpo será la prenda de garantía por la absolución de los pecados, deberá ser lugar de penitencia, confesarse todo lo que en él suceda, presenciara el encuentro con el cuerpo de Cristo a través de la eucaristía y se comerá de su cuerpo en la comunión, se declarara legítimamente la unión de dos cuerpos a través del sacramento del matrimonio. Hasta en el lecho de la muerte con la extrema unción, el unguir el cuerpo para librarlo de todos sus pecados es la anunciación de un *cuerpo muerto* que aun en el más allá habrá de encontrarse con un cuerpo que sufrirá en el infierno o gozará lícitamente de los cinco sentidos de un cuerpo glorioso en el paraíso. En consecuencia, es *el cadáver* materia pútrida y repugnante, imagen de la muerte por el pecado original y al mismo

tiempo materia a honrar²⁷. Una vez yace el cuerpo sin vida será festejada su muerte como representante del encuentro con la presencia de Cristo y motivo de esperanza por la salvación. Los cuerpos muertos de los santos serán venerados como muestra de fe en los milagros.

Hasta aquí entonces, el cuerpo que se ha explorado, si bien ha sido retomado del cuerpo de la cristiandad medieval, a grandes rasgos no dista del cuerpo cristiano que se sigue sosteniendo en la modernidad, pues sus cimientos continúan siendo los mismo: es un cuerpo soportado en la idea primogénita y central de una deuda, es un cuerpo heredero de una génesis del cuerpo del pecado original de donde nace ya adeudado, expropiado y desvirtuado. De este modo, lo que se entiende por cuerpo es una idea más cercana a la de *carne*, como elemento que hace límite entre la vida espiritual que conduce a la salvación y la vida del pecado y la condena, donde en ambos casos se tiene a los sentidos a su servicio.

Esta idea de cuerpo requirió formular una serie de prácticas enmarcadas en una *disciplina somática*, dirigidas a garantizar la salvación a través del pago de la deuda heredada. Es por esto que además de ser prácticas de auto vigilancia de los sentidos, también va a requerir someter a estos y al cuerpo entero a la experiencia del dolor y la restricción como pago a la deuda. De entrada éste estatuto asume la preexistencia de un padecimiento que lo compromete con la idea de que “el alma está enferma cuando no se mortifica la carne” (Corbin, 2005, pág. 76); por tanto, es menester mortificar al *cuerpo vivo* para alcanzar el pago de la deuda, la absolución de los pecados y la salvación para gozar del cuerpo santo en la vida eterna.

Este estatuto del cuerpo y a lo que compromete está apuntalado en la idea del *deber* en el doble sentido: como tr. adeudar, tener por causa, ser consecuencia de y como loc. verb. cumplir

²⁷ Truong, N., & Le Goff, J. (2005). Una historia del cuerpo en la edad media. Paidós.

con su obligación en lo moral o en lo laboral²⁸. Lo que sugiere que el pecado como padecimiento, deuda, cobra los sentidos de la palabra *deber*: como verbo- acción, tener una deuda y tener que pagarla: la deuda que dejó en los hombres el pecado original que será pagada con el sufrimiento del cuerpo; el *deber* en el sentido sustantivo que denota obligación moral: tener que pagar la deuda que dejó el pecado original; y en el sentido implícito de la palabra, quedarse con algo que pertenece a otro²⁹: deber a Cristo, Dios hecho hombre, la muerte de su cuerpo como ofrenda por todos los pecados de la humanidad.

No obstante, es preciso percibir como el cristianismo introduce de manera paradójica un cambio a través de la *expropiación* en donde por un lado arrebató lo que le hace obstáculo al cuerpo: el cuerpo sexual, el placer, un cuerpo y un “goce” sensual, y lo sustituye por la promesa de “gozo” en tanto júbilo – entiéndase por goce “...la acción de gozar, es decir la sensación de placer y particularmente el placer sexual” y por gozo [...] “el sentimiento de alegría” (Gárate & Marinas, 2003, págs. 145-146)- que puede vivirse en el cuerpo y experimentarse a través del uso de sus sentidos, pero que no proviene de éste. Así pues, que

... puede ser tanto el gozo como alejado del placer (o sea, de la satisfacción al poseer un objeto). Si el goce o placer sexual nos parece posible en la medida en que se refiere al placer de los órganos, el gozo plantea otras dificultades pues ya no se trata de impresión, sensibilidad o afecto, sino de tener la posibilidad de obtener una satisfacción total en la posesión de objeto... (Gárate & Marinas, 2003, págs. 145-146)

Según esto, podría pensarse entonces que, si el cuerpo no pudiera gozar quedaría como un sinsentido el querer dominar las pasiones, educar a los sentidos, aconductar al cuerpo, y no habría

²⁸ RAE, 22. (2019). Recuperado el 10 de 11 de 2019, de <https://dle.rae.es/?id=Bu2rLyz/Bu8i6DA>

²⁹ Definición de la palabra deber recuperada del Breve diccionario etimológico de la lengua española. Silva, G. G. (1998) México: Fondo de cultura económica.

nada que experimentar, no habría nada de que cuidarse. Esta es la paradoja que se forma entre la prohibición (ley) y el deseo (pecado), como bien lo expresa San Pablo:

¿Qué diré entonces? ¿La Ley es pecado? ¿No lo es? No obstante, solo tuve conocimiento del pecado por la Ley. En efecto, no habría pensado en la codicia si la Ley no me hubiera dicho: "No codiciarás". Pero el pecado, al hallar la oportunidad, produjo en mí todo tipo de codicias gracias al mandamiento. Y es que sin la Ley el pecado no tiene vida. Ahora bien, yo estaba vivo hace tiempo sin la Ley. Pero cuando surgió el mandamiento, el pecado cobró vida, mientras que yo hallé la muerte. Para mí, resultó que el mandamiento que debía conducir a la vida conducía a la muerte, porque el pecado, al hallar la oportunidad, me sedujo gracias al mandamiento, y por él me dio muerte. (Lacan, 2006, pág. 31)³⁰

Por su parte, lo *desvirtuado* del cuerpo viene ya desde el inicio sin dejar lugar a una elección personal pue es una disminución, un desvío que viene antecedido por la marca misma del pecado original.

El caso de la religiosa Marie-Zoé, que retoma Corbin de Philippe Boutry³¹, permite ver los combates a los que se enfrenta un cuerpo sensual en pleno siglo XIX cuando la confesión estaba en su mayor florecimiento, sobre todo entre la población femenina como una práctica de examen y escucha de las pulsiones del cuerpo. Esta religiosa de la comunidad de Vannes acumula, como lo subraya Philippe Boutry, varias categorías de pecado de lujuria: a los catorce años pierde su virginidad por abuso de un tío a quien volverá a entregarse a la edad de dieciséis años. Incomoda en casa de sus padres decide entrar a un convento donde un sacerdote la seduce durante su noviciado. Por medio de la confesión rompe con lo que había sido hasta entonces *pecados por oportunidad*³². Pronuncia sus votos, pero por su “desafortunada costumbre incorregible” vuelve a infringir las reglas de la comunidad, lo que convierte su pecado en un *pecado por habito* que no

³⁰ Lacan cita a San Pablo en su conferencia “El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos (1960)”

³¹ Historiador francés especialista del siglo XIX y en particular, en cuestiones religiosas. Lector y estudioso de los archivos del párroco de Ars, de quien retoma la historia de Marie-Zoé.

³² El caso de Marie-Zoé es trabajado en el libro Historia del cuerpo de Alain Corbin con el fin de esclarecer las distinciones precisas infundidas por la teología moral entre pecado mortal y venial, entre pecado por oportunidad, pecado por recaída y pecado por costumbre.

tiene perdón ni siquiera tras las confesiones general por representar un incumplimiento a la pureza de rigor.

Ahora el punto que nos concierne: la hermana Marie-Zoé además, confiesa al párroco de Ars lo que sería su mayor pecado: “A menudo hablo de mis pecados”, prosigue [...] “porque experimento un placer hablando de estas tristes cosas” (Corbin, 2005, pág. 81). Su pecado ahora sería el de transformar la confesión en placer. Sin embargo, esto no es algo que los religiosos desconocieran, por el contrario, sabían muy bien que la confesión podía ser ocasión de turbación corporal tanto para el sacerdote como para el penitente, tanto así, que en sus manuales recomendaban al respecto la mayor prudencia por parte del confesor y algunos padres se quejaban de que los confesores enseñaban demasiadas cosas a las muchachas³³.

Lo que el caso de Marie-Zoé permite denunciar es lo que pareciera que se le escapa a la religión sobre el cuerpo que, en todo caso, no es que se le escape como bien lo muestra el ejemplo, siendo más bien, un intento de doble negación, un doble encubrimiento de la existencia de un cuerpo sexual, un cuerpo pulsional que desemboca en una exaltación de su existencia. Doble negación en el sentido en que, aun estando advertidos por la propia experiencia de la puesta en juego de las pulsiones sobre el cuerpo, lo que se asume es la necesidad de negarlo, así como lo muestra la función de cubrir que tiene el hábito sobre el cuerpo de las religiosas, y a lo que no es posible cubrir - lo que se le escapa a ese primer encubrir (manos y rostro)-, se le dicta un riguroso uso para distar lo mayormente posible del encuentro con el cuerpo sensual/ pulsional. Saben que ese cuerpo existe, en un primer momento lo intentan negar, encubrir, pero este vuelve se les escapa, ahora lo intentan negar de nuevo a través de la restricción con manuales de conducta. La doble

³³ Corbin, A. (2005). Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra. España: Taurus. p.81

afirmación que devela la necesidad de ocultar el cuerpo anula la negación de la existencia de un cuerpo sexual.

El manual de la buena conducta cristiana tiene entonces la pretensión de hacer una cancelación de los impulsos a través de los sentidos, es un intento por dominar las pulsiones que aun con su rigor, escapan y aparecen en el reverso de su artificio religioso, como ocurre en el caso de Zoé donde es a través de la propia práctica del arrepentimiento, por medio de la confesión, donde termina experimentando placer.

Cuerpo Moderno (Científico – Mecanicista)

El siglo XVII –particularmente la clase erudita minoritaria– trae fecundas reflexiones sobre la naturaleza que se desligan de la iglesia y la cosmología, produciendo poco a poco el fin del paradigma del *anima mundi*³⁴. Ahora las causalidades físicas fundan un nuevo paradigma que, liberado de las causas trascendentes, busca estar a la altura del hombre abriendo nuevas formas de conocimiento que posibilitaron el nacimiento del individualismo y el ascenso del capitalismo; en sí, el germen de las épocas precedentes marcadas por el paso de la ciencia contemplativa a la ciencia activa. Al no estar más situado al hombre en referencia al cosmos y lo sagrado, lo que restó fue desplegar la energía humana para hacer de la naturaleza un objeto de conocimiento que permitiera saber sobre el interior del cuerpo entendido como materia física. Para tal fin, la ciencia moderna producirá su propio objeto de estudio (material, medible, cuantificable) despejado del

³⁴ El fin del paradigma del *anima mundi* refiere al paso de una concepción metafísica del mundo a una concepción legal y mecanicista. Le Breton, D. (2002). Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina. La revolución Galileana. En Antropología del cuerpo y modernidad. P.66. Buenos Aires: Nueva visión.

sentido trascendental para recaer en los hechos de un cuerpo producidos por un saber anatómico, un saber metafóricamente mecanicista.

Este cambio producirá un quiebre no sólo de las concepciones científicas, sino en el escape a horizontes morales medievales que se establecían al considerar al hombre como parte de un orden mayor (fuera religioso o cósmico), en donde ocupaba un lugar en relación con un todo unitario que sostenía un orden jerárquico que se reflejaba en las clases sociales. Este orden, le daba a cada individuo la confianza de pertenecer a un lugar, tener un papel y un puesto determinado que le pertenecían y de los cuales era casi impensable apartarse³⁵.

Estos principios se traducían en ordenes que daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. Todas las cosas que lo rodeaban poseían un significado otorgado por el lugar ocupado en la cadena, lo que hacía que las cosas materiales, los rituales y las normas de la sociedad no refirieran a fines individuales, ni a una función meramente instrumental. El descredito a estas órdenes - que pone en juego las consideraciones sobre la idea de libertad moderna- es lo que Charles Taylor llamo *el desencantamiento del mundo*, el mismo que trajo consigo la perdida de la magia de las cosas.

Tal desencantamiento va a suscitar lo que Teylor (1994) describió como las claves del malestar en la modernidad que están soportadas en una experiencia de pérdida o declive a medida que la civilización se desarrolla. Estos malestares se centran en temáticas de las cuales se suele hablar pero que, sin embargo, no alcanzan a agotarse, según el autor, por esconder perplejidad³⁶.

³⁵ Taylor, C. (1994). Tres formas de malestar. *En La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós. p.38

³⁶ Taylor, C. (1994). Tres formas de malestar. *En La ética de la autenticidad*. p.38. Barcelona: Paidós.p.37, 38,39

La fuente de las preocupaciones va a estar constituida por el individualismo moderno en donde, como se mencionaba anteriormente, se da una pérdida de sentido y una disolución de la moralidad medievalista a causa del descredito a las órdenes que jerarquizaban al mundo. La pérdida de la magia que suscito tal relativismo moral condujo al inicio del pragmatismo moderno, en donde quedaron eclipsados los fines frente a una razón instrumental desenfrenada que conllevó a calcular la aplicación más económica de los medios a un fin dado; siendo la felicidad y el bienestar individual la meta, y las criaturas que rodean al individuo, la materia prima o instrumental de su proyecto individual.

Tal paso a generado en el individuo la sensación de que ha perdido algo importante, que no cuenta con un fin más elevado; dicho de otro modo “sufrimos de falta de pasión” (Taylor, 1994, pág. 39). Es una pérdida de finalidad producida por un angostamiento generado por el interés del individuo por centrarse en su vida individual, que hace a su vez aparecer el lado oscuro del individualismo: quedar centrado, absorto sobre su Yo perdiendo así su libertad y el interés por los demás, por la sociedad. En otras palabras, la generación del Yo tiene la sensación de que sus vidas se han vuelto más angostas³⁷.

En cuanto al cuerpo, se va a producir una exaltación de éste como acceso real a la subjetividad. Con el individualismo moderno no solo se hace una transición de lo colectivo al individuo, sino que la ausencia de jerarquías y orden produjo el nihilismo. Al quedar borrado tal orden, se busca apelar a una certeza que los modernos van a encontrar en dos elementos profundamente enlazados: El *Yo* (como unión de razón/volición (consciencia) y el *Cuerpo* (como aquello medible y cuantificable). La razón instrumental y su impacto en la subjetivación del cuerpo

³⁷ Taylor, C. (1994). Tres formas de malestar. En *La ética de la autenticidad*. p.38. Barcelona: Paidós . p.38, 39, 40

se retratará con claridad en el maquinismo y el repliegue del individuo a contemplar su propio Yo va a sostener la idea de interioridad (lo verdadero -en términos morales y cognitivos- se encuentra en mi interior, no en las relaciones, en las cosas o en su simbolización).

Es así como la primacía de la razón va a fundar una mutación epistemológica y técnica basada en saberes matemáticos y físicos, los cuales promueven una idea de dominio del hombre sobre la naturaleza y sus fenómenos. Las relaciones hombre-naturaleza, hombre-entorno se darán desde la subordinación del hombre a la segunda, permitiendo consecuentemente la apertura a otros modos de objetivación y subjetivación, otras relaciones entre el sujeto y el campo del saber, y el desarrollo de otras formas de conocimiento.

Una vez remplazadas las jerarquías del modelo hermético-mágico medieval, la máquina será colocada como el símbolo de una revolución filosófica-científica-tecnológica, en tanto paradigma de la nueva ciencia y modelo explicativo mecanicista del mundo. Sin embargo, cabe preguntar: ¿por qué sólo hasta entonces la máquina –siendo muy anterior al siglo XVII– se vuelve en una clave explicativa de la naturaleza?, ¿qué lugar tiene el cuerpo en este paso paradigmático de un horizonte maquinista a un ideal mecanicista?

El eslabón que articula la respuesta a dichas preguntas está puesto en el cuerpo del esclavo. No es que anteriormente se temiera a la desocupación, sino que no había necesidad de economizar la mano de obra, pues el cuerpo del esclavo visto como máquina viviente se encontraba en gran cantidad y a poco precio, por tanto, la mano de obra servil hacia inútil la construcción de máquinas que, además, era poco deseable desde el punto de vista económico. Tal condición propiciada por el cuerpo-máquina del esclavo, implicó el desarrollo de una jerarquía particular de valores que provocaban el desprecio del trabajo manual que se extendía desde quien realizaba la actividad

hasta la actividad misma³⁸. Bajo este sentido es que, la palabra *banausos*, que significa artesano, llega a ser sinónimo de menosprecio aplicándose a todas las técnicas: todo lo que era artesanía o venía de la mano de obra era vergonzoso y deformaba al alma al mismo tiempo que al cuerpo³⁹.

Esta idea central está soportada en la oposición de la teoría y la práctica que se prolonga desde la oposición del servil y el liberal, la técnica y la ciencia. Ello produjo un curioso rebote sobre la existencia de la esclavitud, pues se apartó a los sabios de todas las búsquedas que hubieran podido abolir el esclavismo. La predominancia de la *vida contemplativa* sobre la *vida activa* se sostenía en el hecho de solo admirar a modo de diversión la investigación de aplicaciones prácticas, por tener un carácter degradante, por tal razón, en la Antigüedad se daba un desinterés por el progreso técnico de la naturaleza. Algunos eruditos consideraban que las artes mecánicas sólo lograban una imitación mala y superficial de la naturaleza, dejándolas así en un menosprecio al no ser consideradas objetos del pensamiento⁴⁰. Fue hasta finales de la Edad Media (con mayor fuerza en el Renacimiento) que la actitud con respecto a las máquinas y los principios naturales cambiaron, cuando las condiciones de la época llevaron a advertir que los saberes antiguos no permitían dar cuenta de la totalidad de los fenómenos ni actuar sobre ellos.

Durante los siglos XIV y XV las guerras y epidemias dejaron una crisis en la disponibilidad de la mano de obra, por lo cual se recurrió a una búsqueda de nuevas fuentes de energía diferentes al cuerpo del esclavo, como el viento y el agua, dando paso a una escala superior de las máquinas⁴¹.

³⁸ República, VI, 495 E, VII, 522 B, IX, 590 C, Teetetes, 175 C-176 D) citado por Laguna & Rogelio (2016) En De la máquina al mecanicismo. Breve historia de la construcción de un paradigma explicativo. Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia, 16(32), 57-71. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/414/41449296004.pdf>

³⁹ Schuhl, P.-M. (1955). La antigüedad clásica y el maquinismo. En Maquinismo y filosofía. Ideas de nuestro tiempo. Buenos Aires: Ediciones Galatea Nueva Visión. p.30

⁴⁰ Schuhl, P.-M. (1955). La antigüedad clásica y el maquinismo. En Maquinismo y filosofía. Ideas de nuestro tiempo. Buenos Aires: Ediciones Galatea Nueva Visión p 33, 34

⁴¹Ibíd., p.43

El saber práctico tomó relevancia, pues el hacer implicó que los cuerpos y el conocimiento de los artesanos y los obreros fueran revalorados hasta tal punto de considerar “inútil” el conocimiento de los eruditos. Bajo este panorama el conocimiento que se requería no estaba del todo en sus manos, pudiendo ser mejor elaboradas por los artesanos. Es decir: la razón instrumental, la relación costo-rendimiento, se convirtió en la medida del éxito. La percepción del hombre era suficiente para conocer el mundo⁴².

Del maquinismo comienza a desplegarse rápidamente la explicación de lo natural a través de un mecanicismo que va a invadirlo todo, desde las prácticas hasta convertirse en epistemología de la naturaleza y del hombre. Las metáforas mecánicas y la construcción de un objeto de estudio para la ciencia se van a extender hasta el cuerpo: un cuerpo apoyado en el principio de la causalidad de las máquinas del siglo XVI que respondían a resortes, poleas y ganchos, que dista en gran medida de la máquina moderna que consecuentemente produce un cuerpo de otra naturaleza al estar soportado, por ejemplo, en ideas más abstractas.

Lo mecánico perdió su valor despectivo al prometer liberar a los cuerpos del trabajo pesado. Sin embargo, con el despliegue del paradigma aparecerá la paradoja que se consagran en dejar al cuerpo subordinados a la máquina. A pesar del desencantamiento del mundo y la seguida apelación a las leyes naturales del movimiento de la materia y las matemáticas, el alma en el mecanicismo continuaba unida a Dios. En consecuencia, el cuerpo era despreciado al no ser lo suficientemente confiable en la percepción de los datos del entorno, pues lo racional no era una categoría del cuerpo, sino del alma, por tanto, su lugar era el de la insignificancia.

⁴² La relación costo-rendimiento refiere a la aplicación más económica de los medios a un fin dado. Taylor, C. (1994). Tres formas de malestar. En *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós. p.40.

A razón de estas premisas, se analizarán a modo de consecuencias el desarrollo del anatomismo principalmente con Vesalio y la empresa de la fragmentación del cuerpo que construyó su propio objeto de estudio (un cuerpo individual y fragmentado); y la filosofía de Descartes, en donde se dará un despliegue del cuerpo maquina como principio metafórico que va a sostener una epistemológico del hombre.

Mirada del Anatomista

La medicina marca desde la antigüedad un camino determinante que responde, como muchos otros campos del conocimiento, a una relación estrecha entre la experiencia y la inteligencia de la naturaleza que hace anteponer la primera como principio de acceso a la realidad, situación que está al mismo tiempo vinculado con la interrogación a las modalidades tradicionales de división entre teoría y práctica. En este sentido, el despertar en la ciencia anatómica, que en occidente comienza mucho antes del siglo XVI, hizo que la práctica de la disección de cuerpos empujara a terminar con una época donde los libros conducían la exploración de la carne, permitiendo así una continuidad entre el saber que operaba entre los textos y la experiencia. Muchos años después, el desarrollo de los conocimientos anatómicos se vio en la insistencia de hacer una recuperación cada vez más exigente y perfeccionada del saber medico antiguo que se encontraba en los libros⁴³.

Particularmente en occidente la evolución del pensamiento medico se sostuvo en la recepción medieval de la medicina grecorromana a partir de innumerables obras que fueron traducidas. Este punto, podría sostenerse como una marca de la historia pre-anatómica, anterior a

⁴³ Mandressi, R. (2012). Los traductores, los libros, el ojo y el artista. En *La mirada del anatomista. Disecciones e invenciones del cuerpo en occidente*. México: Colección El Oficio de la Historia.

la disección de cuerpos, y es suficiente con decir que esta vasta empresa de traducciones que producía versiones latinas de esos textos, permitió el descubrimiento y la asimilación de las enseñanzas que marcaron el desarrollo y la orientación metodológica de la anatomía que estuvo a su vez apoyada por la intervención en *cuerpos muertos* a través de ciertos usos funerarios o de autopsias judiciales que permitieron el mejoramiento de las coordenadas epistemológicas⁴⁴.

A partir de finales del siglo XVIII, con la realización de las primeras disecciones humanas, madura en Europa una nueva ciencia anatómica. La apertura sistemática del *cadáver* humano se volvió un medio privilegiado para conocer el cuerpo, su objetivo era poder develar lo que la piel ocultaba haciendo surgir un nuevo dispositivo de conocimiento que se convirtió no solo en una vía para develar verdades sino también en el medio epistemológico dentro del cual ciertas revelaciones adquirirían un sentido. El cuerpo se convierte en un objeto de conocimiento engendrado por la mirada del anatomista que ponía en el sus verdades⁴⁵.

Se estaba ante un nuevo sistema de conocimiento, una manera de mirar el mundo, de imaginar sus estructuras, de pensarlo. Aunque solo haga las veces de enunciador, Andrés Vesalio fue el autor más influyente sobre anatomía humana del siglo XVI a través de su libro: *De humani corporis fabrica*⁴⁶ (Sobre la estructura del cuerpo humano) llegando así a ser una de las figuras

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 69-119

⁴⁵ Mandressi, R. (2012). Los traductores, los libros, el ojo y el artista. En *La mirada del anatomista. Disecciones e invenciones del cuerpo en occidente*. México: Colección El Oficio de la Historia. p.

⁴⁶ Fue el libro que logra echar abajo muchas de las teorías de Galeno que se habían mantenido por más de mil años. Desde su aparición fue un libro perseguido, destruido y mutilado ya que en él se muestra, a través de 700 páginas y 300 dibujos, lo que serían las primeras enseñanzas de anatomía usando cadáveres humanos, cuando en aquel entonces solo era permitido enseñar medicina abriendo cuerpos de animales. La originalidad de sus estudios le valieron el calificativo de “bárbaro” por médicos y religiosos que consideraban sus prácticas como “impías”, “sucias” y “desvergonzantes”.

universales más relevantes de la investigación médica de todos los tiempos, al anunciar una antropología de otro orden que posibilita el pensamiento moderno del cuerpo:

Desde el Renacimiento hasta los albores del siglo XIX, del centro del cadáver abierto se escapó un saber que se expandió en los más variados discursos, ordenó los pensamientos, y golpeó los sentidos. Los mundos del cuerpo anatomizado condujeron a muchos otros mundos: los de la filosofía y la moral, la espiritualidad, la literatura, la estética y el divertimento. La anatomía estuvo en todas partes: como retórica – lugar, metáfora y metonimia contaminando toda palabra proferida, diciendo lo que del hombre podía y debía ser dicho-; como vehículo – hacia sí, hacia Dios –; como mediación social – tema de conversación, objeto de gusto, efecto de moda –. (Mandressi, 2012, pág. 233)

Así pues, la anatomía hace parte de la historia cultural en un sentido más amplio que sobre pasa los límites de la medicina, convirtiéndose en una ciencia del hombre, una práctica del imaginario y un modo de conocimiento en el que el cuerpo va a invadirlo todo: la imaginación de la literatura, la especulación fenomenológica de la filosofía, las conversaciones de los salones, hasta alcanzar las relaciones con lo divino y la máquina. El interrogante que suscita éste papel protagónico de la anatomía es: ¿de qué cuerpo se estaría hablando en una medicina anatomista?, ¿a qué responde éste cuerpo, que permite pensar y que se le escapa?, ¿qué consecuencias trae para la construcción subjetiva del sufrimiento y la búsqueda de causa-solución de los malestares sociales relacionados con cuerpo?

Para empezar, habría que decir que con los anatomistas se emprende la más grande empresa dedicada a la fragmentación del cuerpo en la que sus procedimientos concretos no son ajenos y terminan por disolver la comprensión del cuerpo en términos unitarios; sin embargo, vale romper con lo que podría ser un primer pensamiento: creer que las nuevas representaciones médicas del cuerpo hacen desaparecer totalmente las anteriores. Por el contrario, estas representaciones van a perdurar y a combinarse con nuevos enfoques anatómicos y fisiológicos, entre ellos, el acomodamiento al nuevo discurso del papel del entorno y la herencia.

En este sentido, el cuerpo como aquello que parece evidente pero finalmente nada es más inaprensible que él, lo que permite ver es como lo que se da por sentado de su conocimiento no es más que el efecto de construcciones sociales y culturales. En Occidente particularmente la formulación del cuerpo se asienta en la anatomofisiología, es decir, el saber que proviene de la medicina y de la biología que se apoyan en la fragmentación del cuerpo como proceso para conocerlo; situación que está en parte también relacionada con el nacimiento del individualismo a partir del Renacimiento.

Con Vesalio se origina una mirada alejada que olvida metodológicamente al hombre para considerar tan solo a su cuerpo mediante un saber anatómico que consagra la autonomía del cuerpo. El *Cuerpo vivo* toma las representaciones anatómicas del *cuerpo muerto* en donde el hombre no existe más. De ahí la singularidad de la exploración del *cuerpo vivo* en Occidente, que no concibió otro medio para verificar sus descubrimientos más allá de volver a inclinarse sobre el *cadáver*, siendo la paradoja de la mirada del anatomista, buscar lo viviente en objetos muertos⁴⁷.

Podría decirse entonces, que a partir de 1750 la observación se convirtió en el medio por excelencia para conocer al cuerpo, en la operación por esencia donde aparecieron cada vez más imágenes precisas pero parciales de un cuerpo humano formado por órganos, y si bien a finales del siglo XIX aun los médicos no percibían las moléculas, la tendencia a fragmentar el cuerpo ya era un hecho, ahora no era solo las indicaciones de los síntomas los que servía de referente, a esto le fue sumado lo que en el cuerpo se podía ver.

⁴⁷ Mandressi, R. (2012). La mirada del anatomista. Disecciones e invenciones del cuerpo en occidente. México: Colección El Oficio de la Historia. p.16

Había ya un cuerpo que respondía a una concepción que estaba en los libros en donde, además de decir sobre el cuerpo se indicaba con claridad que era lo que debía ser visto, como debía ser visto y a su vez, como debían ser descritas y explicadas las cosas observadas dentro del *cadáver* humano, pues al final, el *cuerpo vivo* no era más que un *cadáver* venidero.

La empresa de fragmentación que emprendieron los anatomistas es al mismo tiempo el proyecto de la invención de un cuerpo que va a responder a dos movimientos de su operación metodológica de producción y a la constitución de una teoría de la ciencia experimental: en un primer movimiento, la carne es cortada, diseccionada. El todo, el *cuerpo muerto*, es abierto con el fin de ver que lo compone, cuáles son sus partes y poder describirlas. La operación va de lo simple a lo compuesto, el cuerpo es separado en piezas para estudiar cada parte y resolver el hecho de sus partes constitutivas. Este primer momento es instrumental, procedimental, está guiado y lo que prima es la descripción de lo observable.

En un segundo momento se recompondrá ese cuerpo, lo que implica ya una operación de la mente y no del escalpelo. Para tal fin, se parte de imaginar una hipótesis de la que puede deducirse de nuevo las observaciones, que requerirá posteriormente de una experiencia de verificación que para los anatomistas eran las autopsias. En este movimiento los anatomistas lo que hacen es dibujar su objeto, domesticarlo, añadirle un orden de composición. Dicha operación mental arroja un cuerpo que empieza a cumplir funciones metafóricas, que intenta ser aprehendido organizando sus partes en función de patrones de lectura heredados de la Antigüedad que dan forma a un orden narrativo de los relatos anatómicos: a modo de arquitectura el cuerpo es concebido como una estructura osea que da ordena a lo que sostiene, formado por razones cronológicas de orden y estratificación lógica (la piel, los músculos, las vísceras, el esqueleto) ; como máquina es pensado como un engranaje, un continuo de partes que funciona de determinado

modo. Se termina relacionando al cuerpo con asuntos como las proporciones perfectas, la belleza y la normalidad. En este punto, las metáforas vienen a cumplir no solo el lugar de ordenamiento del discurso sino que van a transportar material conceptual, una forma de entender al cuerpo en el mundo y en sentido contrario, al mundo a través del cuerpo⁴⁸.

Según lo anterior podría decirse entonces que el cuerpo que se desprende de la mirada de los anatomistas es, en principio, un cuerpo explorable (sometido a la observación, descripción y comprobación); es un cuerpo diseccionado, fragmentado (descompuesto en piezas como partes de un todo que por separado permiten comprender el funcionamiento), su exploración se da a través de una operación que va de las partes al todo, lo que pone fin a la comprensión del cuerpo en términos unitarios; es un cuerpo que responde a un supuesto funcionamiento en la relación causa-consecuencia (una sucesión de funciones dentro de la organización de un sistema).

Este proceso lógico de comprensión, el lugar que le deja al cuerpo es el de objeto autónomo y con esto la ilusión del dominio. En el avance posterior de la anatomía en las ciencias médicas esta será la base para contemplar pretensiones superiores como las de detener el paso del tiempo, el envejecimiento y la enfermedad como intentos por tratar de retrasar la muerte y al mismo tiempo intervenir en la generación de vida. El cuerpo será considerado como una decisión y no como un destino, lo que quiere decir que la medicina desde los anatomistas siempre ha dictado coordenadas sobre la naturaleza de una forma de entender la corporalidad y de un modo correcto de cuidarlo y hacer con él.

⁴⁸ En el capítulo III “La arquitectura, el fragmento, la máquina y lo seco” en La mirada del anatomista, Mandressi expone más ampliamente coordenadas de lectura del cuerpo a través de patrones heredados de la Antigüedad, en donde a modo de metáfora, los anatomistas empieza a dar un orden narrativo a las formas del cuerpo tomando otros modelos de funcionamiento que pondrán al cuerpo en relación a asuntos como los de proporción perfecta, belleza y normalidad; situación que luego tendrá toda una serie de consecuencias en relación a los axiomas que serán usados como principios de normalización y control político.

El lugar de objeto autónomo que ocupó el cuerpo conllevó a convertirlo en un territorio estable del sujeto y en él se sostuvo la idea, que hasta ahora perdura, de un cuerpo que es naturalmente un conjunto de órganos donde se llevan a cabo procesos fisiológicos y bioquímicos. Este basamento mantiene todo su sentido y logra sostenerse hasta el momento en que se intenta hacer una nosología de las patologías, pues es aquí cuando se presenta un obstáculo que emerge tras la búsqueda de la génesis anatómica a ciertos padeceres a los que el saber anatómico no alcanzaba a nombrar, anunciando el requerimiento de un saber de otro orden. El saber anatómico que no satisfizo las demandas de padecimientos que escapaban a los límites del cuerpo anatómico, incito a pensar un cuerpo de otro orden, en donde tuviera lugar el placer y del dolor, es decir un cuerpo gozoso, un cuerpo sufriente, un cuerpo imaginado. El *vicio de estructura*⁴⁹ se veía quebrantado por patologías que no respondían a una génesis anatomofisiológicas.

Ahora, las preguntas que dejaba este obstáculo (concernientes al padecimiento subjetivo), Freud - antecedido ya por principios biologicista- las consolida en su momento desde una perspectiva inversa que viene ya fundamentada en los principios de su investigación: ¿cuál podría ser la naturaleza de la lesión en la parálisis histérica, que por sí sola domina la situación, con independencia de la localización, de la extensión de la lesión y de la anatomía del sistema nervioso? A lo que responde:

Yo afirmo, por el contrario, que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella (Freud, 2007:206).

⁴⁹ El concepto de “Vicio de estructura” es retomado por Mandressi(2012) en La mirada del anatomista, donde referir a un vocablo tomado del léxico de la arquitectura para expresar la idea de que la belleza y la buena constitución del cuerpo van de la mano.

Con esta nueva idea de un cuerpo histérico, lo que se va a introducir con Freud es la idea de *pulsión* como principio independiente de su objeto, lo que pone en cuestión los manuales de las génesis patológicas de la medicina en donde falla el instinto, donde el síntoma lo que estaría indicando es la presencia de un saber independiente de la consciencia, la existencia de un saber que el propio sujeto desconoce saber, tema que se desarrollara con más detalle en el apartado de la irrupción del cuerpo histérico como principio constituyente del psicoanálisis.

Las Pasiones del Alma (Descartes)

La obra de Descartes conlleva ciertos quiebres epistemológicos, tanto al interior de sus escritos como en sus posteriores interpretaciones que permiten pensar algunos puntos en los que se fundamenta la imagen del cuerpo que se sostendrá en la Modernidad. Interesa principalmente, en continuidad con los anteriores apartados, situar sucintamente los orígenes de la concepción del cuerpo como máquina y el paso del *cosmos* con sentidos abiertos al mundo de la precisión. Las reflexiones cartesianas permiten ser testimonio (antes que causa) de tal trastocamiento, al reubicar una de las temáticas más presentes en la antigüedad grecolatina en un contexto puramente físico y fisiológico (que interesará más adelante a la psiquiatría incipiente y al psicoanálisis): las pasiones.

La ruptura ontológica entre el cosmos y el cuerpo humano se funda con la empresa de la fragmentación del cuerpo con la *anatomización*, arrojándolo a un vacío que conduce a ser parte de la nada, dejado bajo un amplio espectro de posibles operaciones mentales que harán del cuerpo plano por la disección, un cuerpo de potenciales explicaciones. Algunos autores al igual que Le Breton consideran que la filosofía de Descartes es un eco del anatomismo e interpretan la imagen del *cadáver* en su obra como una reificación que acentúa la ausencia del valor del cuerpo respecto

a la distinción ontológica entre éste y el alma⁵⁰. Idea fecunda desde las clases eruditas burguesas que se mantuvo en la epistemología del siglo XVIII con la línea de Vesalio; posteriormente, su prolongación dará paso a la formación de una filosofía sostenida en el positivismo lógico que sostendrá ciertos valores y prácticas científicas en la Modernidad.

Una vez borradas las perspectivas teológicas y cósmicas, con Descartes la máquina proporciona la fórmula de un nuevo sistema del mundo, acogiendo las ideas de un universo desprovisto de valores para convertirse en un universo de hechos y una naturaleza identificada con un conjunto sistemático de leyes que estarán subordinados a un conocimiento racional, donde no hay misterio que la razón no pueda alcanzar. Este modelo científico que Descartes aplica al cuerpo requerirá al mismo tiempo del interés, según él, por conocimientos que sean útiles y por tanto alejados de la especulación.

Es por esta razón que se ha leído a Descartes, en algunos casos, como un prolongador de un dualismo –en otros términos de su naturaleza, alejado de lo cósmico y lo religioso– y no como un fundador de la ruptura entre el alma y el cuerpo. Determinar si existe o no un dualismo en la filosofía cartesiana supone una tarea cuya magnitud excede los objetivos de este trabajo de investigación; más bien, el interés respecto al problema del cuerpo suscita a contemplar los efectos que esta lectura trae en la concepción moderna y, posteriormente, contemporánea del cuerpo. En todo caso, lo que se puede marcar es una diferenciación epistemológica en Occidente, que dará paso a la fundación del hombre de la modernidad y por tanto de su cuerpo, ambos sostenidos en las ideas de un hombre separado de sí mismo bajo la división ontológica que lo aparta de cualquier

⁵⁰ Le Breton, David. (2002). «El cuerpo como resto. En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado.» Antropología del cuerpo y modernidad. Cap. 2.p. 61. Buenos Aires: Nueva Visión

referencia a la naturaleza y de un cuerpo objeto de investigación axiológicamente extraño al hombre que se funda en su exploración bajo principios anatómicos y físicos sostenidos en metáforas mecánicas.

Ahora bien, si se retoma la pregunta cartesiana por *las pasiones del alma*, es preciso ver cómo en este corpus teórico aparece explícitamente enunciado el modelo explicativo que sostendrá la exploración de las pasiones - y, por ende, del cuerpo-. Según afirma Descartes: “mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico” (Descartes R. , 1997, pág. 49). En efecto, su trabajo se sostiene en leyes y principios de la física (como la gravedad, el movimiento de los cuerpos, el calor y la fuerza) y de la fisiología que lo llevaran directo al mecanicismo. En este sentido, la novedad de su estudio radica en hacer un análisis fisiológico o “científico” de las pasiones. Para él, la ciencia de los Antiguos que ya se había preguntado por las pasiones -más desde la moral y la literatura convertida en arte- le era defectuosa y poco creíble, por lo que consideró menester alejarse de esos caminos para escribir sobre ellas como si se tratara de una materia sobre la cual nadie antes hubiese escrito, y poder así buscar una verdad.⁵¹

Así mismo, como antecedente propio rememora en la meditación segunda de las *Meditaciones metafísicas* (1641), antes de empezar el proceso metodológico de la duda: considera por cuerpo a una máquina compuesta de huesos y carne, como un cadáver; se alimentaba, sentía y pensaba en razón del alma, de la cual en aquel momento no dio cuenta más allá de considerarla como una llama o un aire tenue que estaba difundido en sus partes más groseras. Nunca dudó de la naturaleza del cuerpo pues pensaba conocerlo muy distintamente, entendía por este todo lo que

⁵¹ Descartes, R. (1997). En *Las pasiones del alma*. René Descartes. Madrid: Editorial Tecnos. p. 53, 54, 55

podiera ser limitado por una figura, llenar un espacio de tal modo que otro cuerpo estuviera excluido de él, que era susceptible de comprobación por los sentidos, y que podía ser movido de muchas maneras, nunca por sí mismo sino por alguna cosa extraña que al tocarlo recibía de ella su impresión⁵². Pero ¿por qué es el cuerpo un antecedente para explicar las pasiones del alma?

Lo es porque Descartes pone en la distinción entre el alma y el cuerpo un punto de partida metodológico para dar cuenta de *las pasiones del alma*. Por tanto, el nuevo objetivo que lo conduciría a conocerlas radicaba en examinar su diferencia, a fin de saber qué funciones del hombre atribuirle a cada una. Así, considera que no hay nada que obre más inmediatamente contra el alma que el cuerpo -al que esta estrechísimamente conjuntado y mezclado con él, formando una cierta unidad-, siendo propia de este las acciones y del alma las pasiones⁵³.

Al rastrear la línea conductora en la exploración de las sustancias que componen al hombre (alma y cuerpo) desde el pensamiento de Descartes, puede situarse la primacía del pensamiento como uno de los fundamentos axiomáticos; ello es evidenciado al intentar dar cuenta de la naturaleza de la mezcla entre ambas sustancias:

Me enseña también la naturaleza, por medio de estas sensaciones de dolor, de hambre, de sed, etc., que no solamente estoy junto a mi cuerpo como el marino lo está a su navío, sino que estoy estrechísimamente conjuntado y como mezclado con él, de manera que compongo con él una cierta unidad. Pues, de otro modo, cuando el cuerpo es dañado, **yo**, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría, por esto mismo, dolor, sino que percibiría esa lesión con el puro entendimiento, como el marino percibe con la vista si algo se rompe en la nave (Descartes R. , 1997, pág. 57)⁵⁴

Seguido de una certeza de su existencia, sostenida por una idea clara y distinta que tiene de sí mismo al saberse pensante: “puesto que conozco con certeza que existo [...] concluyo muy

⁵² *Ibíd.*, p. 62

⁵³ Descartes, R. (1997). En *Las pasiones del alma*. René Descartes. Madrid: Editorial Tecnos. p. 57, 58

⁵⁴ Descartes en la VI de las *Meditaciones* citado en nota al pie por Martínez Martínez, J. (1997). En René Descartes. *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos. p.57

bien que mi esencia consiste en esto solo, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar...” (Descartes R. , 1977, pág. 59). De donde se desprende la tercera razón indubitable, la disyunción sustancial entre el alma (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*) sostenida por el pensamiento:

...Y aunque quizá (o más bien, ciertamente, como pronto diré) tenga un cuerpo al que estoy muy estrechamente unido, sin embargo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que soy solamente una cosa que piensa y no extensa, y que, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que es solamente una cosa extensa y que no piensa, es cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que puede ser o existir sin él. (Descartes R. , 1997, pág. 59)⁵⁵

Estos axiomas son verificados en Descartes por la razón y la experiencia a la que otorga un principio de claridad tal que no podría ser negado. Cuestión constatada en la respuesta que da a Frans Burman cuando éste le pregunta sobre la mezcla entre el alma y el cuerpo expresada en la frase «*artissime esse conjunctum et quasi permixtum*» (sino que estoy estrechísimamente conjuntado y como mezclado con él), a la cual responde: «Eso es difícilísimo de explicar; pero aquí basta la experiencia, que en esto es tan clara que no puede negarse en modo alguno, como aparece en las pasiones, etc.» (Descartes R. , 1997, págs. 57-58)

La indubitable disyunción entre alma y cuerpo permite dar paso a la concepción de un cuerpo maquinico, un cuerpo que responde a los principios de la física y la fisiología. Importa considerar primero el uso de lo orgánico, marcando una distinción interna en la *res extensa* entre el cuerpo humano y los cuerpos inertes:

[...] debemos concluir que un cierto cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma que todos los otros que existen en el mundo, porque percibimos claramente que el dolor y muchos otros sentimientos nos sobrevienen sin que los hayamos previsto, y que nuestra alma, *mediante un conocimiento que le es natural*, juzga que estos sentimientos no proceden de ella sola ..., en tanto que es una cosa que piensa, sino en tanto que está unida a un cosa extensa que se mueve *en virtude*

⁵⁵ Descartes en las *Meditaciones*. Nota al pie en Descartes, R. (1997). En *Las pasiones del alma*. René Descartes. Madrid: Editorial Tecnos. p

*de la disposición de sus órganos, que se llama propiamente el cuerpo de un hombre. (Descartes R. , 1997, pág. 59)*⁵⁶

Lo que se corrobora con la regla básica formulada para hacer la distinción entre las funciones que pertenecen al alma y al cuerpo: “Todo lo que experimentamos que existe en nosotros y vemos también que puede existir en los cuerpos totalmente inanimados, sólo debe atribuirse a nuestro cuerpo; y, al contrario, que todo lo que existe en nosotros y no concebimos de ningún modo que pueda pertenecer a un cuerpo debe atribuirse a nuestra alma.” (Descartes R. , 1997, pág. 58)⁵⁷

Una vez marcada la distinción dentro de la *res extensa*, procede a dar cuenta de la diferencia entre las facultades del alma y las del cuerpo, siendo propio del cuerpo el calor y el movimiento, y del alma solo los pensamientos. Al no depender del pensamiento, el movimiento del cuerpo y el calor pertenecen solo al cuerpo y no dependen, como muchos lo creían, del alma. La ausencia de ambos –movimiento y calor– en el *cadáver* como *cuerpo inanimado* se debe a que “el alma sólo se ausenta cuando uno muere porque ese calor cesa y los órganos que sirven para mover el cuerpo se corrompen.” (Descartes R. , 1997, pág. 61) Entonces, ¿si el alma no mueve al cuerpo que lo hace?

Para responder, Descartes recurrirá nuevamente a la anatomía y a la mecánica, atribuyendo a la ignorancia sobre ambos conocimientos el considerar que al obedecer muchos de los

⁵⁶ Se lee en el artículo 2 de la II parte de *Principios*. Descartes citados por Martínez Martínez, J. (1997). En René Descartes. Las pasiones del alma. Madrid: Editorial Tecnos. p.59

⁵⁷ A partir de la Meditación VI, Descartes distingue con claridad las ideas de mi cuerpo (*meum corpus*) que se siente en su evidente pasividad y los cuerpos del mundo (*alia corpora*), modos de la extensión, lo cual tendrá posteriormente irreductibilidades confusas de mi cuerpo a los cuerpos del mundo, entiendo ambos como sustancia extensa que llevara a plantear el llamado problema de la unión, como el problema de la unión entre dos sustancias que queda confrontado con el último movimiento de la filosofía cartesiana que intenta pensar la pasividad del pensamiento, tesis que exige abandonar de una vez por todo el pretendido dualismo cartesiano. Pavesi, P. (2014). Cuerpo y carne en Descartes. Ideas y Valores. p.219-234.

movimientos a la voluntad (como potencia del alma) es factible llegar a pensar que es el alma el principio de todo, cuando en realidad en esta operación solo se estaría considerando el exterior del cuerpo, lo que impide imaginar que este esté compuesto por tantos órganos y resortes para moverse por sí solo. Más bien, el hecho de que al mismo tiempo en el *cuerpo muerto* cesen sus movimientos y el alma se ausente, responde a una misma causa⁵⁸. Ésta causa se articulará a través de dos vertientes explicativas: una mecánica que se aplicará al cuerpo y una físico-orgánica que se atribuirá a la causa primera del movimiento.

Será la primera la cual lleve al cuerpo, una vez distinguidas sus potencias, a una comparación total con la máquina: el corazón como un reloj, los nervios del cuerpo con los tubos de las máquinas, músculos y tendones con resortes⁵⁹. Hasta la muerte será entendida en términos mecánicos y orgánicos al considerar que “no llega nunca por la falta del alma, sino solamente porque algunas de las partes del cuerpo se corrompen” (Descartes R. , 1997, págs. 61-62), como si dejara de funcionar una parte de la máquina. El principio causal del movimiento que echan a andar la máquina se desarrolla a partir de los *espíritus animales*: suponen un sistema físico-fisiológico descrito como partes de la sangre que separan la “sangre grosera”⁶⁰, cuerpos más pequeños que se mueven muy rápidamente y que al entrar –en menor o mayor cantidad– a los músculos, hacen que estos se contraigan produciendo su movimiento. Su formación y

⁵⁸ Martínez Martínez, J. (1997). En Descartes. Las pasiones del alma. Madrid: Editorial Tecnos. p. 62

⁵⁹ *Ibíd.*, p.63. En estos textos se pueden encontrar explicaciones más extensas y completas sobre ésta y otras funciones, estructuras y componentes del cuerpo humano: *La description du corps humain* (1648) y *Traité de l'homme* (1662 y 1664), en *Primae cogitationes circa generationem animalium* y *Excerpta anatomica*, aparecidas en 1701 y 1859-1860.

⁶⁰ Expresión usada por Descartes y recuperada por Martínez Martínez, J. (1997). En René Descartes. Las pasiones del alma. Madrid: Editorial Tecnos. p.68

funcionamiento se encuentra sujeta a principios físicos y orgánicos (tales como la gravedad, la acción del calor, el movimiento rectilíneo, etc.).

Al perder su fundamento místico-simbólico, las explicaciones del cuerpo producirán una escisión entre el cuerpo y la comunidad: ahí donde el cuerpo del carnaval permitía una subversión del orden preestablecido y el cuerpo del cristianismo fungía como un principio fundante para la comprensión del mundo a partir de la falta (pecado original), la resurrección y la disciplina somática, el cuerpo máquina y el cadáver despoja al cuerpo de su equivocidad. Bajo fines pragmáticos y científicos se circunscribe una corporalidad reducida a sí misma.

Pese al empeño de estudiar las pasiones desde un esquema fisiológico -excluyendo todo esbozo de filosofía moral-, Descartes presupone que la tarea humana no excluye producir un control sobre las mismas: “No creo de ningún modo... que uno deba abstenerse de tener pasiones, basta con que se sujeten a la razón”⁶¹. El manejo de las pasiones no supone un *ethos* de conducción virtuosa ni el planteamiento del problema de la felicidad, sino un manejo estricto de la razón. Así, puede describir como capacidades del entendimiento propias del juicio no afectado por la influencia de las pasiones: la *intuición* (comprendida no como la seguridad en los sentidos ni en la imaginación, sino una concepción libre de dudas que brota “en una mente no nublada” de la luz misma de la razón) y la *deducción* (la diferencia necesaria de los hechos a partir de otros, previamente conocidos). La búsqueda de la verdad no pasa por el cuerpo, este será solamente una plataforma extensa susceptible de ser investigada en tanto maquinaria.

⁶¹ Descartes en carta a Elisabeth, 1° de septiembre de 165. Recuperado de *Antropología del cuerpo y modernidad*. Le Breton, D. (2002). Buenos Aires: Nueva Visión. p. 67

A manera de síntesis de guía, el anterior recorrido permite considerar el desplazamiento de un cuerpo abierto al sentido, multívoco (el cuerpo del carnaval, y el cristianismo) a un cuerpo de la precisión, unívoco, cerrado al cosmos y al sentido comunitario (con el cuerpo maquinico y el cadáver cartesiano). Dichos puntos habilitan avanzar hacia la siguiente parte de nuestro estudio: el surgimiento del psicoanálisis en el contexto de una psicopatología discontinua que coloca al cuerpo como sitio de principal indagatoria en la búsqueda de la verdad del hecho enfermo. En tal empresa, Freud comienza por reintroducir problemáticas que fueron expulsadas del cuerpo, al advertir como al cuerpo mecánico se le escapa todo saber que no provenga de la razón ni de la lógica mecánica, dejado sin lugar a todo saber del que el sujeto no está enterado de saber, es decir, al saber no sabido por el sujeto.

Capítulo II. La Construcción del Cuerpo en Psicoanálisis. Entre Freud y Lacan

Siguiendo los argumentos expuestos en el capítulo anterior, en el cual se consiguió situar una serie de quiebres en torno a las formas de comprender y experimentar el cuerpo que convergen en la formación del psicoanálisis en el siglo XIX, el presente capítulo expone y analiza las perspectivas sobre el cuerpo de dos referentes fundamentales para el campo psicoanalítico: Sigmund Freud y Jacques Lacan. Se elabora dicho análisis considerando sus respectivas obras desde las coincidencias y las distancias, desde los puntos de ruptura, subversión y posible continuidad, reparando de entrada que se trata de dos modelos teóricos distintos y dos propuestas clínicas divergentes. No obstante, se contempla (principalmente en el caso de Freud) lugares de encrucijada dentro de las mismas teorías, sin pretender ser un bloque unitario o un sistema homogéneo. No se pretende representar la totalidad de las teorizaciones psicoanalíticas sobre la corporalidad, sino mostrar un recorte particular que permita avanzar respecto a la cuestión específica de la exaltación del cuerpo en la contemporaneidad.

Por el lado de Freud, la pregunta por el cuerpo comprende tres ejes: la formación misma del psicoanálisis (correspondiente al surgimiento del *cuerpo histérico* en la psicopatología decimonónica), la teorización del cuerpo y el psiquismo (desde la teoría de las pulsiones y la representación) y algunos problemas inherentes a su teoría de la sexualidad (en torno a la castración y el fin de análisis). En este recorrido se indican los puntos donde se produce una acentuación por lo somático sobre lo psíquico, así como aquellos donde Freud va más allá del acusado dualismo o biologismo en su teoría.

Respecto a Lacan, se recupera un conjunto de sus elaboraciones consideradas bajo su hipótesis principal - la cual ordena su producción a lo largo de su obra- de los tres registros de la

realidad humana: lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. El cuerpo es analizado desde estos tres registros: *imaginario*, en relación a las identificaciones del Yo y el narcisismo en el estadio del espejo; *simbólico*, bajo la articulación de la concepción estoica de los incorpóreos y la reconceptualización de la libido como órgano; *real*, con la teoría del gozo (*jouissance*) y su vinculación con una escritura lógica como fundamento del saber, condición de goce.

El Cuerpo Desde Freud: Pulsión, Representación y Sexualidad

Para considerar las posturas de Freud respecto al cuerpo es preciso situar el contexto de la psicopatología de la época en la que se da la invención de la histeria como objeto de estudio, misma que pasara por diferentes cambios conceptuales que posibilitaron el surgimiento del corpus teórico psicoanalítico como campo independiente de la medicina general y la psiquiatría.

La Aparición de la Histeria

A lo largo de los siglos XVII y XVIII los enfermos mentales en Europa eran cuidados precariamente por sus familiares, vagaban por las ciudades o eran reclusos en hospitales creados por las monarquías con el fin de sacar de circulación a los que consideraban “perturbadores” del orden social. A comienzos del reinado de Luis XVI, movimientos filantrópicos e ilustrados inspirados en el ideario de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) irrumpieron en la escena política definiéndose en pro a “una repugnancia innata a ver sufrir al semejante”⁶² que los condujo a denunciar las condiciones miserables en las que se encontraban los reclusos en los hospitales, hecho que trajo consecuencias una vez terminada la Revolución Francesa. A su fin (1789-1799) surge la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, produciendo una reforma social

⁶² Lévi-strauss, C. (2004). Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre. En Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidad. México: Siglo XXI. p.44

que involucró a la especialidad médica y al trato de los *alienados*⁶³. Con esta premisa, a principios del siglo XIX se inaugura una especialidad médica mental autónoma denominada “alienismo”, de la cual se marcará fuertemente el paso a una psiquiatría incipiente de las “enfermedades mentales”. En esta protopsiquiatría, Philippe Pinel (1745-1826) queda referenciado por la tradición historiográfica como representante de la nueva especialidad clínica interesada en el estudio y tratamiento de la locura. Junto a Jean Étienne Dominique Esquirol (1772-1840) y otros alienistas, trabajaron bajo un método clínico que, en contraposición al método anátomo-clínico, concebía una causalidad *moral* (psíquica) de la locura. Excluyendo la herencia y la etiología somática, los alienistas hicieron especial énfasis en un método basado en el régimen, el cuidado y vigilancia de los hábitos, el uso de los espacios y la relación del alienado con las cosas. En la segunda mitad del siglo, estudiosos como Emil Kraepelin (1856-1926), Louis Jules Ernest Séglas (1856-1939), Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) participaron en la tarea de transformar el conocimiento sobre “las enfermedades mentales” en un saber positivo. Kraepelin destaca como el fundador de la psiquiatría científica moderna, la psicofarmacología y la genética psiquiátrica. Su posición se fundamentaba en considerar que las enfermedades psiquiátricas eran causadas por desórdenes biológicos y genéticos, dominancia teórica que se extendió en el campo de la psiquiatría hasta principios del siglo XX⁶⁴.

Podemos ubicar en dichas transformaciones de la psiquiatría la cuestión de la histeria; sin embargo, el vocablo posee alta persistencia cuyos avatares permiten también rastrear la evolución

⁶³ Deriva del latín *ālīēnāō, ōnis* (alejamiento, privación), procedente a su vez del adjetivo *ālīēnus*, propio de otro, extraño a uno y ajeno. Término nacido en la Francia revolucionaria que sobrevivió hasta principios del siglo XX, usado para referirse a los enfermos mentales

⁶⁴ Caponi, S., & Martínez - Hernández, Á. (2013). Kraepelin, el desafío clasificatorio y otros enredos anti-narrativos. *Scientiae Studia*, 11(3), 467-89.

del pensamiento médico. En la Grecia Antigua se hablaba de una afección histérica que derivaba de *νστερα*: el útero era considerado un organismo vivo e independiente que migraba hacia la parte alta del cuerpo en búsqueda de un calor que no le era dado naturalmente, provocando una compresión seguida de dificultades respiratorias, sofocación y sensación de opresión en el esófago. La razón del desplazamiento era la privación sexual femenina. Hipócrates dio peso etiológico a esta concepción, manteniendo vigencia hasta el siglo XVII. Mientras con Platón la conceptualización de la histeria se sustenta en una noción esencialista de lo femenino (atribuyéndole la inquietud del útero al deseo de engendrar hijos, frustrado por la esterilidad post pubertad), Galeno desestima la migración de la matriz por ser “anatómicamente ridícula”, pero conserva la noción de retención y frustración de descarga⁶⁵.

Con la llegada del cristianismo, se arrojó a los síntomas somáticos al signo del triunfo del mal, apartándolos de la concepción naturalista. Durante el “oscurantismo” muchas mujeres fueron tomadas por posesas y brujas, siendo hasta los siglos XVI y XVII que aparecieron nuevos conceptos nosológicos y terapéuticos como los propuestos por Charles Le Pois (1618) quien consideró la histeria como un padecimiento cerebral primitivo “idiopático” que se presentaba en ambos sexos. Con Nathaniel Highmore (1667), destacado discípulo de William Harvey (1578-1657) y la teoría de la circulación, se sostiene un debate sobre una preocupación más amplia del siglo XVII; la importancia relativa de los fluidos y sólidos en las operaciones normales y patológicas de los cuerpos de mujeres y hombres⁶⁶. Highmore plantea la idea de histeria asociada

⁶⁵ Pérez-Rincón, H. (2001). El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos. México: Colec. La Ciencia para Todos. p.53

⁶⁶ Martensen, R. (1999). What makes women 'hysterical'? learned medicine, culture, and women's bodies in early modern. Department of History & Philosophy of Medicine, University of Kansas Medical Center. Obtenido de <http://www.bri.ucla.edu/nha/ishn/ab080-99.htm>

a la anatomía del cerebro, a la melancolía y los centros nerviosos. Consideraba que la bilis negra generaba estados depresivos y de angustia; además, redujo la condición “nerviosa” o “espasmódica” de la histeria y la hipocondría a alteraciones hemodinámicas puramente cardiovasculares⁶⁷. En oposición, en su obra *Pathologiae Cerebro et Nervosi Generis Specimen* (1667) Thomas Willis aborda especialmente el tema de las enfermedades convulsivas, sobre todo la epilepsia, e hizo entrar a la histeria y a la hipocondría –de la cual aporta la categoría de melancolía hipocondriaca– en el grupo de las enfermedades convulsivas, haciendo que dejaran de ser afecciones de tipo cardiovascular como lo planteaba Highmore. Sus estudios no diferenciaban entre la anatomía femenina y masculina⁶⁸.

Al igual que Willis, Sydenham (1618) se muestra partidario de la llamada “teoría de los espíritus animales”, noción que anticipa de modo rudimentario el concepto actual de neurona. Pionero del surgimiento de la patología moderna, señala en los síntomas histéricos su capacidad de simular casi todas las enfermedades del cuerpo humano y su similitud con los síntomas de la hipocondría también de etiología orgánica determinada por la herencia. Consideró a la histeria como “la gran simuladora” y a quien la padecía como “el enfermo imaginario”⁶⁹. En contraposición, Pinel rechazará la concepción de etiología hereditaria de Sydenham a causa del paradigma higienista, regresando a la historia uterina de la histeria, cuya etiología se explicaría por una sensación que parte de la matriz y llega a la cabeza.

⁶⁷ López Piñero, J. (2005). Thomas Willis (1621-1675) La morfología del sistema nervioso y la interpretación iatroquímica de sus enfermedades. *Mente y cerebro. El efecto placebo*. Obtenido de <https://www.investigacionyciencia.es/preview/391>

⁶⁸ Thomas Willis(1621-1675). *Historia de la medicina.org*. Recuperado de. (s.f.). Obtenido de <https://www.historiadelamedicina.org/willis.htm>

⁶⁹ Pérez-Rincón, H. (2001). *El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*. México: Colec. La Ciencia para Todos. p.54

Con Georget (1795-1828) se da un aparente emparentamiento con el tiempo actual al buscar situar en el cerebro la respuesta al misterio de los trastornos mentales, siendo determinantemente influenciado por Xavier Bichat (1771-1802) –biólogo, anatomista y fisiólogo francés– y la tradición anatomo-clínica fisiológica, ubicado en una posición intermedia entre los anatomistas y los funcionalistas al proponer el papel del cerebro en la patología mental, en términos de un materialismo apenas disimulado. Criticó las concepciones previas sobre la histeria sin renunciar al término *neurosis* en donde la ubica,⁷⁰ colocando en el encéfalo el origen de los trastornos mentales (al igual que Pinel). Negó la etiología uterina de la histeria y su posibilidad de ser también masculina por el hecho de compartir el hombre y la mujer los mismos órganos. Empero, sus opiniones no tuvieron mayores repercusiones en sus contemporáneos, pues para principios del siglo XIX la mirada del médico seguía apuntando antes al útero que al sistema nervioso. Cabe destacar la elaboración de una teoría sobre la sintomatología histérica inconclusa en el trabajo de Georget, tras advertir la existencia de síntomas localizables en otras patologías, marcando el engaño y la verdad en el cuerpo de la histérica como algo insoslayable.

Con Paul Briquet (1796-1881) un eslabón precharcotiano se antecede el paso por el dispositivo neurológico y posteriormente a las antípodas del movimiento psiquiátrico con Freud. Logró coleccionar en diez años 430 observaciones que lo condujeron a considerar la histeria como una enfermedad dinámica susceptible de modificar a todo el organismo⁷¹. Su *Traité clinique et thérapeutique de l'hysterie* (1891) presenta un interesante tratado sintomatológico perfeccionado

⁷⁰ Ferrández Méndez, F. (s.f.). Sujeto y confianza en el primer alienismo: Étienne-Jean Georget (1795-1828). Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid. Depto. de Medicina.

⁷¹ Pérez-Rincón, H. (2001). El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos. México: Colec. La Ciencia para Todos. p.55

a través de una jerarquización de síntomas sostenidos en el ya entrado paradigma degeneracionista que termino arrojando a los síntomas histéricos en relación a la predisposición hereditaria⁷².

Para el último tercio del siglo XIX La Salpêtrière –cuna del estudio de las enfermedades mentales– seguía siendo un infierno femenino con cuatro mil mujeres incurables o “locas” encerradas. Si bien con Pinel estos cuerpos fueron sustraídos de su propio secuestro tras la invención del Asilo (como “pequeño gobierno” formado por un “eje de policía interna” con celdas, calabozos y jaulas de locos), se les arrojó a la culpabilidad carcelaria en donde se sostenía una complicidad entre el deseo de saber de los médicos y los cuerpos hechos maniquí que conscientes o no, fueron llevados al espectáculo teatral de la exageración. El método de la *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, da cuenta de una situación paradójica: a medida que las histéricas dejaban capturar sus cuerpos en imágenes, dejándose ser libremente reinventadas, el consentimiento se desvanecía pasado un determinado tiempo y se tornaba en odio, haciendo de algún modo que sus males empeoraran⁷³.

La Salpêtrière se había convertido en una gran maquina óptica cuya pretensión era capturar en el retrato del ataque histérico su etiología correcta, demostrar vía la mirada objetiva y la fotografía la existencia de signos visibles. El cuerpo de las pacientes quedo reducido a una extensión de carne animada, no era más que cuerpo sin historia. Años después, la Administración Hospitalaria ordenó su evacuación y la separación de las dementes, las epilépticas no dementes y las histéricas. Como ambas categorías de enfermas presentaban crisis convulsivas, se creó para ellas un sector especial bajo el nombre de “*sección de epilépticas simples*”, quedando a cargo de

⁷² Huertas, R., & García, A. (2011). La historia antes de Freud: la Biblioteca de los Alienistas del Pisuerga.

⁷³ Didi-Huberman, G. (2007). Argumentos. En La invención de la historia. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. Madrid: Ediciones Cátedra. p.8

Charcot, quien tiempo después definiría como el “museo patológico vivo”, mismo que lo dejaría prendido a un suerte de *imaginativo plástico* que no lo libró del problema de la vista al saber y de la vista al sufrimiento que obsesionaba a toda clínica médica⁷⁴.

Su nueva inclinación investigativa lo lleva al desplazamiento de la histeria -hasta entonces parte de las enfermedades mentales- al nuevo dispositivo por el fundado: el *neuroológico*, basado entre otros estudios en su teoría localizacionista. Tal dispositivo permite separar a la histeria de la epilepsia y del resto de las enajenaciones mentales, *aislarla como objeto nosológico puro* que pasó a ser estudiado bajo una clínica dependiente de un saber basado en cuerpos, actos y observaciones, que pese a su marcha estaba llena de contradicciones. Dicho desplazamiento lo enfrentó al dilema de visibilizar directamente los nervios en una enferma histérica viva. Su *método anatomoclínico* dependía directamente de los cuerpos, solo le quedó como camino al diagnóstico, una notable dependencia a los signos corporales como forma de visibilizar los efectos de las alteraciones cerebrales, a lo que él llamó “la doctrina de las localizaciones cerebrales”. Este camino diagnóstico expresa a su vez la paradoja de la mirada clínica: limitarse a anticipar sobre cuerpos vivos los resultados de una autopsia⁷⁵.

A lo largo de su estudio de la histeria, Charcot puso todo su esfuerzo en desmentir categóricamente la definición de histeria planteada por Briquet, quien seguía el camino de Galeno, Sydenham y otros: “Un Proteo que se presenta bajo un millar de formas y que no podemos asir bajo ninguna de ellas”⁷⁶. Siempre asombrado por la posibilidad de ver nuevos estados patológicos

⁷⁴ Didi-Huberman, G. (2007). Argumentos. En La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. Madrid: Ediciones Cátedra. p.18

⁷⁵ Didi-Huberman, G. (2007). Argumentos. En La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. Madrid: Ediciones Cátedra. p.35

⁷⁶ Briquet, P. (1859) en La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. (2007). Madrid: Ediciones Cátedra. p.40

(no obstante tan viejos como el género humano) “ante el ojo de su espíritu se ordenaba el aparente caos que el retorno de unos síntomas siempre iguales semejava”⁷⁷, hizo surgir nuevos cuadros clínicos singularizados por el enlace repetitivo de ciertos grupos de síntomas. Freud lo comparaba con Adán cuando Dios le presentó el mundo vivo del paraíso para que él lo separara y lo nombrara.

Este trabajo intelectual es denominado por Charcot como “cultivar la nosografía”, sostenido en la observación clínica de pacientes histéricas y en la famosa presentación de enfermos, donde enseñó que los síntomas de la histeria eran físicos y como tales debían ser estudiados como lesiones de regiones precisas del sistema nervioso. Principio en que se sostuvo la creación de los cuadros nosológicos que dejaban de manifiesto idénticas alteraciones anatómicas como la base de la afección histéricas⁷⁸, haciendo que la histeria dejara de ser, como lo pensaban los alienistas, una pseudo enfermedad por no presentar cuadros sintomatológicos definidos.

En este punto el problema de la verdad se reintroduce a través de la extrema confianza en la observación como método, pues se contempló la posibilidad de que las histéricas engañaran a Charcot. Blanche Bittmann (1859-1913), conocida en la Salpêtrière en la época de los experimentos con hipnosis como “la reina de las histéricas”⁷⁹, participó en repetidas ocasiones de las sesiones clínicas públicas en donde se mostraban los diferentes estadios de la hipnosis y de las crisis que se podían desencadenar por la estimulación de las “zonas histerogenas” (lugares hipersensibles del cuerpo cuya estimulación leve desencadena un ataque, el aura del cual suele iniciarse con una sensación proveniente de ese lugar)⁸⁰. Cuando se le pregunta en su vejez por la

⁷⁷ Freud, S. (1976). Charcot. En T. III. Buenos Aires: Amorrortu editores. p.14

⁷⁸ Didi-Huberman, G. (2007). En La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. Madrid: Ediciones Cátedra. p. 15

⁷⁹ Pérez-Rincón, H. (2001). El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos. México: Colec. La Ciencia para Todos. p.29

⁸⁰ Freud, S. (1976). Histeria. En T. I. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 47

posible simulación de las pacientes de Charcot, respondió: “Si nos dormíamos, si teníamos crisis, es que nos era imposible actuar de otra manera. Por lo demás, esto no era nada agradable” [...] “¿Cree usted que hubiera sido fácil engañar a Monsieur Charcot? Hubo farsantes que lo intentaron, por supuesto, pero él les lanzaba una simple mirada y decía: ¡Cálmate!” (Pérez Rincón, 2001, pág. 31).

Al respecto, Briquet hace una distinción anticipatoria a Charcot que permite abrir el espectro de aquella posibilidad. Diferencia entre las crisis de las epilépticas, a las que consideraba "una especie de tétanos sin semejanza con los movimientos del estado fisiológico", y las crisis histéricas, que según afirma, [...] “se relacionan con la mímica de las pasiones, las sensaciones o los actos ordinarios de la vida” (Pérez Rincón, 2001, pág. 57). Pérez (2001) afirma que aquellas escenas histéricas no eran simples mistificaciones de charlatanes, sino más bien una situación más compleja que envolvía una necesidad biológica de creer en algo, en la que todos quedaban envueltos. Sin embargo, a pesar de la posible teatralidad de las histéricas, paradójicamente sus cuerpos resistían a la violencia que representaba la exposición pública y ante la teatralidad del acto de presentación de enfermos, los síntomas variaban haciendo del cuerpo histérico un cuerpo equivoco, el lugar de la verdad, pero de una verdad no susceptible de verificación sino más bien el de una verdad no sabida.

Para 1880 y 1890, con el mismo ojo clínico que logró advertir que las enfermas histero-epilépticas no presentaban los mismos estigmas ni el deterioro de las convulsivas epilépticas⁸¹, Charcot observó el carácter particular de las parálisis histéricas, cuyos traumatismos físicos no

⁸¹ ⁸¹ Pérez-Rincón, H. (2001). El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos. México: Colec. La Ciencia para Todos. p.56

correspondían a un territorio cerebral determinado, alejándolo así de la neuropatología para adentrarse al terreno de una etiología psicodinámica de la histeria: “el síntoma en este caso no era explicable por la anatomofisiología nerviosa, sino por la idea subjetiva del cuerpo imaginario o simbólico” cuya instalación estaba precedida por un tiempo de elaboración psíquica⁸².

Frente al encuentro con un ser humano que mostraba fenómenos corporales como el llanto, los gritos y la rabia (todos los signos de un afecto doloroso), observó que mientras las personas sanas podían comunicar lo que las afligía, la histérica aseguraba no conocerlo. Estas mujeres eran presas de un afecto de cuyo ocasionamiento afirmaban no saber nada, puesto que en su particular estado anímico no todas sus impresiones ni recuerdos se mantenían cohesionados en un entramado único. Ciertos recuerdos podían exteriorizar un afecto por medio del cuerpo sin que los otros procesos anímicos, ni el yo, supieran ni pudieran impedirlo⁸³. A diferencia de las pacientes con parálisis neurológicas, las histéricas no mostraban una especial preocupación por su incapacidad, presentando más bien una *belle indifférence* hacia ellas (actitud de indiferencia ante síntomas propio del trastorno de conversión, como lo explicaría después Freud) a razón de que el fenómeno conversivo permitía más bien una forma de solución al conflicto psíquico que experimentaban⁸⁴. Sin embargo, al nacer la necesidad de profundizar en la etiología de la histeria, Charcot propone para ella la herencia como la causa única, arrojándola así a la idea de la degeneración, y a las demás posibles etiologías como *causas de oportunidad*⁸⁵.

⁸² *Ibíd.*, p.58

⁸³ Freud, S. (1976). Charcot. En T. III. Buenos Aires: Amorrortu editores. p.21

⁸⁴ Pérez-Rincón, H. (2001). El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos. México: Colec. La Ciencia para Todos. p 58

⁸⁵ Freud, S. (1976). Charcot. En T. III. Buenos Aires: Amorrortu editores. p.22

En sus estudios de las parálisis histéricas introducirá la idea de *trauma* como desencadenante de las parálisis no orgánicas. Valiéndose de pacientes histéricas implementa la hipnosis, misma que le permite demostrar que dichas parálisis eran consecuencia de representaciones que en momentos de particular predisposición habían entrado a gobernar el cerebro de las enfermas⁸⁶. De este modo sostiene la práctica hipnótica con todo el peso científico de la neurología y el pensamiento racional, haciendo que los síntomas quedaran asociados a lesiones dinámicas cuyos mecanismos eran autónomos y libres de correlación neurológica. Años después, Freud despierta un marcado interés por la pregunta concerniente a la *existencia* de la histeria y sus cimientos susceptibles de observación y verificación⁸⁷. Pregunta crucial para el estudio de la histeria, pues con ella se devela precisamente la paradoja sobre la que estaba edificada: la evidencia.

Bajo esta nueva pregunta, Freud logra apartarse de las insistencias de Charcot de tratar de hacer depender a la histeria del dominio neuropatológico y de la indispensable presencia de lo describable. Asistiera al gran teatro de las histéricas en la Salpêtrière para presenciar el espectáculo y el dolor, hecho que le permite entregarse años después a la escucha de las histéricas para hacer temblar las bases epistémicas de la neuropatología camino a la invención del psicoanálisis⁸⁸. En principio, niega la etiología de la herencia al advertir en sus estudios sobre las enfermedades nerviosas que, por una parte, en algunos casos las patologías habían sido desarrolladas por pacientes sin predisposición en su historia familiar, y por otra, el soportar la carga hereditaria que

⁸⁶ *Ibíd.*, 23

⁸⁷ Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria Charcot y la iconografía de la Salpêtrière*. Madrid: Ensayos Arte y Catedra p.106

⁸⁸ Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria Charcot y la iconografía de la Salpêtrière*. Madrid: Ensayos Arte y Catedra. p.111

algunos individuos lograban estando en familias donde había enfermos mentales, razón por la cual no habían pruebas concluyentes de una predisposición hereditaria como causa, considerando más bien la posible existencia de otros influjos etiológicos de naturaleza incomprensible: las pulsiones⁸⁹.

En consecuencia, afirma que : “ la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella” (Freud, 1893, pág. 206), y considera sorprendente el hecho de que la histeria este regida por pensamientos «eficientes aunque inconscientes», que reproducen un drama a través de la artificialidad como paradoja del deseo en la representación , siendo aquello que actúan las histéricas precisamente lo que no pueden cumplir⁹⁰. El planteamiento de este punto crucial permitirá introducir la relación dinámica en la propuesta freudiana entre las representaciones y los afectos en la defensa psíquica como aquella que viene a aportar valor a las partes del cuerpo carente de un valor en-sí.

Entre Cuerpo y Psique, Representación y Afecto.

En principio hay que considerar antes del surgimiento de un nuevo cuerpo con Freud, la presencia de la hipótesis fundamental del *aparto psíquico* que viene a modificar los modos de entender y atender los padecimientos subjetivos. Para Freud, la medicina moderna se destacó por

⁸⁹ Freud, S. (1976). Charcot. En Tomo III. Buenos Aires: Amorrortu editores. p.22 p .144, 145

⁹⁰ Didi-Huberman, G. (2007). La invención de la histeria Charcot y la iconografía de la Salpêtrière. Madrid: Ensayos Arte y Catedra. p.106

situar a lo psíquico como una variable dependiente de lo somático, contrario a esto, para él se trataba más bien de una relación de afectación recíproca:

La relación entre lo corporal y lo anímico (en el animal tanto como en el hombre) es de acción recíproca; pero en el pasado el otro costado de esta relación, la acción de lo anímico sobre el cuerpo, halló poco favor a los ojos de los médicos. Parecieron temer que si concedían cierta autonomía a la vida anímica, dejarían de pisar el seguro terreno de la ciencia (Freud, 1976, pág. 116)

En este sentido es que Freud va a considerar a los afectos (dentro de los cual incluye al pensamiento) como un caso paradigmático que permite dar cuenta de la innegable influencia de lo psíquico sobre lo somático:

Los afectos en sentido estricto se singularizan por una relación muy particular con los procesos corporales; pero, en rigor, todos los estados anímicos, aun los que solemos considerar «procesos de pensamiento», son en cierta medida «afectivos», y de ninguno están ausentes las exteriorizaciones corporales y la capacidad de alterar procesos físicos. Aun la tranquila actividad de pensar en «representaciones» provoca, según sea el contenido de estas, permanentes excitaciones sobre los músculos planos y estriados (Freud, 1976, págs. 119-120)

De manera explícita considera cambios como la reducción de la nutrición, el envejecimiento precoz, la desaparición del tejido adiposo, la alteración patológica de los vasos sanguíneos, y en sentido contrario, el florecimiento del organismo y la resistencia a enfermedades infecciosas, como manifestaciones físicas de ciertos afectos⁹¹ en donde las palabras y la imaginación (como el caso paradigmático de las histéricas) vienen siendo potentes medios de acción de lo psíquico sobre lo somático.

En este sentido es que se puede pensarse una relación dual y recíproca entre el cuerpo como organismo y lo que en 1900 en *La interpretación de los sueños* Freud llama *aparato psíquico*: “un instrumento compuesto a cuyos elementos llamaremos instancias o, en beneficio de la claridad, sistemas” (Freud, 1976, pág. 530), que viene siendo la hipótesis fundamental de la teoría freudiana

⁹¹ Freud, S. (1976). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890). En Vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 119

en donde, por el hecho de ser y funcionar lo psíquico y lo anímico como un aparato (del alemán *Apparat*, sinónimo de mecanismo, sistema, conjunto de órganos o dispositivo) - como lo plantea en el *Proyecto de una psicología para neurólogos (1895)*- querer comprender lo que sobre el cuerpo se desarrolla, implica conocer sus partes, mecanismos y leyes de funcionamiento, pues es a partir de este principio que el placer y el dolor, tanto del psiquismo como del cuerpo, van a estar planteados en la obra freudiana en términos cuantitativos, en tanto montos de energía que aumentan o disminuyen según el ingreso o salida.

En dicha relación que implica el funcionamiento del *aparato psíquico*, el cuerpo como organismo entra a participar desde lo sensorial y lo motor: “en el extremo sensorial se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el extremo motor, otro que abre las esclusas de la motilidad”; su trabajo es [...] “regulado por el afán de evitar la acumulación de excitación y de mantenerse en lo posible carente de excitación”. Siendo así, se hace evidente que Freud construye el *aparato psíquico* siguiendo el esquema de un aparato reflejo en donde [...] “la motilidad, al comienzo como camino a la alteración interna del cuerpo, era la vía de descarga que se le ofrecía.” (Freud, 1976, págs. 531, 587, 588)

Sin embargo, y pese a que lo que se estaría diciendo es que, no hay posibilidad de aparato psíquico sin cuerpo material, sin organismo sensible, Freud se mantiene cuidadoso de no ubicar al *aparato psíquico* en una localidad anatómica: “queremos dejar por completo de lado que el aparato anímico de que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico, y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa localidad psíquica como si fuera anatómica” (Freud, 1976, pág. 529), pues en todo caso, en el sistema de relaciones en que se plantean los diferentes conceptos freudianos que involucran al cuerpo, éste más allá de ser meramente biología y pasar por un desarrollo natural, no se constituye sin una relación dialéctica

libidinal, es decir, por una relación con otro (llámese semejante, prójimo, aquel que realiza la acción específica o simplemente los padres) que permite su constitución, pues “el desarrollo mismo del organismo humano depende ya de un orden psíquico o simbólico, de Otro humano”. Esto permite deducir que, [...] “cuando Freud se refiere en distintos lugares a “lo somático” o “lo corporal” se estaría refiriendo a esta dialéctica, o algún polo de esta dialéctica, entre el organismo y el cuerpo, que existe por la mediación de un aparato psíquico, que supone la existencia de algún Otro.” (Murillo , 2017, pág. 56).

Es por esto que, si se analiza con detenimiento, las tópicas freudianas que aparecen en un sistema de relaciones de formalización entre lo psíquico y lo somático, advierten sobre el primer aparente y no erróneo supuesto del desarrollo teórico de principios dualistas, que al mismo tiempo queda en entredicho si se considera que no es estrictamente dual al ser en realidad las cuestiones clínicas y no metafísicas las que orientan el interés de Freud. A la pregunta, por ejemplo, sobre cómo se conectaría el aparato psíquico con el cuerpo, queda relegada por el interés que concierne al problema del más allá del principio del placer, cosa que ocurre también en la teorización de la relación entre las instancias psíquicas, que estaría más allá de un problema meramente encerrado en la relación psique-soma⁹².

La maniobra teórica de Freud, si bien parte de polaridades duales (vivencia de satisfacción y vivencia de dolor, inconsciente y pulsión, representación y monto de afecto) más allá de debatirse entre lo psíquico y lo somático, lo que constituye implícitamente es una hipótesis del cuerpo, en tanto, por ejemplo, no podría haber ni inconsciente, ni pulsión sin un cuerpo, lo que no quiere decir

⁹² Murillo, M. (2017). Lo psíquico y lo somático. Desborde del dualismo. En ¿Qué son los tres registros?: genealogía de una hipótesis de J. Buenos Aires: Brueghel.

que son entonces estas sus correspondientes constitución porque, más bien, es el cuerpo lo que vendría siendo atravesado por experiencias de dolor y satisfacción, y correlativamente, el lugar donde se pondrían los afectos y se inscribirían las representaciones⁹³.

Siendo así, no podría decirse entonces que existe una noción unívoca de cuerpo en la obra freudiana, de ningún modo. El cuerpo se presenta en varias dimensiones como

cuerpo orgánico, sujeto a las leyes de la biología y un cuerpo tomado por el aparato psíquico, sujeto a sus leyes propias. Pero aun dentro de este segundo cuerpo, cabe diferenciar por lo menos el cuerpo que puede ser un objeto de amor, del cuerpo que se fragmenta por representaciones en el síntoma histérico o el cuerpo que se fragmenta en las zonas erógenas de la pulsión (Murillo, 2017, pág. 65)

Esta posibilidad teórica, tiene que ver quizás con el hecho de que, en su enunciación, la teoría freudiana trasciende el dualismo platónico psique-soma que con la noción de *aparato psíquico* se introdujo como objeto del psicoanálisis, dejando al sujeto localizado en lo psíquico, en relación al alma, como lo deja ver Freud etimológicamente con el título de la conferencia dedicada a la segunda tópica del *aparato psíquico: La descomposición de la personalidad psíquica* (Freud, 1932)⁹⁴.

Claro está que si bien Freud define al individuo en relación al alma (psique): “Un individuo [Individuum] es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido (no discernido) e inconsciente”, también lo hace en relación al cuerpo: [...] “el yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie”. Es a partir de la instancia del yo que [...] “depende la conciencia; él gobierna los accesos a la motilidad, vale decir; a la descarga de las excitaciones en el mundo exterior”, y puesto que el yo es la “organización

⁹³ *Ibíd.*, p. 65

⁹⁴ Murillo, M. (2013). *Cuerpo, sexualidad y significante*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR.

coherente de los procesos anímicos en una persona” (Freud, 1976, págs. 25, 27, 18), es a partir de la relación con el mundo exterior que el cuerpo puede presentarse también como un objeto otro, exterior al psiquismo.

Del Afecto a la Pulsión

Partiendo de esta hipótesis fundamental, como respuesta a la pregunta puntual por ¿qué cambios introduce Freud a la psicopatología decimonónica?, podemos situar que el primer movimiento gira en torno a las concepciones etiológicas y su base material. En las escuelas de psiquiatría, divididas geográficamente en Europa, posicionan dos principales consideraciones sobre el fenómeno mórbido: los afectos y las representaciones

Las contribuciones posteriores a la enseñanza de Morel muestran dos grandes líneas de interpretación y catalogación de estos fenómenos: los autores franceses mostraron una querencia, en general, a considerar su raigambre emocional, mientras que los alemanes se inclinaron a resaltar su filiación ideativa o representativa. (Alvarez, Ramon , & Sauvagnat, 2004, pág. 693)

Las consideraciones freudianas sobre el aparato psíquico implican la conjugación de ambos ejes, adquiriendo mayor relevancia y llegando a consecuencias mayores para la concepción del cuerpo bajo el concepto de *Trieb*, traducido al castellano por *instinto* y *pulsión*. En lo consecutivo, se intentará apreciar las diferencias en juego y su peso en la clínica.

Como se ha señalado, Freud recibe el objeto en disputa que dividía la psiquiatría y la neurología: la histeria, cuyo estudio parte de la indagación sobre los mecanismos psíquicos en la formación del síntoma, no de la descripción de tipos de signos mórbidos. Proceder que pondrá en cuestión la primacía de la observación como método verificador de la teoría y posibilitará al mismo tiempo pensar un nuevo cuerpo representacional atravesado por un valor abstracto simbólico que, apoyado en una nueva noción de sufrimiento, permitirá introducir una psicopatología de un orden

diferente al propuesto por la psiquiatría: una psicopatología, al inicio de su obra, en el orden de representaciones *inconciliables* y afectos de índole penoso.

El primer periodo de la clínica freudiana (1894-1897) sitúa la conversión histérica como resultado de un mecanismo psíquico de defensa que busca separar una representación inconciliable de un afecto penoso. En este sentido, en *Las neuropsicosis de defensa* (1894) afirma que la salud de sus pacientes declinó al sobrevenir

un caso de inconciliabilidad en su vida de representaciones, es decir, hasta que se presentó a su yo una vivencia, una representación, una sensación que despertó un afecto tan penoso que la persona decidió olvidarla, no confiando en poder solucionar con su yo, mediante un trabajo de pensamiento, la contradicción que esa representación inconciliable le oponía. (Freud, 1976, pág. 49)

De ahí que dichas representaciones solo cobraran valor en relación al yo que, al juzgarse incapaz de resolver tal inconciliabilidad vía el discernimiento o el raciocinio, opta como defensa *separar* a la representación inconciliable (volviéndola inocua) del afecto (volviéndolo desplazable a otra representación o al cuerpo), dando de este modo apertura a la formación del síntoma⁹⁵.

Es entonces vía el síntoma como la histeria se aloja en el cuerpo, cuando las partes que lo componen entran a participar en la defensa como posible lugar de desplazamiento del monto de afecto de la representación inconciliable. Dichas representaciones, afirma Freud, nacen las más de las veces en las personas de sexo femenino “sobre el suelo del vivenciar y el sentir sexual, y las afectadas se acuerdan con toda la precisión deseable de sus empeños defensivos, de su propósito de «ahuyentar» {*fortschiehen*, «empujar lejos» la cosa, de no pensar en ella, de sofocarla” (Freud, 1976, pág. 49), de arrancarle el afecto a la representación. Es por esto que, el intento de olvido viene a marcar un punto importante en el mecanismo defensivo del yo, pues al suponer en la

⁹⁵ Freud, S. (1976). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa (1896). En Tomo III. Buenos Aires: Amorrortu Editores. p.163.

memoria y las pasiones el núcleo de un conflicto que no puede ser resuelto por la abstinencia, el pudor, ni la razón, ante tal intento defensivo afirma Freud : “Sólo sé que en los pacientes por mí analizados ese «olvido» no se logró, sino que llevó a diversas reacciones patológicas que provocaron una histeria, o una representación obsesiva, o una psicosis alucinatoria.” (Freud, 1976, pág. 163).

Ante el fracaso del olvido, el monto de afecto de la representación va a pasar vía el desplazamiento o la conversión a alojarse en otra representación (en el primer caso) o en una parte del cuerpo (en el segundo), pero no en cualquier parte, pues según afirma Freud la conversión podrá ser total o parcial y la elección de la parte del cuerpo sobrevendrá en relación a “aquella inervación motriz o sensorial que mantenga un nexo, más íntimo o más laxo, con la vivencia traumática.” (Freud, 1976, pág. 51). La intención de dicha transposición de afecto es dejar al *yo* exento de contradicciones, pero a cambio se hecha sobre sí

...el lastre de un símbolo mnémico que habita la conciencia al modo de un parásito, sea como una inervación motriz irresoluble o como una sensación alucinatoria que de continuo retorna, y que permanecerá ahí hasta que sobrevenga una conversión en la dirección inversa (Freud, 1976, pág. 51)

Son entonces considerados los síntomas histéricos “unos afectos y unos restos de excitaciones de influencia traumática sobre el sistema nervioso que no quedan pendientes cuando la excitación originaria fue drenada por abreacción o un trabajo del pensar” (Freud, 1893, pág. 151). Este alojamiento de la histeria en el cuerpo vía el síntoma (al que Freud llamo “símbolo mnémico”) es una hipótesis que se justifica con el supuesto de una cantidad con propiedades físicas, en cuya dinámica, una suma de excitación que llega al sistema nervioso se transpone en síntoma en la medida en que dicha excitación no se emplea en una acción hacia afuera proporcional

al monto⁹⁶. Bajo este sentido, el afecto ya no es meramente una sensación o una emoción, sino una hipótesis auxiliar “que tiene todas las propiedades de una cantidad —aunque no poseamos medio alguno para medirla —; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos” (Freud, 1976, pág. 61). Sobre esta hipótesis es que Freud comienza a erigir su teoría cuantitativa del psiquismo: la teoría de la investidura libidinal con la que construye una teoría del valor en tanto las zonas corporales libidinizadas no poseen un valor en-sí, sino efecto de un desarrollo.

En cuanto al contenido del síntoma, para Freud este porta un mensaje que está ligado a la memoria y a lo que se inscribe en el cuerpo desde el psiquismo. Sin embargo, no fue su pretensión hacerlo corresponder con una lesión ni describirlo; más bien se permite elucubrar la modalidad del mecanismo psíquico que lo echa a andar y sus respectivas marcas en el cuerpo. Esto a razón de que, para Freud el origen del síntoma histérico es tanto psíquico como somático, “todo síntoma histérico requiere de la contribución de las dos partes. No puede producirse sin cierta sollicitación {transacción} somática brindada por un proceso normal o patológico en el interior de un órgano del cuerpo, o relativo a ese órgano.”. En cuanto al sentido [...] “ el síntoma histérico no trae consigo este sentido, sino que le es prestado, es soldado con él, por así decir, y en cada caso puede ser diverso de acuerdo con la naturaleza de los pensamientos sofocados que pugnan por expresarse” (Freud, 1976, pág. 37)

⁹⁶ Freud, S. (2006). Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices (1893). En Tomo I. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Se podría considerar hasta aquí que, el cuerpo exaltado que fue condición de posibilidad para el surgimiento del psicoanálisis entra a poner en cuestión el cuerpo purificado, vaciado de sacralidad y reducido a la res extensa que la medicina anatómica y biologicista venía sosteniendo, pues con la nueva hipótesis del *aparato psíquico* y de un cuerpo histórico vehículo entre la ciencia y la historia se reintroduce la exigencia (fuera del campo de las patologías fisiológicas) del reingreso de la verdad subjetiva del sufrimiento, en especial del femenino, al saber científico médico. Este nuevo cuerpo erógeno se rehúsa a entrar en la categoría de res extensa al estar constituido por ideas, representaciones, verdades contingentes e históricas, y una dimensión afectiva que vendría a darle el valor que por sí solo no tiene, alejándose de este modo de la vertiente profana que el saber moderno promovía para recuperar un valor sagrado (aunque en un sentido diferente al de la antigüedad) que estaría en todo caso dado por un contexto de relaciones simbólicas con un otro⁹⁷.

Freud buscará explicar los designios que moldean la acción humana en la búsqueda de la satisfacción y la huida del *displacer*, a través de la introducción de conceptos como pulsión, libido, zona erógena y desarrollo psicosexual. Particularmente, la noción de *Trieb* (pulsión) “el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica” (Freud, 1976, pág. 34), relacionado comúnmente con significados como: empujar, impulsar, rechazar o como la propagación del movimiento de un líquido o un gas, adquiere dentro del psicoanálisis freudiano un sentido abstracto y un lugar primordial respecto al cuerpo por el hecho de ser “un concepto fronterizo entre lo

⁹⁷ La reintroducción de la verdad del sufrimiento de los cuerpos históricos al saber científico, es un argumento que desarrolla con mas amplitud Bonoris, B. (21 de octubre de 2018). En El significante y el cuerpo. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=kUqSwHhpDRY&feature=emb_logo

anímico y lo somático”, [...] “una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Freud, 1976, pág. 117).

Al respecto, Freud (1915) afirma que la pulsión se halla entonces bajo tres caracteres principales: “su proveniencia de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su emergencia como fuerza constante, y de ahí derivamos uno de sus ulteriores caracteres, que es su incoercibilidad por acciones de huida” (Freud, 1976, pág. 115). Respecto a su fuente orgánica, es la pulsión una “agencia representante {*Repräsentanz*} psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir” (Freud, 1976, pág. 153), es decir, una *agencia representante* por medio de la cual las fuerzas del interior del cuerpo van a alcanzar el aparato anímico⁹⁸. Se diferencia del estímulo por su procedencia –“producido por excitaciones singulares provenientes de fuera” (Freud, 1976, pág. 153) –, por su fuerza, pues “la pulsión, en cambio, no actúa como una fuerza de choque momentánea, sino siempre como una fuerza constante”, y por la posibilidad de huida y modo de cancelación [...] “puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella, [...] “lo que cancela esta necesidad es la «satisfacción». Esta sólo puede alcanzarse mediante una modificación, apropiada a la meta (adecuada), de la fuente interior de estímulo” (Freud, 1976, pág. 114).

Anterior a esta conceptualización, la noción de *pulsión* ocupaba ya un lugar en los anteriores trabajos de Freud bajo otros términos como “excitación”, “representaciones afectivas”, “mociones de deseo” y “estímulos endógenos”, en donde correlativamente “estímulo” y “pulsión” eran considerados como “excitación exógena” y “endógena”⁹⁹. De ahí que, por una parte se pueda

⁹⁸ Freud, S. (1976). Más allá del principio de placer (1920). En Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 34

⁹⁹ Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión (1915). En Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores. p.110

considerarse el hecho de que con el concepto de *pulsión*, Freud logra introducir una nueva instancia (en la cual mente y cuerpo tienen un vínculo inédito en lo que al padecimiento subjetivo respecta) que marca una distinción entre un organismo (en cuyas funciones vitales solo tiene lugar lo instintivo) y un cuerpo humano que solo existiría como tal cuando ha sido investido por la libido (del latín *libīdo* 'deseo, pulsión' y en sentido estricto 'lascivia'), una fuerza pulsional “susceptible de variaciones cuantitativas, que podría medir procesos y trasposiciones en el ámbito de la excitación sexual.” (Freud, 1976, pág. 198), una energía que se diferencia de cualquier otra clase de energía psíquica (por ejemplo la de la nutrición) por su quimismo. Tal investidura libidinal que acaece en el cuerpo humano se sostiene en una hipótesis económica de la energía (de principios físicos), según la cual los procesos psíquicos consistirían en la circulación y la repartición de una energía cuantificable o energía pulsional, susceptible de aumento, de disminución y de equivalencias.

Puede considerarse entonces que lo pulsional –pese a las nociones diversas que sobre el cuerpo pueda presentar el psicoanálisis como campo heterogéneo– introduce un nuevo estatuto del cuerpo humano a través de la diferenciación que toma del cuerpo animal o de cualquier otro cuerpo de naturaleza variada a partir de una teoría del valor, en donde la investidura de la libido viene a otorgarle al cuerpo lo que no tiene por sí solo como cuerpo vivo. En Freud, el cuerpo en sí mismo no es una entidad que porte un sentido que determine la acción humana - a no ser por la diferencia anatómica de los sexos que viene a marcar un punto importante en su obra que podría explicarse por el aire del Siglo XVII-, el cuerpo pulsional se aparta de la mera carne viva; es un cuerpo que, a partir de la introducción del problema del placer y sus consecuentes afectaciones en el cuerpo, se permite ir más allá del problema simple de la necesidad biológica, de la certeza sensible y la consciencia propia.

En este punto, se hace pertinente denotar como entre 1895 y 1935 los estudios de la vida sexual y pulsional en Freud muestran un marcado interés por hacer del saber biológico – del que consideraba era verdaderamente un reino de posibilidades ilimitadas que lo llevaban a insistir y esperar de él los esclarecimientos más sorprendentes¹⁰⁰– el cimiento de su teoría, al mismo tiempo que logra señalamientos importantes ante la distinción entre pulsión e instinto, tal como lo deja ver en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905). Por una parte afirma: “ mi propósito, fue dar a conocer todo cuanto puede colegirse acerca de la biología de la vida sexual humana” (Freud, 1976, pág. 119), dicho interés lo lleva a hacer entrar en el curso del desarrollo evolutivo a las pulsiones en tanto biológicas: “las pulsiones mismas, al menos en parte, son decantaciones de la acción de estímulos exteriores que en el curso de la filogénesis influyeron sobre la sustancia viva, modificándola.” (Freud, 1976, pág. 116), confiriéndoles además la mayor participación innata en el aparato psíquico: “Casi toda la energía que llena al aparato proviene de las mociones pulsionales congénitas” (Freud, 1976, pág. 10)¹⁰¹. Como contrapunto señala la independencia que guarda la pulsión ante el objeto sexual, apartándose así de determinismos que fundamentados en el instinto sostendrían categorías tales como normal- anormal:

La experiencia recogida con los casos considerados anormales nos enseña que entre pulsión sexual y objeto sexual no hay sino una soldadura, que corrámos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente, la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este. (Freud, 1976, pág. 134)

¹⁰⁰ Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión (1915). En Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores .58

¹⁰¹ Freud, S. (1976). Más allá del principio de placer (1920). En Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores p.10.

El Problema de la *Vorstellungrepräsentanz* de la Pulsión

Partiendo de este encuentro de contrapuntos, si se considera la obra freudiana como lo que es: un trabajo en progreso con impases y problemas sin resolver, que no se estructura como un bloque cerrado ni unitario, se precisa halar la pulsión del solo acento biologicista para dar apertura al problema de la "*Vorstellungrepräsentanz* de la pulsión", una propuesta totalmente novedosa que viene a complejizar la dualidad psique-soma a través de la relación que se va a establecer entre percepción, memoria, afecto y cuerpo. Desarrollo que posibilita entender y atender más ampliamente la exploración conceptual tanto de la pulsión como de su ligazón con el cuerpo.

La noción de *Vorstellungrepräsentanz* hace confluir la realidad material, la relevancia de la percepción y la representación como función mediadora. En primer lugar, cabe señalar que la representación (*Vorstellung*) freudiana no se corresponde con la concepción clásica de este concepto —en tanto pensamiento imitativo o copia interior de la realidad exterior y los objetos reales, concepción que sostiene la división idea/materia—; más que referir a la simple representación (fiel o distorsionada) de un objeto, refiere a la *presentación* del contenido en el psiquismo, una instancia que *se coloca entre* el sujeto y el objeto.

[La noción de *Vorstellung*] adquiere sentido en tanto el acto de “presentar”, de “mostrar”, de “poner delante de”. Esto, como consecuencia de la proposición *vor*, la cual posee al menos tres significados: “ante”, “en frente”, “delante de”. Indicando en su calidad de prefijo que la acción ocurre de manera temporal o espacial: “frente a” o “antes de”. Prefijo que desde sus orígenes se ha utilizado en referencia a lo temporal para indicar aquello que se coloca o ubica “anticipadamente”, y en el sentido espacial para señalar “ante”. Aunque también se usa como partícula causal: “de tanto” o “a causa de tanto”, por ejemplo: *vor soviel Angst konnte er nicht sprechen* (de tanto miedo, no podía hablar). Pero, regresando al aspecto temporal o espacial, se destaca, en la unión con el verbo *stellen* (“poner”, “colocar” y “colocar de pie”), la actividad de anticipación o demostración.

Como podemos apreciar, el sentido y la connotación que tiene *Vorstellung*, no concuerdan siempre con las del vocablo representación, y aunque sean considerados en la traducción como equivalentes, siempre habrá algo que se escapa a esa pretendida equivalencia. (Galindo & Casas, 2009, pág. 67)

Para Freud, “la impresión evoca una cantidad mayor o menor de imágenes mnémicas y son éstas las que le confieren su valor psíquico” (Freud, 1976, pág. 55), es decir que, la relación entre

la percepción y la representación alcanza un valor psíquico (un sentido), un estatuto inconsciente, solo cuando las representaciones consiguen un reconocimiento, una interpretación, un enlace con un elemento de los círculos mnémicos; cuando la vertiente pulsional viene a adherirse, a investir al resto que deja el objeto como representación para darle el nivel de insistencia que otras representaciones de objeto no alcanzan.

Este planteamiento freudiano cambia por completo los límites de la idea de representación y las modalidades de registro de la percepción de los objetos, ahora no será la percepción del mundo material o la del cuerpo la que asigna importancia a los objetos y a la representación que surge por su registro. Con el elemento pulsional se introduce un extra que va más allá de la percepción de los objetos para su conocimiento, ahora estos van a tomar una posición desde el sentido del placer y desde lo que puedan representar desde el punto de vista libidinal para la persona, pues por intervención de la pulsión se despierta el elemento de placer que no está de manera natural en los medios perceptivos (a través de los cuales se aprehender el objeto) que encuentran sustento en el psicoanálisis (oler, tocar, mirar)¹⁰².

Cabe resaltar que, si bien el tacto y la mirada no son medios exclusivos para vincularse con los objetos, ambos adquieren relevancia en el pensamiento freudiano por estar vinculados a las experiencias provenientes de la infancia en el contexto de lo sexual. Particularmente, es a través de la piel que se va a tomar noticia no solo de los estímulos externos del cuerpo sino también de los internos, a los que Freud llamo “necesidad”: sensaciones comunes, intrascendentes, de placer y dolor (en este último, cabe pensar cómo a raíz de una enfermedad dolorosa es que “uno adquiere

¹⁰² Galindo Pérez, C. (s.f.). De la representación objeto a la naturaleza y registro de la representación cosa, y su supuesta equivalencia. Revista Uaricha. PSICOLOGÍA & SOCIEDAD, 39-46

nueva noticia de sus órganos es quizás arquetípico del modo en que uno llega en general a la representación de su cuerpo propio” (Freud, 1976, pág. 27))

Estas variables en la concepción de percepción y representación son las que van a dar soporte a lo que precisamente Freud llamo “representación cosa”, noción que se sostiene a su vez en una nueva tesis sobre la concepción de memoria, en donde esta no existirá más de manera simple sino múltiple y es susceptible de ser registrada en diferentes variedades de signos (escrituras). La “representación cosa” es una representación que alcanza el estatuto de signo psíquico (de signo inconsciente diferente al signo perceptivo) por el hecho de haber sido afectada por el proceso de represión. Lo que la hace diferente de la “representación objeto” es el hecho de responder a una reinscripción (una segunda escritura inconsciente que se da en el paso de una instancia a otra, de una escritura a otra) de una representación en la memoria en cuyo proceso psíquico se dio la investidura de la imagen mnémica directa de la cosa o por lo menos de huellas mnémicas derivadas pero distantes. Siendo así, la “representación cosa” es, en suma, más distante de la percepción exterior a la conciencia y considerablemente diferente de los datos perceptivos inmediatos por la serie de transformaciones que sufre en el trayecto que recorre por las instancias que conforman el aparato psíquico¹⁰³.

Siendo así, con la idea de representación reinscrita (investida de libido, de afecto) Freud se aparta de los límites para posibilitar pensar una nueva dinámica en donde los estímulos constantes que provienen del interior del cuerpo van a quedar inscritos en el aparato psíquico de tal modo que el vínculo entre cuerpo y memoria inconsciente no proviene del mundo exterior, pero tampoco

¹⁰³ Galindo Pérez, C. (s.f.). De la representación objeto a la naturaleza y registro de la representación cosa, y su supuesta equivalencia. Revista Uaricha. PSICOLOGÍA & SOCIEDAD, 39-46

tiene una conexión directa con el cuerpo (como sí la tienen los instintos con lo cognitivo). Ahora bien, con esta idea de representación investida de libido

...no sólo nos estamos refiriendo a una manera de registro, de escritura, sino que también nos estamos refiriendo a otro cuerpo –otro respecto al cuerpo anatomofisiológica–, al cuerpo de placer, es decir al conjunto de los lugares donde puede producirse el placer, digamos, a cualquier lugar del cuerpo (del cuerpo anatomofisiológica) que pueda ser el lugar de una excitación sexual, conformando un cuerpo de placer que corresponde, punto por punto al cuerpo orgánico. (Galindo Pérez, pág. 46)

En otros términos, lo que se estaría planteando es una nueva relación con los objetos (incluyendo el cuerpo propio) en un ámbito distinto al modelo fisiológico, al incluir “no solo lo que el objeto y el cuerpo despiertan en la persona sino lo que se espera de ellos: la intención, el deseo del sujeto sobre sus experiencias, aquello que se pone en juego en la relación con el objeto a causa del plus que viene con la pulsión” (Galindo Pérez, pág. 42), donde las partes del cuerpo orgánico se vuelven un potencial lugar para albergar al cuerpo del placer.

No obstante, cabe señalar el hecho de que en la obra freudiana se da la confluencia, al mismo tiempo, de dos vertientes (la biologicista y la representacional) que consecuentemente traen distintas implicaciones a la configuración de cuerpo. Con el cuerpo que se exalta y se sostenía en la premisa necesaria del “supuesto sobre la tendencia biológica del aparato anímico” (donde no se estaría desconociendo la biología que rige al cuerpo), se compromete de entrada sostener en lo intrasomática la fuente de las pulsiones, lo que pone en tensión a la noción misma de *pulsión* al no estar ubicada ni en lo psíquico, ni en lo somático, sino más bien en un lugar “entre” (anterior a esta definición, en su estudio del caso Schreber (1911) Freud reconoce dicho lugar al definirla como «el concepto fronterizo de lo somático respecto de lo anímico, [...] “el representante psíquico de poderes orgánicos»” (Freud, 1976, págs. 119-108)) en donde cumple una función articuladora en la relación insoslayable que hay entre la vida anímica y el cuerpo biológico (este problema de “lugar” entra a problematizar la dualidad cartesiana y los intereses del psicoanálisis) .

Dicha relación tiene que ver directamente con la *fuerza (Quelle)* misma de la *pulsión* que Freud articula al cuerpo biológico; sin embargo, aunque afirma que el conocimiento de las fuentes pulsionales es imprescindible para los fines de la investigación psicológica, esto no sugiere ni remite a un interés directo del psicoanálisis por el cuerpo biológico. Al afirmar que el conocimiento más preciso de las fuentes pulsionales solo puede inferirse retrospectivamente a partir de sus *metas (Ziel)*¹⁰⁴, deja en claro que la verdad que se aloja en la fuente pulsional, que si es de interés para el psicoanálisis, no es de carácter biológico: “aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática”, [...] “el estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología” (Freud, 1976, pág. 119). En los estudios sobre la sexualidad, cuando Freud retoma saberes de la bioquímica, también se advierte el encuentro con este posible impase, que finalmente a lo que sí podría conducir es a plantear los límites del psicoanálisis y la exaltación de lo biológico-naturalista como aquello que marca una clara distinción entre los problemas anatómicos y psicológicos, y el interés último de los estudios psicoanalíticos (lo que pareciera que se le escapa, pero no precisamente a Freud sino a algunos intérpretes, cuando caen en la pretensión de aspirar a saber del síntoma buscando un saber en el cuerpo orgánico).

Particularmente estos imprevistos que vienen detrás de principios biológicos lo que permiten ver, si se considera con detalle, es el erróneo entendimiento del modelo freudiano en términos del adentro y el afuera (como modelo cerrado) y la realidad como una oposición. Contrario a esto, la teoría freudiana de los afectos se da en términos de un movimiento complejo que implica la experiencia de la relación con los objetos y las representaciones, sin derivar precisamente en una concepción endopsíquica. De ahí que, pese al despliegue teórico freudiano

¹⁰⁴ Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión (1915). En Tomo XIV. Buenos Aires : Amorrortu Editores. p.119

que introduce nuevas formas de percibir, registrar y exaltar al cuerpo, habría que reconocer que el cuerpo histórico no escapa de la articulación entre la ciencia moderna y el cogito cartesiano como fundamento epistemológico y ontológico que marca el modo de pensar al mundo, a nosotros mismos y al padecimiento subjetivo bajo la dualidad mente-cuerpo.

La Sexualidad como Punto de Subversión y Contrasubversión del Cuerpo

Partiendo de la marcada confluencia en la obra freudiana de lo biológico y lo representacional, este apartado se ocupa de lo sexual en la investigación psicoanalítica como un desarrollo teórico que, si bien permite distinguir y deslindar al psicoanálisis de otras concepciones al darle en momentos un trato independiente del órgano y de la función reproductiva, en otros se supeditado a estas.

En principio habría que señalar como en *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis* (1906) Freud da un paso atrás respecto a su teoría de la defensa, la inconciliabilidad, el afecto y la representación al situar la naturaleza de las neurosis en una patología funcional, de la disfunción sexual, desvinculándola del problema de la conciencia:

Hemos pasado inadvertidamente del problema de la acusación de las psiconeurosis al de su naturaleza. Si uno quiere dar razón de lo aprendido mediante el psicoanálisis, no puede decir sino esto: La naturaleza de estas enfermedades reside en perturbaciones de los procesos sexuales, vale decir, aquellos procesos orgánicos que signan la formación y el empleo de la libido genésica. Y es casi inevitable imaginar estos procesos como de naturaleza química en último análisis, de suerte que sería lícito individualizar en las llamadas neurosis actuales los efectos somáticos, y en las psiconeurosis —además de ellos—, los efectos psíquicos de las perturbaciones del metabolismo sexual. (Freud, 1976, pág. 270)

Muestra una confianza sobreestimada en las ciencias biológicas, especialmente en la química, en quien deposita un principio de causa que pone a caminar al lado de planteamientos que empero la subvierten, tal como lo deja ver, por ejemplo, cuando se refiere al concepto decimonónico de la perversión con los invertidos, en donde pone en consideración el origen

polimorfo de la sexualidad y la independencia de la pulsión respecto de los objetos, al lado de un interés sexual de carácter químico:

La investigación psicoanalítica se opone terminantemente a la tentativa de separar a los homosexuales como una especie particular de seres humanos. En la medida en que estudia otras excitaciones sexuales además de las que se dan a conocer de manera manifiesta, sabe que todos los hombres son capaces de elegir un objeto de su mismo sexo, y aun lo han consumado en el inconciente. Por otra parte, los sentimientos libidinosos en vinculación con personas del mismo sexo no desempeñan escaso papel como factores de la vida sexual, y ese papel es mayor que el de los dirigidos al sexo opuesto en cuanto motores de contracción de neurosis. El psicoanálisis considera más bien que lo originario a partir de lo cual se desarrollan luego, por restricción hacia uno u otro lado, tanto el tipo normal como el invertido es la independencia de la elección de objeto respecto del sexo de este último, la posibilidad abierta de disponer de objetos tanto masculinos cuanto femeninos, tal como se la puede observar en la infancia, en estados primitivos y en épocas prehistóricas. En el sentido del psicoanálisis, entonces, ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento, respecto del cual cabe suponer una atracción en el fondo de carácter químico. (Freud, 1976, pág. 132)

Bajo este camino, Freud marca con la diferencia anatómica genital un límite y condición de posibilidad por el hecho de considerarla una realidad inalterable. De la diferencia morfológica hace derivar la diversidad del desarrollo psíquico:

También el sexo femenino desarrolla un complejo de Edipo, un superyó y un período de latencia. ¿Puede atribuírsele también una organización fálica y un complejo de castración? La respuesta es afirmativa, pero las cosas no pueden suceder de igual manera que en el varón. La exigencia feminista de igualdad entre los sexos no tiene aquí mucha vigencia; la diferencia morfológica tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico. Parafraseando una sentencia de Napoleón, «la anatomía es el destino». (Freud, 1976, pág. 185)

A su vez, hace depender el análisis y su fin, del encuentro con el “basamento rocoso subyacente” que sería en todo caso lo biológico para lo psíquico:

A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la «roca de base» y, de este modo, al término de su actividad. Y así tiene que ser, pues para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel del basamento rocoso subyacente. (Freud, 1976, pág. 253)

Según esto, el fin del análisis está marcado por el encuentro con la pulsión como lo incurable del síntoma que corresponde al cuerpo de la diferencia sexual anatómica, que a su vez es determinante en el desarrollo psicológico diferenciado de lo que es ser hombre y ser mujer. De ahí que la salida que Freud ofrece a tal realidad inalterable sea consolarse con haber ofrecido al

analizante todas las incitaciones posibles para variar su actitud frente a él, es decir, que la única modificación posible es un cambio de actitud, una feliz aceptación por parte del analizante de su condición¹⁰⁵. No obstante, señala como del sufrimiento vinculado a lo pulsional, no es posible escapar, advirtiendo su presencia a través de la repetición y la insistencia (que no es natural).

Esta oscilación que puede marcarse, entre otros puntos, en las perversiones, la castración y el fin del análisis, claramente pone en juego tanto al cuerpo histórico simbólico (relacional, contextual, que se juega en una teoría del valor), como al cuerpo de la elección sexual (un cuerpo que funciona por determinaciones mecánicas-biológicas), quedando en medio atorado el problema del síntoma en tanto ir y venir entre el placer y el displacer (la pulsión). En el primero, la parálisis (como signo del síntoma) no se daría por una determinación directamente hereditaria sino a partir de una concepción específica del valor respecto al cuerpo que es contextual y afectiva. En el segundo, el síntoma sería la consecuencia de un cuerpo que funciona por determinaciones mecánicas, químicas, en donde la pulsión actúa plenamente como un instinto. Esta encrucijada del síntoma pone en juego el problema de la consciencia y la responsabilidad del sujeto respecto a sus afectos.

En cuanto a la consciencia, dirá Freud que la psicología había promovido sostener un atoramiento al respecto, al considerar “ que todos los actos anímicos nos son concientes, que «ser-conciente» es el signo distintivo de lo anímico, y que si en nuestro encéfalo existieran procesos no-concientes, no merecerían el nombre de actos anímicos y no competerían a la psicología.”, lo cual es falso si se considera que [...] “la más somera observación de sí enseña que uno puede tener

¹⁰⁵ Hipótesis que sostiene Bruno Bonoris siguiendo la cita de Freud, S. (1976). En Análisis terminable e interminable (1937). En Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu editores. p 253.

ocurrencias que es imposible que se produzcan sin preparación”. Lo que daría razón de la existencia de unos estadios psíquicos previos del pensamiento de los cuales uno no se entera para nada, no sabe nada más que su resultado ya listo, que sería lo único que ingresa a la consciencia. En ocasiones se es susceptible de [...] “hacerse conciente de esas formaciones de pensamiento preparatorias *con posterioridad*, como en una reconstrucción” (Freud, 1976, pág. 184).

Este problema clínicamente se vuelca en la insistencia en la responsabilidad subjetiva del paciente, que pareciera encontrar salida bajo dos posibles formas de intervención que se debaten en términos del desarrollo entre adaptación o emancipación. Si se considera un cuerpo abierto, emergente, relacional, historizado, ya no queda tan claro que la satisfacción o displacer provenga del propio sujeto y que por tanto este debe responder por ella, pues aquí el peso del valor recae en las relaciones. Si se va por el cuerpo determinado, el cuerpo máquina, los afectos van a venir del propio sujeto a través de un juego de proyecciones e introyecciones que, en todo caso, lo harían el responsable de sus afectos. No obstante, si teóricamente se considera que en la neurosis el *yo* ha perdido su unidad al encontrarse escindido por la irrupción de lo reprimido, se precisa advertir consecuentemente que, por tal razón, le es imposible al sujeto dar paso a una voluntad unitaria, pues este no sabe y no tiene imperio sobre esta materia.

En cuanto a las categorías de responsabilidad e irresponsabilidad advierte Freud que, son alternativas judiciales que como requerimientos sociales se hacen difícil adecuar al estado psicológico del neurótico, pues en el ámbito que surgen (el de las instituciones sociales) solo se contempla la idea de una persona con un *yo* normal y unitario (donde sí cabría aplicar las categorías

de bueno y malo)¹⁰⁶. En consecuencia, esta digresión más bien a lo que lleva es a considerar que el síntoma neurótico, más allá de tratar de hacerlo entrar en estas categorías, cabría más bien pensarlo desde el sentido y la función que cumple para el sujeto, desde el lugar de “ganancia de la enfermedad” que adopta.

Considerar que, “el enfermo quiere, sí, sanarse, pero también no lo quiere. Su yo ha perdido su unidad, y por eso tampoco da paso a una voluntad unitaria. Si fuera de otro modo, no sería un neurótico”, deja en evidencia como el sujeto a pesar de estar aquejados por sus afectos, el síntoma le hace al mismo tiempo el papel de protección, ya sea contra su propia insuficiencia, en la competencia con otros o [...] “como medio para constreñir a los demás a hacer sacrificios y dar pruebas de amor” (Freud, 1976, pág. 207), lo que lo hace aferrarse con todas sus fuerzas a su condición de enfermo. Pese a esta función habría que decir que su yo nada sabe del encadenamiento entre los motivos y sus acciones, pues hay algo que desconoce (algo que se juega en el nivel de lo inconsciente, que está en medio y no se tiene control) que, visto desde lo más profundo, remite a la instancia del *superyó* (como portadora de la “conciencia moral” que juzga al yo) y sus desavenencias con *el yo*. Estas desavenencias tienen una gran significatividad para la vida anímica de los neuróticos en donde el *superyó* no logra devenir lo suficientemente impersonal y, por el contrario, sin haber logrado transmutar correctamente el complejo de Edipo, “su *superyó* sigue contraponiéndose siempre a su yo como el padre severo al hijo, y su moralidad se afirma de manera primitiva: el yo se hace castigar por el *superyó*”. Es en estos casos donde “la enfermedad es utilizada como un medio de ese «autocastigo»; el neurótico se ve forzado a comportarse como si

¹⁰⁶ Freud, S. (1976). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926). En Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 207

lo gobernara un sentimiento de culpa que, para satisfacerse, precisara de la enfermedad en calidad de castigo” (Freud, 1976, pág. 209).

En conclusión, cabe señalar como, el atoramiento en la dualidad cartesiana como límite y condición de posibilidad en la teoría freudiana, permite considerar la confluencia de una subversión y una contrasubversión en su implícita exaltación del cuerpo, que estaría relacionada con dos concepciones que, aunque contradictorias, confluyen al mismo tiempo en su obra. Por una parte, con la idea de cuerpo histérico como noción que no se asienta en el determinismo biológico (aunque tenga en cuenta la presencia y manifestación de la vida orgánica) sino en una idea de un cuerpo relacional, simbólico, emergente de la complejidad (que implica la investidura de la libido, la presencia y la acción de la pulsión), Freud logra subvertir el saber que hasta entonces se tenía sobre el cuerpo dentro del saber médico mecanicista al poner a hablar (a través del cuerpo histérico y la comprensión de la dinámica de configuración de síntomas) la verdad que se había forcluido del cuerpo por el cogito cartesiano¹⁰⁷. Sin embargo, por otra parte, el hecho de tomar la imagen cartesiana (la división mente-cuerpo) como el compuesto sobre el cual se debate el posicionamiento de sus conceptualizaciones y se acentuar una correlación biológica en cuanto al determinismo de los pares sexuales, lo trae de vuelta en una especie de contrasubversión.

La imagen cartesiana y el determinismo sexual van a recaer directamente en las ideas de padecimiento subjetivo y de “cura”, más concretamente sobre las nociones de síntoma y la concepción del fin del análisis. En cuanto al síntoma, Freud lo hace corresponder punto por punto con una parte del cuerpo orgánico (no con cualquier parte, sino con aquellas que tengan un nexo

¹⁰⁷ Bruno propone plantear la subversión y la contrasubversión dentro de la obra freudiana a partir de la presencia del cogito cartesiano como límite de posibilidad del que Freud no se logra desatorar. Bonoris, B. (21 de octubre de 2018). El significante y el cuerpo. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=kUqSwHhpDRY&feature=emb_logo

más íntimo con una vivencia traumática¹⁰⁸) que hace las veces de potencial extensión somática que a solicitud (brindada por un proceso normal o patológico en el interior de un órgano del cuerpo) le presta al síntoma un sentido que le es soldado, en tanto formación que implica lo psíquico y lo somático.

El Cuerpo Desde Lacan: la Hipótesis de los Tres Registros (R.S.I)

Al igual que Manuel Murillo (2017) en su libro *¿Qué son los tres registros?: genealogía de una hipótesis de J. Lacan*, otros autores coinciden en considerar el proyecto R.S.I. (1974-1975) de Jacques Lacan como la única referencia dentro del psicoanálisis que logra dar un tratamiento y respuesta novedosa al punto que ya Georg Groddeck -considerado el pionero de la medicina psicosomática a quien Freud reconoce la derivación de su Ello- había subversivamente planteado cuando marco distancia de Freud y del fundamento psique-soma como un hecho que si bien es accidental y no fundamental en la teoría freudiana, la sostiene y guía indubitablemente.

Dicho punto de quiebre conlleva a un cambio en la pregunta por el sujeto y la subjetividad, pues como lo expone Groddeck en *El libro del ello (1923)*, el intento de comprensión de la vida humana ahora, siguiendo a autores como Spinoza y principalmente Nietzsche, se plantearían desde la crítica a las ideas de alma y yo, pues para Groddeck, aunque su *ello* haya inspirado al *ello* freudiano, este no corresponde de ninguna forma a la lógica de las *instancias psíquicas* : “me he forjado la palabra “Ello”, cuya imprecisión me ha seducido; una X hubiese sido demasiado matemática, y además X requiere una solución mientras que mi Ello indica justamente que sólo un loco se ocuparía en querer comprenderlo” (Groddeck, 1928, pág. 104)

¹⁰⁸ Freud, S. (1976). Las neuropsicosis de defensa (1894). En Tomo III. Buenos Aires: Amorrortu Editores. p.51

Su ello es pre-existencia a todo fenómeno vital o humano: “El ello siempre está antes y da forma y estructura a todo desarrollo relativo a la vida humana” (Groddeck, 1985); se pone como anterior al cuerpo humano, al alma y, por tanto, a instancias como el inconsciente que no vendrían siendo otra cosa que expresiones del ello. Para Groddeck lo psíquico y lo somático no se trataría entonces de conceptos individuales ni opuestos: se trata en el fondo de la misma cosa: lo psíquico y lo somático son manifestaciones o funciones del ello, del ello sirviéndose de la función psíquica en algunos casos, o de la función somática en otros:

La afirmación de que la vida consiste en la interacción entre cuerpo y alma es sólo otro modo de plantear el problema, no una explicación. Es el último recurso que uno se hace de nuevo para entender que todo conocimiento es fragmentario, que la ‘X’ de la vida no puede ser sondeada, que nada más puede decirse sobre las palabras cuerpo y alma más que son palabras que no pueden expresar la idea. Así pues, he llegado al punto de admitir que no hay causa psicológica para la enfermedad física. El inconsciente no es psíquico ni físico. Personalmente dudo que la cuestión pueda ser alguna vez planteada apropiadamente o que alguna vez haya alguna respuesta a ella. (Freud & Groddeck, 1977, págs. 121-129 A)

Al respecto, Lacan va a hacer del anudamiento de la triada real, simbólico e imaginario el subsuelo de un desarrollo teórico que propone abarcar un espectro más amplio del que hasta entonces Groddeck había abierto con la idea de un *ello* que contenida las derivas de Freud, aunque habría que advertir que lo más probable, es que Lacan no haya leído a Groddeck.

En cuanto al cambio en las preguntas por el sujeto y la subjetividad, se puede decir que, con la conceptualización de estos sustantivos en genero neutro (R.S.I), Lacan lo que propone es lo que él considero son los *registros esenciales de la realidad humana* que posibilitan conjuntamente el funcionamiento psíquico:

...trataré sobre todo, muy simplemente, de decir algunas palabras sobre lo que quiere decir la posición de tal problema; sobre lo que quiere decir la confrontación de esos tres registros que son precisamente los registros esenciales de la realidad humana, registros muy distintos y que se llaman: lo simbólico, lo imaginario y lo real. (Lacan, 1953a, pág. 15)

Dichos registros no son accidentales, por el contrario, son algo que la realidad es en tanto que es, y su lógica no se articula en una especie de serie, pues no constituyen una unidad, son

“heterogéneos”¹⁰⁹ y cada uno guarda una relación de alteridad con los otros. Su relación es semejante al anudamiento borromeo (no forzosamente idéntico), donde los registros se anudan de no anudarse:

No he encontrado, para decir el término, más que una única manera de darles a estos tres términos: real, simbólico e imaginario, común medida más que anudarlos en este nudo bobo, bobo, borromeo. (Lacan, 1974-1975, pág. 7)

Es entonces la realidad humana un punto de partida en la obra de Lacan, que se considera tiene que ver con a la traducción francesa del concepto de *Dasein* de Heidegger, pero que no corresponde de punta a punta con él, pues Lacan parte de una definición original y propia del sujeto (sujeto del inconsciente) a partir de la relación con los tres registros R.S.I. Lo que sí se puede decir, es que esta orientación a lo que remite es a un orden particular de ontología que pone en cuestión o por lo menos en suspenso la cuestión del ser: “la realidad humana no es el ser humano, no es tampoco la realidad psíquica. No es tampoco el sujeto en sentido lacaniano, en la medida que el sujeto debe acceder a ella, o ella debe constituirse como tal para el sujeto”, lo que no haría a la *realidad humana* [...] “equivalente al concepto de sujeto, no es un ser y no es psíquica.” (Murillo, 2017, pág. 196), ni equiparable a lo *real*: “...hay en el análisis una parte de real en nuestros sujetos que se nos escapa. No escapaba, sin embargo, a Freud cuando se ocupaba de cada uno de sus pacientes, aunque, por supuesto, también estaba fuera de su aprehensión y alcance.” (Lacan, 1953a, pág. 15).

Esto quiere decir que, al referirse a la realidad humana, se estaría hablando de la realidad tal como se le presenta al hombre en el orden de lo humano, una realidad que resulta definida por los tres registros (R.S.I), pues “hay algo en la realidad humana que exige la consideración, la

109 Lacan, J. (1974-1975). El seminario 22. R.S.I. En Versión Crítica. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.p.10

confrontación, además de lo real, de lo simbólico y lo imaginario” (Murillo, 2017, pág. 197). La *realidad humana* se contrapone a la *realidad animal* por ser el símbolo aquello que va a introducir “una realidad nueva en la realidad animal.” (Lacan, 1953a, págs. 56-57) Contrario a esto, lo *real* es aquello inaprensible que no es imaginario, ni se puede simbolizar; es un concepto críptico por el hecho de ser eso no-representable.

El registro de lo imaginario, lejos de tratarse de la idea primera de imaginación, a lo que remite es a la imagen. Lo imaginario con Lacan, como bien lo trabaja en *El estadio del espejo* (1949), remite a una relación dual especular que implica un engaño por el hecho de que algo queda atrapada en una dialéctica imaginaria que no sigue avanzando (contrario a otras dialécticas). Dicho atoramiento trae como consecuencia efectos de consistencia (una ilusión no material sino especular), haciendo que, donde algo puede parecerse evidente no sea más que el resultado de la constitución de una imagen virtual (lo que no quiere decir que sea ficticia, porque no se trata de algo imaginado):

lo imaginario está a la vez lejos de confundirse con el dominio de lo analizable, y que, por otra parte, puede haber allí otra función que lo imaginario. No es porque lo analizable encuentre lo imaginario que lo imaginario se confunde con lo analizable, que sea enteramente lo analizable, y que sea enteramente lo analizable o lo analizado. (Lacan, 1953a, pág. 25)

En cuanto a lo simbólico, Lacan lo refiere al sentido, al lenguaje y la instancia del Gran

Otro:

Es precisamente así que hay que entender lo simbólico que está en juego en el intercambio analítico, a saber, que lo que encontramos, y de lo que hablamos, es lo que encontramos y volvemos a encontrar sin cesar, y que Freud ha manifestado como siendo su realidad esencial, sea que se trate de síntomas reales, actos fallidos, y lo que sea que se inscriba; se trata todavía y siempre de símbolos, y de símbolos incluso muy específicamente organizados en el lenguaje, es decir, funcionando a partir de ese equivalente del significante y del significado: la estructura misma del lenguaje. (Lacan, 1953a, pág. 28)

Esto quiere decir que la *realidad humana* más que ser natural o psíquica, es simbólica.

Pertenece a un orden que se escapa de lo natural al no responder a leyes biológicas. Es una realidad

desnaturalizada que responde a procesos dialecticos entre metáfora y metonimia, donde es a partir de Otro, que se posibilita la inscripción en el orden simbólico (orden del lenguaje y la cultura) para el surgimiento propiamente dicho del Sujeto.

Partiendo de esta hipótesis fundamental (R.S.I), para Lacan, tanto la experiencia analítica como la teoría de las cosas no han de suceder en un único registro, esto hace que toda conceptualización requiera la consideración de los tres modos de escritura: "Sentado esto, saber leer un texto y comprender lo que quiere decir, darse cuenta de qué «modo» está escrito (en sentido musical), en qué registro, implica muchas otras cosas, y sobre todo, penetrar en la lógica interna del texto en cuestión." (Lacan, 1969, pág. 95); triada que podría entenderse dentro de las nociones de sexualidad para lo real, cuerpo para lo imaginario, y significante para lo simbólico que, si se considera la apreciación de Lacan: "Creo poder demostrar que para entender la función que Freud designa con el nombre de yo, así como para leer toda la metapsicología freudiana, es indispensable servirse de la distinción de planos y relaciones expresada por los términos simbólico, imaginario y real." (Lacan, 1954-1955, pág. 61) podrían corresponder (sin ser de ninguna forma equiparables) a la triada pulsión, cuerpo e inconsciente en Freud.

Es así como se introduce una nueva propuesta que permite explorar la noción de cuerpo en Lacan desde un lugar que, al igual que Groddeck, se aparta de toda relación con el alma y las ideas de *psiquismo* o *aparato psíquico*, para explorar la noción de cuerpo analizada bajo el prisma de los tres registros, considerando su dimensión imaginaria, simbólica y real (Lacan, 1976-1977); y el cuerpo definido como una consistencia imaginaria (Lacan, 1974-1975)¹¹⁰

¹¹⁰ Lacan citado por Murillo (2017) En *Qué son los tres registros? Genealogía de una hipótesis de J. Lacan*. Buenos Aires. Brueghel

Cuerpo Imaginario: el Estadio del Espejo

Partiendo de la idea de la *realidad humana* cimentada en el supuesto de la relación entre los tres registros R.S.I, hay que resaltar que, para el psicoanálisis en general y particularmente para Lacan, no hay signos primarios ni teorías de objeto aislados en-sí, más bien, puestas en relación que tienen lugar en diferentes procesos (la sexualidad, la angustia). Siendo así, no podría decirse entonces que el psicoanálisis tiene como tal una teoría del cuerpo cuando ya desde Freud solo algo de la dimensión corporal aparece, pero referido desde un sistema de relaciones.

En este sentido es que puede decirse que, el psicoanálisis y en este caso Lacan, más allá de hacer una teoría del cuerpo sano o de teorizar sobre fenómenos particulares y los objetos implicados, se preocupa por la relación del sujeto con la dimensión corporal, de ahí que se aboque por dar camino a coordenadas que permitan comprender la formación de la subjetividad partiendo de la interacción entre el *Innenwelt* (mundo interior) y el *Umwelt* (medio ambiente), en donde correlativamente, la formación del *yo* y la identidad, al no ser datos inmediatos sino construidos en procesos diversos no quedan subsumidos al dato inmediato del cuerpo biológico, en la identidad entre pensamiento y *yo*.

Es justo en este punto donde *El estadio del espejo* (1949) viene a dinamizar este posible impasse, pues si bien Lacan no se olvida del cuerpo biológico, su interés - como bien lo desarrolla en este comunicado presentado en el XVI congreso internacional del Psicoanálisis, en Zurich- se centra en el correlato del desarrollo del cuerpo orgánico en el psiquismo, donde va a tener lugar otro cuerpo que surge de la dialéctica que implica la formación del *yo* a partir de procesos de identificación con la imagen especular del cuerpo biológico. Hecho que podría pensarse como un ejercicio de especificación disciplinaria por parte de Lacan al tratar con un cuerpo que sí es de una materialidad de interés para el psicoanálisis.

Es entonces *El estadio del espejo* (stade du miroir en francés) usado por Lacan - iluminado por un hecho de psicología comparada- para designar una fase del desarrollo psicológico del niño (entre los seis y dieciocho meses) en donde se advierte como "...la cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal. Reconocimiento señalado por la mímica iluminante del Aha-Erlebnis, en la que para Köhler se expresa la apercepción situacional, tiempo esencial del acto de inteligencia" (Lacan, 2009, pág. 99), acontecimiento que va a marcar la formación del yo como instancia psíquica.

Es de la psicología comparada, particularmente de Henri Wallon (1879-1962) - médico psiquiatra francés, filósofo e investigador-, de quien Lacan retoma la reflexión sobre la psicogénesis del cuerpo propio y la unidad del yo a partir de las manifestaciones que muestra el niño ante su imagen reflejada en el espejo, que dan cuenta de un cambio de percepción que va de parcial a global, y desde una existencia en dos espacios (uno real y otro virtual, en el espejo) a una existencia en un espacio unificado donde la imagen tiene valor virtual¹¹¹. La mímica iluminante "Aha-Erlebnis" – expresión alemana que significa *revelación*- que Lacan retoma de Wolfgang Köhler (uno de los principales teóricos de la Escuela de la Gestalt que estudió la percepción y el aprendizaje en los monos, transpolando sus resultados a la inteligencia humana) refiere al momento en el cual la comprensión intelectual (Einsicht) se combina con la experiencia emocional (Erlebnis) y aparece un significado completo, en este caso, el instante en el que el niño es capturado por la imagen virtual de su cuerpo en completad que le viene del reflejo en el espejo

¹¹¹ Wallon, H. (1975). Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios del sentimiento de personalidad. Buenos Aires: Nueva Visión.

de su cuerpo biológico prematura y fragmentado, haciéndolo experimentar júbilo por aquello que sorprende habiendo estado siempre allí:

[...] el espectáculo impresionante de un lactante ante el espejo, que no tiene todavía dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie, pero que, a pesar del estorbo de algún sostén humano o artificial (lo que solemos llamar unas andaderas), supera en un jubiloso ajetreo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen. (Lacan, 2009, págs. 99-100)

Si bien este estadio implica biológicamente un desarrollo genésico en el que el niño ha alcanzado la suficiente maduración de las áreas del cerebro especializadas en la percepción y procesamiento de la información visual, hay sin embargo una inmadurez - [...] “la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*¹¹²” (Lacan, 2009, pág. 100) - que lo acompaña en su relación con la naturaleza (entre el *Innenwelt* y el *Umwelt*):

[...] cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial que revelan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales. La noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal, como de ciertas remanencias humorales del organismo materno, confirma este punto de vista que formulamos como el dato de una verdadera prematuración específica del nacimiento en el hombre.¹¹³ (Lacan, 2009, pág. 102)

La incoordinación motriz con la que el neonato llega a este estadio, se envuelve en una experiencia lúdica de los movimientos que reproduce la imagen con el medio ambiente reflejado, estableciéndose un complejo virtual de la realidad que se reproduce tanto de su propio cuerpo, como el del semejante y los objetos: “basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación”, como [...] “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen”

¹¹² con *infans* Lacan “hace referencia al niño en la etapa anterior al habla. Es una palabra latina, *infantis* (nominativo -infante- y genitivo -del infante- de singular). Está compuesta por el prefijo *in-*, que significa negación, y por el participio presente del verbo *fāri*: «hablar». El hecho de que el niño no hable, no quiere decir que no esté ya atravesado por el lenguaje. El lenguaje pre-existe, es constituyente, el niño adviene a un mundo de lenguaje. El término entonces, sólo alude a que aún no hace uso del mismo para comunicarse.” Alegre, L., & Andretta, M. (s.f.). Notas para una lectura del “Estadio del espejo” de Jacques Lacan. p. 17. Obtenido de https://www.academia.edu/4416543/Alegre_Andretta_Notas_para_una_lectura_del_Estadio_del_Espejo

¹¹³ “Señalemos de pasada que este dato es reconocido como tal por los embriólogos, bajo el término de fetalización, para determinar la prevalencia de los aparatos llamados superiores del neuroeje especialmente de ese córtex que las intervenciones psiquirúrgicas nos llevarán a concebir como el espejo intraorgánico” (Lacan, 2009, pág. 102)

(*imago*) que [...] “se fija en el inconsciente del sujeto y orienta posteriormente su conducta y su modo de aprehensión de los otros” (Alegre & Andretta , pág. 17)

El desfase que se da por la relación entre el cuerpo prematuro biológicamente y la imagen Gestalt virtual que devuelve el espejo, se convierte en la paradoja del primer engaño que va a estar desde entonces siempre presente. Este punto nodal permite considerar hasta este momento, el hecho de que, del cuerpo biológico en desarrollo se desprenda un correlato de ficción en el psiquismo en cuyo hilo el cuerpo como organismo pasa de estar fragmentado a percibirse como una gestalt (que es exterior y es más constituyente que constituida) que posee una pregnancia (cualidad que poseen las figuras que pueden captarse a través del sentido de la visa) aunque la turbulencia de movimientos que se experimenta en sí mismo le sean irreconocibles. Es justo de este modo como la imagen gestalt del cuerpo es capaz de efectos formativos sobre el organismo (hecho que puede legitimar por experimentación biológica): por una parte permite configurar la simbolización de la permanencia mental del *yo [je]* y al mismo tiempo prefigura su destinación alienante¹¹⁴, es decir, que la *imago* que se revela a través del estadio, se vuelve una constante aspiración a estar en dicho lugar del que se está para siempre capturado. Como salida, emerge el malestar como revelación de la abertura natural entre los dos planos, causada por la prematuración del hombre:

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo. (Lacan, 2009, págs. 102-103)

¹¹⁴ Alegre, L., & Andretta, M. (s.f.). Notas para una lectura del “Estadio del espejo” de Jacques Lacan. p.10

Siendo así, es el *yo* una superposición de identificaciones imaginarias que al no corresponder con signos primarios, no es algún tipo de esencia, sino más bien, una primera identificación imaginaria especular que va a fundar una serie de posteriores identificaciones, pues es en el *estadio del espejo* en donde se da la primera relación entre el *yo* y la dimensión corporal, trayendo implícitamente la fundación de una diferenciación radical entre el cuerpo biológico y su condición de desarrollo - en este caso matriz propio de los homínidos-, y el cuerpo imaginario (el cuerpo biológico queda contrastado con el cuerpo de la imagen como un cuerpo ya organizado, como un cuerpo que si puede sostenerse solo).

Para Lacan, este otro cuerpo que se forma queda ubicado en lo imaginario - donde se pasa de la identificación con la imagen a la formación del *yo*-. Que sea imaginario implica que se produzca un efecto de consistencia que no es material sino especular, en donde, aquello que parece evidente, envuelve un engaño por el hecho de ser una ficción, por estar constituido mediante una imagen virtual. Lo que no quiere decir que no sea real, pues si bien el cuerpo imaginario dista del cuerpo carne (sin desconocerlo, pues su existencia infiere en la formación de la imagen), la relación que se da con este llega a tener efectos en la manera en que un sujeto se relaciona con su cuerpo biológico.

El Desvalimiento y la Formación del Yo.

Si se parte de la condición de desvalimiento en la que se encuentra el infans – condición fundamental reconocido tanto por Freud como por Lacan-, en la teoría freudiana es este un punto nodal que permite comprender la experiencia de angustia en la acusación de las neurosis a partir de una condición que impone el cuerpo biológico:

Entre los factores que han participado en la causación de las neurosis, que han creado las condiciones bajo las cuales se miden entre sí las fuerzas psíquicas, hay tres que cobran relieve para

nuestro entendimiento: uno biológico, uno filogenético y uno puramente psicológico (Freud, 1976, pág. 145)

Es en de la condición biológica del acto del nacimiento que Freud ubica la primera vivencia individual de angustia: “En el caso de los seres humanos, el nacimiento nos ofrece una vivencia arquetípica de tal índole, y por eso nos inclinamos a ver en el estado de angustia una reproducción del trauma del nacimiento”. Sin embargo, cabe señalar que, a lo que se está refiriendo no es estrictamente a la intensidad traumática del acontecimiento de separación de la madre como pérdida en sí de un objeto, sino a lo que dicha situación supone, es decir, el aumento de tensión de necesidad ante la cual el sujeto es impotente: [...] “El nacimiento no es vivenciado subjetivamente como una separación de la madre, pues esta es ignorada como objeto por el feto enteramente narcisista” (Freud, 1976, págs. 126-124)

Que el sujeto se estructure a partir del desvalimiento, es una condición constituyente de la fórmula del *yo* que, en todo caso, tiene un recorrido diferente en Freud y en Lacan. En el primero, el encuentro con la debilidad del cuerpo humano, con su prematuración e inacabamiento vivido como un acontecimiento traumático, es lo que trae consigo el forzamiento del sujeto al influjo del mundo exterior, situación que va a promover la prematura diferenciación del *yo* respecto del *ello*, al mismo tiempo que se eleva la significación de los peligros del mundo exterior. Como salida, aparece un empuje a incrementar el valor del único objeto que puede proteger de los peligros: “Este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se liberará más” (Freud, 1976, pág. 145). En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) Freud afirma que este desvalimiento o desamparo original es tanto biológico como anímico, en cuando a este último asegura que la dependencia amorosa hacia el otro es algo a lo que el individuo queda unido desde ese primer reconocimiento.

En este punto es que la satisfacción de necesidades por parte de otro aparece también como lugar de posibilidades, pues en este sentido es que el *yo* freudiano se va a desarrollar de manera análoga con la *pulsión*: primero el sujeto vivencia un *yo* de realidad que refiere a las necesidades instintivas de autoconservación a partir de las cuales surgen las denominadas *pulsiones yoicas*, es decir que, en primer lugar habría una suerte de *narcisismo primario* que tendría que ver con la satisfacción en relación con el propio cuerpo (autoerotismo) y a la vez la búsqueda de protección, al considerar que todo lo de afuera podría ser fuente de amenaza o conflictos, puesto que, lo displacentero se identifica como *no-yo*, afuera de mí, y lo *yo* como placentero (sin tratarse de un adentro-afuera delimitado por el propio cuerpo, pues lo displacentero que hay en el propio sujeto también es vivido como *no-yo*. Freud no hace coincidir lo *yo* y *no-yo* con el propio cuerpo y lo externo a él).

Sobre la necesidad, Freud va a ubicar el desarrollo genésico (que un individuo este o no lo suficientemente preparado para la reproducción), y será el amor un medio a través del cual el sujeto puede tener relación con el mundo exterior (lo considerado como *no-yo*) como vía de satisfacción de las necesidades. La cuestión es que, con Freud, cuando un individuo tiene una experiencia de frustración, cuando se dirige a un objeto para obtener satisfacción y no lo consigue, es fácil que surja el odio y con él un retraimiento sobre sí como forma de protección sobre el monto de displacer (*narcisismo secundario*). Siendo así, se podría asumir que la teoría del *yo* y el narcisismo en Freud van del autoerotismo (satisfacerme con lo que considero como *yo*) al alerotismo (poder tener relaciones de satisfacción de las necesidades con el mundo exterior), es decir, de la relación con el

propio cuerpo a una relación con los otros cuerpos, lo que tendría que ver al mismo tiempo con el paso de la libido del yo a la libido de los objetos¹¹⁵.

Lacan por su parte, va en un sentido diferente si se considera que bajo su propuesta la constitución del yo se da es gracias a la propia imagen del cuerpo prematuro. Si bien, en ambos el cuerpo biológico es condición de posibilidad desde el momento primero de desvalimiento, en Freud tendría que ver con la satisfacción de necesidades y con cómo se forma a partir de ahí el deseo, mientras que, con Lacan, es a través de la propia identificación con la imagen del cuerpo que se afirma otro cuerpo fundado desde la no correspondencia, desde una asimetría que va de la relación consigo mismo a la relación con lo externo. Aquí la existencia de otro deja de ser solamente requerida por la satisfacción de necesidades, si bien pasa, lo que se puede marcar más allá, es la introducción de una idea que escapa a ciertos ideales de época como lo son la maduración y el individuo acabado.

En cuanto al amor, es en la relación del sujeto con la dimensión corporal que Lacan posibilita pensar la dimensión psíquica a partir de la polaridad amor-odio como efectos que del cuerpo fragmentado se derivan. En este sentido, la base de la agresión, pero también la posibilidad del amor no son otra cosa que el riesgo del retorno a un cuerpo fragmentado (aunque nunca haya dejado de existir), por un fallo en la imagen virtual gestalt que sostiene la ilusión de consistencia.

Desde esta perspectiva, la idea del *engaño primero* (que con Lacan constituye la imagen gestalt que se devuelve del cuerpo prematuro-fragmentado) queda ocupando diferentes lugares en ambos autores. En el mito de narciso, por ejemplo, se puede considerar como en Freud se recupera el amor a sí mismo como depurado de engaño en la medida en que la libido se retraería sobre sí

¹¹⁵ Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión (1915). En Vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu. p.105 -134

como defensa del mundo exterior, sin embargo, lo que sí podría considerarse un engaño es pensar que hay amor al prójimo, pues en su desarrollo teórico los otros no vienen siendo más que sustitutos del amor a sí mismo y al propio cuerpo. Sustitutos que al mismo tiempo van a estar marcados por prohibiciones primeras (incesto, parricidio) que consiguen grabar un límite en la elección de los venideros objetos.

Por su parte, con Lacan, podría plantearse que el engaño recae en la constitución del *yo* vía lo imaginario. Como el reflejo de narciso en el agua, la imagen virtual como condición de posibilidad para la constitución del *yo*, al quedar atrapada en una dialéctica imaginaria que no permite seguir avanzando, crea un efectos de consistencia como lo son considerar que se tiene Un cuerpo o que se Es algo, nuevamente, lo que no quiere decir que eso sea falso, pues dichas consideraciones han de tener repercusiones en el sujeto, más bien, cabe pensar que dentro de la maquinaria hermética de Lacan, esta idea de engaño tiene otro sentido orientado más a fines heurísticos y clínicos.

Por último, cabe decir que, si bien tanto Freud como Lacan coinciden con el hecho de que el individuo nace de una manera prematura, con Freud la cría humana necesita de un prójimo auxiliador (prefigurado con la imagen de la madre nutricia que daría sostén y cuidado) que va a posibilitar el desarrollo del deseo del sujeto, ya no solo como una cuestión de necesidad sino como inscripción en lo psíquico de la propia búsqueda de la satisfacción (que en *La interpretación de los sueños* (1899) y en *Proyecto de psicología* (1895) refiere más bien a una percepción psíquica que puede llegar a ser hasta mítica, en el sentido en que se desea repetir una experiencia como hecho imposible). No obstante, para Lacan, siguiendo la idea de la constitución del *yo*, a lo que se estaría alienado no es a la madre – como lo sostienen Donald Woods Winnicott o Melanie Klein- sino a la propia imagen (imago virtual) que daría forma y función al ideal del *yo* sin recaer en el

proceso de separación de la cría humana de la madre como condición constitutiva para hacerse a un cuerpo y a una identidad - en el sentido de la maduración, como lo plantean algunos autores al considerar que el cuerpo y sus límites son algo que se inscribe psíquicamente-.

Compromisos de Un Cuerpo Imaginario.

Considerar el surgimiento de este otro cuerpo imaginario con Lacan, trae claramente implicaciones que, si bien se suceden, parten estrictamente de la disimetría entre el *Innenwelt* y el *Unwelt* que se plantea como hipótesis fundamental. En primer lugar, este otro cuerpo implica sostener la innegable incidencia de la biología en el plano de la subjetividad, sin que se supedita a ella, pues se aparta de todo biologismo al no interesarse por teorizar sobre el desarrollo del cuerpo orgánico, ni sobre el cuerpo como objeto particular implicado en el fenómeno de la formación del yo, sino por la relación del organismo con una realidad entre el mundo interior y el medio circundante. Esta idea va en sentido retrospectivo a la propuesta freudiana de la psicósomática (el psiquismo teniendo efectos sobre el cuerpo), pues aquí es el cuerpo biológico el que va a permitir la configuración de un psiquismo a través de la imagen organizadora que se devuelve del cuerpo fragmentado, siendo la necesidad de estructura un condicionante del humano que se instaura vía la prematuración y el inacabamiento en la que se nace¹¹⁶.

Seguidamente, y como consecuencia de este primer planteamiento - que se mantiene en términos aparentemente binarios-, por la no correspondencia que hay entre el *Innenwelt* y el *Unwelt* - en este caso por la inmadurez motriz del infans- las ideas de interior y exterior quedan desdibujadas desde todo sentido: como relación que podría delimitarse por un cuerpo biológico y

¹¹⁶ Dufour, D. (2005). *On achève bien les hommes*. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu. Francia: Denoël.

como planos delimitados de existencia y permanencia de las cosas. Tesis fundamental que más adelante Lacan, valiéndose de la topología, usara para subvertir la idea cultural adoptada por diferentes disciplinas, en donde se afirma que estamos envueltos por el mundo y habitamos en el interior de un cuerpo anatómico.

Esta asimetría radical y primera, conlleva además a sostener una postura disidente respecto a la supuesta existencia de una identidad constitutiva, pues contraria a esta, lo que queda atrapado en la relación entre el *Innenwelt* y el *Umwelt*, si bien es una constante reafirmación que intenta sostenerse como identidad, no es más que una fantasía ortopédica de totalidad a la que se le asume como identidad alienante - solo por el hecho de ser una imagen primera a la que se aspira constantemente como ideal del que no es posible separarse-:

...el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo. (Lacan, 2009, págs. 102-103)

Como fundamento a esta disidencia, Lacan además del cuerpo imaginario sostendrá la idea de un *yo* (producto del estadio del espejo) que se aparta de toda consistencia y posibilidad de consciencia. Retomando a Descartes en las *Meditaciones metafísicas* (1978) cuando, como intento por plantear la situación en que se encontraba respecto del conocimiento se propone poner en duda todo aquello en lo que encuentre el menor motivo de incertidumbre, arribando a una primera verdad: “pienso, existo”; de la advertencia de que en el proceso reflexivo hay una cosa de la que no duda: de que está dudando, y por tanto considera que, si duda piensa y si piensa existe, se puede decir que, el producto que de ahí resultante, el *ego cogito ergo sum* (pienso luego existo) como certeza de la que le es imposible a Descartes dudar, será con Lacan el fundamento del reverso de la función del *yo* en la experiencia del psicoanálisis:

...hoy especialmente en razón de las luces que aporta sobre la función del yo [je] en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis. Experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del cogito. (Lacan, 2009, pág. 99)

Principio que traerá como efecto el "pienso donde no soy, luego soy donde no pienso" lacaniano, que pone en primer plano el *Ello* freudiano con la distinción que Lacan va a marcar entre su yo y el yo cartesiano, tan alejado de ser un problema de sustancia que se resolvería vía la certeza de la consciencia y la consistencia.

Para Lacan, su concepción del yo no coincide con el yo cartesiano como ego (*ego cogito*: yo pienso. *Ego*, del latín yo; *cogito*, del verbo *cogitare* compuesto con el prefijo co- (junto, completamente) y el verbo *agitare* (poner en movimiento, agitar, darles vuelta a las cosas). Si bien Lacan ubica el estadio del espejo como formador del yo [je]: "*El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949)*", años después hará una marcada distinción entre el yo como [je] (sujeto del inconsciente, yo sujeto, yo inconsciente ligado a lo simbólico) y el yo como [moi] (yo imaginario producto del estadio del espejo), que remiten a considerar el hecho de que en *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je]*, la función que correspondería más bien, es el [moi].¹¹⁷

Son estas, dos maneras de nombrar al yo que, a diferencia del castellano, en donde la presencia de los pronombres no es indispensable en la oración por el hecho de que los verbos en sí ya marcan en su terminación y declinación la persona que habla (el verbo *hablo*, no requiere del yo para indicar quien habla), en el francés, trae implicaciones diferentes: *je* es el pronombre personal en primera persona del singular, o sea el "yo", que en castellano está presente implícitamente. Lingüísticamente es un shifter (partícula), un índice que en el sujeto del enunciado

¹¹⁷ Alegre, L., & Andretta, M. (s.f.). Notas para una lectura del "Estadio del espejo" de Jacques Lacan.

designa al sujeto en tanto que habla en el momento (o sujeto de la enunciación, el que lleva adelante el acto de decir lo que dice); es decir que el shifter, añade Lacan:" designa al sujeto de la enunciación, pero que no lo significa" (Lacan, 2009, pág. 761), es aquello que nos permite ubicar quien habla, pero no nos dice nada de él). El *moi* es más una función enfática (yo hablo) que en francés reafirma quien habla, aunque en el castellano es redundante y termina estando más cercano al mí, al mí mismo, al Ich Freudiano, el *yo*, que con el ello y superyó, conforman la segunda tópica freudiana¹¹⁸

Es por esto que, si se analiza el razonamiento de Descartes (1978) cuando afirma sobre las cosas que pueden ponerse en duda que: si bien hay experiencias en las que uno puede ser engañado entrar a dudar del yo o del cuerpo sería estar a la altura de los insensatos, de los locos, se logra percibir su afán de poner al yo y al cuerpo como sustancias apriorísticas.

...aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constante ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Más los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo. (Descartes R. , 1977, pág. 18)

Dicho afán que en una propuesta general del psicoanálisis - con Freud de cierta manera y en Lacan con más énfasis- subvertido por el juego de la identificación alienante, en donde, por lo menos con Lacan, lo primero que el niño reconocería es algo que no es el miso, sino más bien una instancia de otredad (el imago) en donde va a colocar algo de sí que lo aparta de ser un cuerpo, por estar marcada desde el inicio por la asimetría. Reconocimiento que se reafirma en la constante

¹¹⁸ Alegre, L., & Andretta, M. (s.f.). Notas para una lectura del "Estadio del espejo" de Jacques Lacan. p.2

aspiración al yo ideal (encontrar en esa imagen que no es él lo que se quiere: organización, consistencia) como matriz de todas las identificaciones.

En consecuencia, como oposición a toda filosofía derivada del cogito, al ser el yo lacaniano producto de un engaño, se aparta radicalmente de ser una certeza consistente que se constituiría por el pensamiento. Con Lacan, es vía el deseo que habría alguna ilusión de consistencia, es decir: no es por el mero acto reflexivo que se tendría certeza de algo, sino por un ejercicio de identificación y reconocimiento, en donde, el deseo se instaura como aspiración alienante al yo ideal. Si se considera, el engaño que funda al yo, va a marcar al mismo tiempo una abertura en el deseo, pues al ser una aspiración alienante por identificación a una imagen virtual (identificación a un engaño a un artificio) no podría decirse con certeza entonces que es lo que se desea y como se desea, pues no se trataría de un problema de sustancia y consciencia. Bajo estos términos claramente se marca un alejamiento de la idea de un yo consciente que toma su forma, certeza y aspiración vía la reflexión, tal como lo pensaba Descartes.

Por último, - y como muestra de lo apartado que está el psicoanálisis de caer en una suerte de pansomatismo-, que el cuerpo imaginario parta de una condición de desarrollo biológico – la inmadurez motriz-, contrario a suponer que con el alcance de la maduración biológica esta condición primera trascendería y dejaría de estar, aunque la dimensión corporal posteriormente marche bien, la primera identificación con el cuerpo y su contraste entre fragmentado y organizado (elevado a yo ideal), va a estar para siempre sujeta a este desfase inicial como algo de lo que no se es posible deshacerse por el hecho de formar una matriz, en donde, si bien aparecen sustitutos, no hay reemplazo de esta imagen primera. Es decir, aunque el cuerpo madure motrizmente, la relación del yo con el cuerpo va a estar para siempre sujeta desde su base por el primer engaño.

Evidentemente es esta una muestra del interés que tiene el psicoanálisis lacaniano por el correlato del cuerpo biológico en el psiquismo, más que por el desarrollo biológico del cuerpo.

Cuerpo Simbólico: los Incorporales y el Mito de la Laminilla

Entre los años 1959 y 1970 se puede rastrear en Lacan un mayor interés por trabajar la cuestión ontológica en psicoanálisis - aunque no precisamente de una manera explícita y ordenada - desde una nueva coordenada trascendente del cuerpo que resulta de gran pertinencia para despejar uno de los más comunes flaqueamientos del lacanismo contemporáneos: la distinción entre real y realidad y en su traspiés, el arrojamiento del cuerpo a una limitada dimensión biológica-material, de donde resulta una supeditación del ser a la carne como supuesto real imperante.

En la clase 15 del 18 de marzo de 1959 aparece en las enseñanzas de Lacan el concepto de los *incorporales*, premisa clave que va a permitir despejar este camino:

Y si les digo que lo que constituye nuestra relación con el inconsciente es esto por lo que nuestro imaginario, quiero decir, nuestra relación con nuestro propio cuerpo, parece que ignora la existencia del cuerpo, tengo una teoría del análisis incorpórea [incorporelle] (Lacan, 1959, pág. 474)

Este concepto es retomado por Lacan de la filosofía de la Estoa, para la cual la cosmología de la física como ciencia fundadora va a sostener los supuestos y conceptos doctrinales y consecuentemente las reflexiones ontológicas sin subordinarse a ella - como ocurre en la filosofía platónica o aristotélica-. Los incorporales designan entonces 4 elementos fundamentales que sostendrían el funcionamiento causal y racional del cosmos desde una visión que al ser fiscalista, asume la realidad como el resultado de un conjunto de causas lógicas y físicas: a) El $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$, lo expresable, el significado o el predicado (realidad lógica); b) el **vacío**, c) el **tiempo** y d) el **espacio** (realidades físicas). Dichos elementos que dan cuenta de la movilidad del universo, están referidas a una postura netamente corporalita, nueva propuesta lógica que entra a sustituir los géneros y especies de la lógica de Aristóteles produciendo un desplazamiento del centro de lo real:

...frente al sentido común que supone que todo lo que hay en el mundo existe de la misma manera y a la ontología tradicional que suma a esta creencia la posibilidad de incluir dentro del género de lo existente entidades que están más allá del mundo físico, los estoicos adoptan una ontología netamente corporalista que no obstante otorga un papel a ciertas realidades que no son cuerpos. (Lozano Vásquez, pág. 88)

Es frente al ser de los seres corpóreos que los estoicos postulan un género más amplio de ser que abarca también a los incorpóreos: *Tí*, el algo, es una clase superior que asume el hecho de que hay realidades que no son cuerpos sustanciales, ampliando así el sentido del verbo ser, en donde, aunque insustanciales, no es que sean nada, pues “si bien no son cuerpos interactúan con los cuerpos y así se distinguen de los meros objetos de pensamiento o ilusiones del lenguaje” (Eidelsztein A. , 2012, pág. 1). Son objetos requeridos por el pensamiento que se distinguen claramente de las ideas (formas) de Platón, “para entrar a una nueva dialéctica en la relación entre ser y no ser que no es de exclusión al ser estos no-seres a quienes no se les otorga existencia, pero sí una otra cosa llamada subsistencia” (Prósperi, pág. 31).

Esta nueva categoría inédita que será el material de toda su construcción lógica, nace de un problema surgido de la física (como estudio preocupado por los cuerpos y la naturaleza), en donde lo expulsado de esta deviene materia para la lógica a través de la partícula *in* (in-corpóreos), negación que entra a operar en el centro de la teoría (sobre los cuerpos, la causa, lo existente, lo real, el ser)¹¹⁹. En esta nueva dialéctica, ambas formas de ser (corpóreas e incorpórea), están en relación por el principio causal que, al ser también cuerpo, dará forma al funcionamiento del cosmos. En este esquema general de la concepción estoica intervienen tres entidades, dos cuerpos, uno que es causa de un efecto en el otro, y el efecto mismo que se describe como incorpóreo:

Los estoicos afirman que toda causa es un cuerpo causante de algo incorpóreo para un cuerpo; por ejemplo, el bisturí –un cuerpo– es [causa] para la carne –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser

¹¹⁹ Prósperi, O. (s.f.). El incorpóreo estoico. De la física a la lógica. Topología En Extensión de Buenos Aires. Obtenido de http://www.teebuenosaires.com.ar/textos/OCP_El%20incorporal%20estoico.pdf. p.32

cortada”. Y de nuevo, el fuego –un cuerpo– es <causa> para la madera –un cuerpo– del predicado incorpóreo “ser quemado (Lozano Vásquez, pág. 90)

Según esto, cada instancia de una relación causal “está constituida por una interacción entre dos cuerpos de forma que, gracias a la actividad de uno, el otro –que cumple el papel de paciente– satisface una cierta descripción, un predicado que es incorpóreo” (Lozano Vásquez, pág. 90), es decir, la relación causal se configura por la interacción entre un agente (dinámico y gobernante) y un paciente (en función pasiva). En este sentido es que se sostiene la premisa de que “todo lo que existe es cuerpo” (tanto la causa como lo causado), por ser esto inmanente a la causa, que al ser su vez cuerpo, la totalidad de lo real implicaría entonces el producto de la interacción de ambas¹²⁰:

Uno es causa en el sentido activo, lo que la convierte en causa en el sentido estricto. Pero, aquello sobre lo que actúa es también cuerpo, ya que es capaz de recibir la acción. Activo y pasivo, son dos pares centrales en el pensamiento estoico. A tal punto que, la totalidad de lo real es el producto de su interacción. Que un cuerpo sea causa para otro cuerpo implica la interacción entre lo activo y lo pasivo, y de un efecto que queda por fuera de este campo ya que es incorporal¹²¹.

Siendo así, con la lógica de los incorpóreos lo que se estaría asumiendo es que, aunque se identifica al ser con los cuerpos visibles y tangibles existe, sin embargo, seres, entidades que aunque no habitan en el mundo sensible, de alguna manera son y tienen efecto en tanto cuerpos, pues si un “cuerpo se define como lo que es capaz de producir o recibir una acción” (Prósperi, pág. 32), es este el “motivo por el cual, cuerpo no es necesariamente un objeto tridimensional” (Boeri, 2009). A razón de este principio, una ontología que parta de aquí se ha de componer entonces tanto por cuerpos observables como incorpóreos, de ahí que Lacan, además de situar al cuerpo en lo

¹²⁰ *Ibíd.* p.32

¹²¹ Prósperi, O. (s.f.). El incorpóreo estoico. De la física a la lógica. Topología En Extensión de Buenos Aires. Obtenido de http://www.teebuenosaires.com.ar/textos/OCP_El%20incorporal%20estoico.pdf. p.32.

imaginario - como queda desarrollado en El estadio del espejo-, ponga a los incorpóreos como formas que operan en el psicoanálisis, y retome de ellos el principio de su sentida posición de distancia respecto a la teoría freudiana de la libido (energía sexual) a partir de la reconceptualización que hace de ella con el mito de la laminilla, en donde la libido deja de estar planteada como un campo de fuerzas (dinámica de la libido) para considerarse como órgano incorpóreo estructurante que viene a cubrir lo que si vemos, el agujero, la zona erógena:

La libido es esa laminilla que desliza el ser del organismo hasta su verdadero

límite, que va más allá que el del cuerpo [...] Esa laminilla es órgano por ser instrumento del organismo. Es a veces como sensible, cuando el histérico juega a experimentar hasta el extremo su elasticidad.

[...] Lo importante es captar cómo el organismo viene a apresarse en la dialéctica del sujeto. Ese órgano de lo incorporal en el ser sexuado, eso es lo que del organismo el sujeto viene a colocar en el tiempo en que se opera su separación. Por él es por el que de su muerte, realmente, puede hacer el objeto del deseo del Otro. (Lacan, 2009, págs. 806-807)

Con este mito de la laminilla, Lacan retoma la “parte faltante” que se muestra en el mito del Andrógino del Discurso de Aristófanes que aparece en el Banquete de Platón (1871) donde, como resultado de una división inaugural del ser, queda un resto inasimilable que en su retorno constituye el verdadero problema del amor.

Según el mito, Antro-hombre y gino-mujer, sería el tercer género en que se dividía la humanidad en la antigüedad. Seres de cuerpos redondos, con cuatro brazos, cuatro piernas, dos caras en una misma cabeza y dos órganos sexuales ubicado del lado del semblante que unidos por el ombligo tenían gran fuerza y vigor. Tras convertirse en orgullosos y atrevidos, intentaron escalar el cielo; al sentirse Zeus amenazado, y sin poder cargar con la incapacidad de destruir la humanidad por ser ella quien los adoraba, castigo a los andróginos partiéndolos a la mitad y ordeno a Apolo, Dios de las bellas artes, que girara su rostro en dirección al corte para dificultarles encontrar a su mitad correspondiente y para que recordaran siempre su desgracia. Como consecuencia, los

órganos de la generación fueron puestos en la parte anterior haciendo que solo fuera posible la reproducción mediante la unión del varón con la hembra¹²².

Este mito permite vincular en psicoanálisis Eros (el amor) a la libido a partir de la invención lacaniana de la laminilla, en donde el sujeto al nacer vía la reproducción sexual perdería una parte de sí mismo, la inmortalidad (una porción de vida), quedando vinculada de esta forma la sexualidad con la muerte, pues al necesitar el ser humano de un partner sexual con el cual unir órganos, queda sometido a la muerte individual - esto si se tiene en cuenta que existen otras formas de reproducción que no implican la polaridad sexual en términos de masculino-femenino, como en el proceso mitótico de la reproducción asexual-. A diferencia del mito del Androgino, de lo que se trata en este caso con el mito de la Laminilla en Lacan, no es entonces de buscar una complementariedad, sino de restaurar la pérdida original a través del recorrido que va hacer la pulsión sobre el objeto *a* como intento por sustituir tal pérdida a través de la prefiguración de la laminilla, no como un taponamiento al agujero sino, nuevamente, como intento por restaurar la pérdida.

Es por esto que la libido comprendida como laminilla más allá de una metáfora simbólica, es una substancia real respecto a la singular realidad de los incorporeales, es un órgano instrumento de la pulsión, inasible, que solo se puede contornear:

[...] merece ser retenido como dándonos en cierta medida, una suerte de sustituto o de substancia real concerniendo esta singular realidad incorporeal que es propiamente aquella de la cual yo intento, con las fuentes de una topología elemental, de hacer valer para ustedes lo que podemos extraer al nivel de nuestras articulaciones: (Lacan, 1966, pág. 294)

¹²² Platón. (1871). El banquete. Obras completas (Vol. Tomo 5). Madrid: Edición de Patricio de Azcárate. Obtenido de <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf05285.pdf>

Al articular el incorpóreo estoico a la topología, la laminilla se presenta como ultraplana y con un borde, como un órgano que participa del agujero, que es el modo bajo el cual se presenta lo real¹²³; es lo que está retirado de la vida y es un equivalente del objeto *a*. Este mito permitir explicar cómo se instala en el psiquismo el objeto de la pulsión (la laminilla, el objeto *a*), todos sus representantes, equivalentes, que pueden figurar a este objeto perdido, y que impresionan por su corte anatómico, por su posibilidad de desprenderse del cuerpo y así perderse.

Respecto a la pulsión, lo que viene a hacer en dicho objeto es darle vuelta como intento por prefigurar y restaurar su pérdida original. La pulsión busca el objeto para perderlo de alguna manera, pues su recorrido parte de un agujero, se dirige al objeto, lo sutura, pero solo queda satisfecha la pulsión cuando se vuelve al agujero, es decir, cuando falla en su intento de taponar el agujero. Dicho recorrido explica la constancia de empuje de la pulsión en el sentido en que, si la pulsión busca el agujero del representante de este órgano, de esa laminilla que cubriría ese agujero, no es para saturarlo sino para restaurar esa pérdida, es decir, no es que una vez suturada se satisfaga la pulsión y se termine, sino que, más bien, contantemente buscaría circular alrededor de estos objetos para después repetir esa pérdida una y otra vez de manera insistente.

Un representante de este objeto *a* es el pecho, el primer objeto de la pulsión no por el hecho de pertenecer a la madre, sino por el momento que viene a marcar el destete como prefiguración de la castración bajo su posibilidad de desprenderse del cuerpo, como lo serán de igual modo los excrementos, el falo, la mirada y la voz.

Siendo así, en psicoanálisis el cuerpo real, no el biológico, posee el estatuto de incorporeal: [...] “esta suerte de lugar que los estoicos llamaban incorporeal. Yo diría que él es, a saber,

¹²³ Lacan, Jacques. El Seminario XXIII. Clase del 9 de diciembre de 1975. www.staferla.free.fr. p. 38.

precisamente, que él es el cuerpo.” (Lacan, 1967, pág. 415), es decir, el cuerpo en psicoanálisis es lo incorporal

Vuelvo, en primer lugar, al cuerpo de lo simbólico que de ningún modo hay que entender como metáfora. A prueba de que nada sino él aísla el cuerpo tomado en sentido intuitivo, sea aquel en el que el ser que en él se sostiene no sabe que es el lenguaje que se lo adjudica, hasta el punto de que no se constituiría si no pudiera hablar. El primer cuerpo hace que el segundo ahí se incorpore. De donde lo incorporal que permanece marcar el primero, del tiempo posterior a su incorporación. Hagamos justicia a los estoicos por haber sabido de este término: lo incorporal, rubricar en que lo simbólico contiene al cuerpo. Incorporal es la función, que hace la realidad de la matemática, la aplicación de mismo efecto para topología, o el análisis en un sentido amplio para la lógica. Pero es incorporada que la estructura produce el afecto, ni más ni menos, afecto solamente a tomar de lo que del ser se articula, no poseyendo más que ser de hecho, o sea de ser dicho desde alguna parte. Por lo que se comprueba que para el cuerpo, es secundario que esté muerto o vivo (Lacan, 1977, págs. 18-19)

Lo anterior cobra mayor sentido si se tiene en cuenta que, en primer lugar, para comprender la libido como laminilla, Lacan parte del proceso de la constitución del sujeto: “Si el psicoanálisis ha de constituirse como ciencia del inconsciente convendría partir de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 2010, pág. 211). Esto quiere decir que, siguiendo el principio estoico que rompe con el sentido común basado en la tradición platónica-aristotélica y que introducir una innovación lógica -pensamiento que también sostiene Antístenes-, al ser “toda cualidad cuerpo” - como resultado del presupuesto donde el cuerpo es el único agente- , el lenguaje como campo de lo simbólico ha de ser cuerpo en sí mismo y por tanto a de producir el efecto de proveer de corporalidad a todo lo que por el posee tal estructura - lo que no debe entenderse como metáfora pues es un axioma¹²⁴-.

Es a partir del cuerpo simbólico funcionando como cuerpo, que las partes del cuerpo intuitivo, sensible, se relacionan entre ellas como cuerpo unificado, lo que quiere decir que es el primero el que hace que el segundo se incorpore al organismo, en otras palabras, que el cuerpo

¹²⁴ Eidelsztein, A. Los incorporales en psicoanálisis o “el cuerpo de laminilla”. terceras jornadas de apertura sociedad psicoanalítica 3 y 24 de noviembre 2012.p.5

simbólico es y será corporal, que lo simbólico contiene al cuerpo intuitivo y que su condición es otorgada por el lenguaje al ser, *parlêtre*, que en éste se constituye. De ahí que, si este ser no pudiera hablar, entonces, no se constituiría un cuerpo para él, como pasa con los animales que no poseen cuerpo alguno, solo organismo unificado¹²⁵.

Es por esto que para Lacan, los verdaderos corporales que operan en la realidad del psicoanálisis son entonces: la función de las matemáticas, la aplicación de la topología y el análisis en la lógica, y no como se podría llegar a pensarse, las palabras y las cosas, pues aquí lo que más importa es el *lekton* ($\lambda\epsilon\kappa\tau\omega\nu$), lo expresable en tanto que permite la producción de una significación como material de la lógica, mismo que al ser corporal hace “afecto, ni más ni menos, afecto del ser que articula, que es sólo ser de dicho (*parlêtre*)”, [...] “lo que hace que sea totalmente secundario que el cuerpo sea muerto o vivo, ya que todo esto no tiene absolutamente nada que ver con la biología.” (Eidelsztein A. , 2012, págs. 4-6). De este modo es que Lacan une en los corporales los hilos de cuerpo, lenguaje y lógica.

En cuando al ser hablante en tanto sexuado, como ya se dijo, es vía la falta que adviene este órgano corporal a partir del momento primero de separación, y es con la infinitud que se va a instaurar a la libido que en los cuerpos va a surgir la mortalidad:

El sujeto hablante tiene el privilegio de revelar el sentido mortífero de ese órgano, y por ello su relación con la sexualidad. Esto porque el significante como tal, al tachar al sujeto de buenas a primeras, ha hecho entrar en él el sentido de la muerte. (La letra mata, pero lo aprendemos de la letra misma.) Por esto es por lo que toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte. (Lacan, 2009, pág. 807)

En el psiquismo la sexualidad está representada por la pulsión parcial, es decir, por esta pulsión que no busca reencontrar al objeto y que tiene que ver, más bien, con la falta del objeto y

¹²⁵ Eidelsztein, A. Los corporales en psicoanálisis o “el cuerpo de laminilla”. terceras jornadas de apertura sociedad psicoanalítica 3 y 24 de noviembre 2012. p..5

con restaurar su pérdida. Ahora, no hay nada en el psiquismo que represente la totalidad sexual en el sentido en que estaría representada la complementariedad de la reproducción de lo que es ser macho y ser hembra. Para Lacan tal cosa no existe y es más bien la tendencia a reproducir una y otra vez esta repetición vinculada a la muerte como se introduce la sexualidad en el psiquismo. Esto lo que permite articular es que, lo que se sabe entonces sobre ser macho o hembra es algo que se aprende enteramente del campo del Otro (del Edipo, de la cultura) en un encuentro a partir de las pulsiones parciales de la desaparición, de la muerte. Es por esto que la realización de la satisfacción sexual no tiene que ver entonces con la relación sexual (con la complementariedad de los sexos hombre-mujer), sino más bien en lo que falla a ella que hace introducir el sentido de la muerte, lo que viene siendo más bien una relación a-sexual, en tanto no responde a una complementariedad, sino que, más bien, se realiza en el sentido del desfallecimiento del ser.

En conclusión, lo que introduce esta lógica estoica en la articulación cuerpo-lenguaje-lógica en el mito de la laminilla - de interés para entender a qué se refiere Lacan con cuerpo- , es una nueva dialéctica en donde al ser el cuerpo -por principio físico- entendido como lo que es capaz tanto de producir como de recibir una acción (que un cuerpo es causa de ciertas cosas unos para otros, que la causa sea de la misma sustancia del efecto, es decir, que ambos sean cuerpos), se amplía el campo ontológico y como efecto se desplaza lo real del centro, lo que implica en otras palabras que, por una parte, la noción de cuerpo ya no sea – como el sentido común indica- directamente correspondiente a una dimensión biológica-material, y por otra, que no esté consecuentemente supeditado el ser a la carne.

Cuerpo Real: el Goce y la Escritura

Si hay un reto que Jacques Lacan ha puesto al pensamiento contemporáneo a partir de la recuperación que hace tanto del trabajo de Freud como de problemas que estaban ya en la historia

de las ideas, es tener que hacer un esfuerzo contraintuitivo para comprender lo que el llamo *la dimensión el sujeto*, la cual escapa a toda construcción que desde la antigüedad va en búsqueda de una sustancialidad material, una suerte de consistencia fundamental que recae las más de las veces en el cuerpo biológico como supuesta sustancia real por el hecho de ser extensa, sensible.

Cuando Freud trabajo la pulsión bajo un sentido más bien mecanicista –lógica preponderante en el sentido común-, como una energía que estaba dada en relaciones de cantidades que existía en sí misma y formaba parte de la realidad natural, en donde la consecuencias de sus manifestaciones dependían de su aumento o disminución (quantum)¹²⁶: “una marea alta, es decir, mucha energía, puede comprometer la estabilidad mental de alguien en la medida en que los diques psíquicos no sean lo suficientemente fuertes como para ponerle un freno” (Freud, 1911-13), hizo consecuentemente que el síntoma quedara referido a un conflicto entre la cantidad de energía y los diques, en donde primaria una sobre determinación de lo corporal.

De ahí que advierta de entrada que los síntomas en la histeria requieren de la contribución tanto de lo psíquico como de lo somático, en cuya trama, tras la separación represiva de la representación inconciliable y el afecto - que posteriormente quedaba desalojado en el cuerpo-, es el cuerpo quien por transacción le prestaría el sentido al síntoma, solicitud que viene condicionada por una precondition somática¹²⁷. En este sentido es que a la pulsión (lo corporal, lo anatómico, lo biológico) queda ubicada en el centro del síntoma, uniéndose a él las distintas representaciones que le otorgan un sentido. Esta misma lógica determinista corporal se mantiene cuando, en *Análisis terminable e interminable* (1937), Freud pone en la anatomía de los sexos el límite del análisis (lo

¹²⁶ Freud, S. (2006). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras (1910). En Vol.11 (págs. 53-128). Buenos Aires: Amorrortu.

¹²⁷ Freud, S. (1976). Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905). En Vol. 7. Buenos Aires: Amorrortu. p. 36

que posteriormente será equiparado por algunos psicoanalistas contemporáneos con el aspecto gozoso del síntoma).

Es evidente entonces que, pese al esfuerzo que Freud hizo por alejar a la pulsión de un origen corporal al ubicarla en un “entre” - un lugar fronterizo entre lo psíquico y lo somático¹²⁸- como condición que pone en cuestión el “supuesto sobre la tendencia biológica del aparato anímico” (Freud, 1976, pág. 119) que de entrada sugería la fuente de las pulsiones en lo intrasomática, también es innegable que, al tener como característica la pulsión ser un estímulo constante que viene del interior del organismo, una exigencia de trabajo que es impuesta por lo corporal a lo anímico¹²⁹, está por origen unida al cuerpo biológico y sobreterminada por él.

Con la invención del concepto de *goce*, Lacan lo que intenta precisamente es buscar una salida a los obstáculos teóricos y clínicos que implica esta vertiente metapsicológica de la obra freudiana¹³⁰, específicamente la hipótesis de la pulsión planteada en términos corporales-biológicos. Bajo otro sentido, Lacan (1956-57) consideraba que entre la energía y la realidad natural hay un mundo, y que la energía solo empieza a contar en cuanto es medida - “la noción de energía se construye efectivamente a partir de la necesidad que se impone una civilización productiva que quiere que le salgan las cuentas” (Lacan, 1956-57, pág. 46)-, advirtiendo de entrada que si hay un imperante a rescatar en la hipótesis energética de Freud, es su sentido abstracto que como principio solo tiene por finalidad permitir ciertos juegos del pensamiento:

Lo importante es la similitud que he establecido con el psiquismo. Veamos ahora como se plantea. La noción energética condujo a Freud a forjar una noción que debe usarse en el análisis de forma comparable a como se usa la de la energía. Se trata de una noción que, como la de la energía, es

¹²⁸ Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión (1915). En Vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu. p.108

¹²⁹ Freud, S. (2006). Análisis terminable e interminable (1937). En Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu. p. 117

¹³⁰ Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13.

completamente abstracta y consiste en una simple petición de principio, destinada a permitir cierto juego del pensamiento. (Lacan, 1956-57, págs. 46-47)

Para Lacan entonces, a diferencia de Freud, la energía no es algo que la materia lleve como una realidad en sí misma, es más bien una abstracción, una idea, una formalización matemática en la máquina simbólica: “si hay algo como la energía, capaz de tener enormes efectos sobre la realidad, es porque su existencia reside en los cálculos, en las formalizaciones matematizadas, en la máquina simbólica. La energía no está en el río ni tampoco en la represa hidráulica, está en el cálculo” (Bonoris, 2016, pág. 131). Bajo este sentido lógico, puede decirse, se fundamenta el concepto de *goce* lacaniano cuya comprensión implica rastrear de donde retoma Lacan su idea fundante y cuál es la articulación que va a hacer con lo que se entiende por cuerpo bajo estos términos.

El Concepto de Goce

Para empezar, puede decirse que la palabra castellana *goce* del francés *jouissance*, se hace concepto psicoanalítico bajo el interés de Lacan por problemas vigentes y presentes en la historia de las ideas que han tocado a diferentes saberes y disciplinas, resultando de pertinencia para el psicoanálisis los usos del cuerpo por ser un vestigio que haya el sujeto de la ciencia en el momento cartesiano y que continúa insistiendo sin resolverse en las civilizaciones. A lo que concierne, Lacan se interesa en recuperar a través del concepto de *goce* las formas como se ha tratado el cuerpo y entendido su uso, particularmente desde la cristiandad, por ser una empresa que por excelencia ha dictado manuales somáticos que terminan por hacer hablar al cuerpo mientras bajo sus mecanismos represivos tratan de silenciarlo.

De ahí que retome a Santa Teresa de Jesús y su obra *Las moradas* (1577) para hacer una distinción entre *gozo* y *contento*, principio esclarecedor de lo que es el terreno de los placeres, la

alegría profunda, la felicidad¹³¹ como acontecimientos que tienen lugar en un cuerpo orgánico donde participaría un yo y su voluntad, y el terreno que específicamente es materia de interés para el psicoanálisis: el del *goce*, que nada tiene que ver con la satisfacción del organismo y mucho menos con la presencia de un yo voluntarioso, pues del cuerpo que se va a tratar con Lacan es del lenguaje, esto si se considera el principio estoico de “ser toda cualidad cuerpo” – siendo el único agente –, en donde el lenguaje como campo de lo simbólico ha de ser cuerpo en sí mismo y por tanto a de producir el efecto de proveer de corporalidad a todo lo que por el posee tal estructura.¹³² Con el *goce* lacaniano, la lógica energética de Freud queda invertida de tal forma que, si para Freud la pulsiones es una exigencia del cuerpo hacia lo psíquico, con Lacan el *goce* es una exigencia del lenguaje hacia el cuerpo, es la satisfacción paradójica que se produce por el hecho de que el lenguaje siempre esta encarnado¹³³.

Bajo una mirada general, para la Real Academia Española, el *gozo* refiere a una “alegría del ánimo” y al sentimiento de complacencia en la posesión, recuerdo o esperanza de bienes o cosas apetecibles, mientras que el adjetivo *contento* tiene que ver con un estado de alegría o de satisfacción de un deseo¹³⁴. Lo que cabe señalar aquí es cierto aspecto de condición que separa a ambos, pues mientras el *gozo* queda referido a un sentimiento más interior y espiritual, como algo más superior, el *contento* es un estado de satisfacción que responde a principios más humanos,

¹³¹ Barrio, M. (s.f.). Precisión semántica en Santa Teresa: las palabras «gozo» y «contento» en Las Moradas. Centro Virtual Cervantes, BOLETÍN AEPE N° 31. p.31. Obtenido de https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/boletin_31_16_84/boletin_31_16_84_04.pdf

¹³² Eidelszein, A. (2012). Los incorporales en psicoanálisis o “el cuerpo de laminilla”. Terceras jornadas de apertura sociedad psicoanalítica. p.5

¹³³ Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13. p. 132

¹³⁴ Real Academia Española. (25 de julio de 2020). Obtenido de <https://www.rae.es/>.

más naturales del placer¹³⁵. Particularmente desde la cristiandad, Santa Teresa asiente tal distinción cuando afirma:

...el alma se dirige al encuentro y unión con Dios, en un camino ascendente de purificación. En las primeras Moradas el alma lucha con su decisión de entregarse a Dios y con las satisfacciones mundanas, que aún la atraen fuertemente. (Barrio, pág. 30)

Este fragmento permite al mismo tiempo advertir como el ganar el amor de Dios, alcanzar el gozo, requiere de la renuncia a los contenidos mundanos de la vida terrenal, los que, por oposición, serían un desvío, tentaciones provenientes del mundo y por tanto del demonio: “que todo el mundo está lleno de falsedad, y estos contenidos que le pone el demonio (están llenos) de trabajos y cuidados y contradicciones” (Barrio, pág. 30).

Es el *gozo* una experiencia más cercana a la presencia de Dios y al cielo, Santa Teresa de Jesús continuamente se refiere a él como: «gozar de su Majestad», «gozar de esta luz», «gozar de su hermosura», «gozar su gloria», «gozar a Dios», «gozar al Esposo», «gozar de este bien», «gozar de estos toques de su amor», gozar «de tal compañía», «gozar de aquellos regalos», pues «sólo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio». Expresiones que manifiestan la posibilidad que hay de gozar en la tierra: «... lo que gozan los bienaventurados... nos alegramos y procuramos alcanzar lo que ellos gozan...», pues «podemos gozar del cielo en la tierra». (Barrio, pág. 32)

Pues bien, si el placer del cuerpo en la tierra, si la experiencia de contento implica un alejamiento de Dios que aun así con insistencia llama: «aun estándonos en nuestros pasatiempos y negocios y contentos y baraterías del mundo... tiene en tanto este Señor nuestro que le queramos y procuremos su compañía que una vez u otra no nos deja de llamar para que nos acerquemos a

¹³⁵ Barrio, M. (s.f.). Precisión semántica en Santa Teresa: las palabras «gozo» y «contento» en Las Moradas. Centro Virtual Cervantes, BOLETÍN AEPE N° 31. Obtenido de https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/boletin_31_16_84/boletin_31_16_84_04.pdf

él» (Barrio, pág. 30), es solo entonces con la privación de los placeres del cuerpo en tanto organismo, y con la mortificación de la carne (abstinencia, ayuno, flagelación, castidad) que se podría gozar del cielo en la tierra. Lo que permite asegurar que, si privar al cuerpo de placeres es lo que permite llegar al goce de Dios, gozo y placer, son por tanto dos cosas distintas, siendo el placer un sentir sensible y el gozo una experiencia que no puede ser vivida de manera individual - ni siquiera como una segunda voluntad-, pues es este solo un regalo de Dios que viene vía la privación y vigilancia de los placeres somáticos que dan contento.

Este entramado no responde a otra cosa que a una presupuesta idea de lo que haría gozar a Dios, lo que acaba por determinar los usos del cuerpo en nombre de una promesa de gozo como experiencia más elevada que el banal contento, suponiendo al mismo tiempo que, con lo que goza Dios debería el hombre también gozar:

El «gozo» es la experiencia feliz del alma, que se siente como inmersa en una suave alegría mucho más intensa y profunda que la producida por los contenidos humanos. Este «gozo» que describe Teresa de Jesús es siempre un gran regalo de Dios al alma que ha entrado en las últimas Moradas del Castillo interior donde «parece quiere el Señor que gocen (toda la gente del Castillo) de alguna manera de lo mucho que goza el alma» (Barrio, págs. 32-33)

Una vez esclarecido el terreno del *gocce*, es decir, el plano en el que se da, el cuerpo que a él concierne con Lacan -el lenguaje- y su alejamiento del plano biológico - del cuerpo como organismo-, vale decir que la noción de *gocce* lacaniano puede entenderse desde dos fórmulas: “solo se goza del cuerpo” y “solo hay goce del cuerpo”. Dichos axiomas en un sentido común psicoanalítico - en donde claramente se puede percibir más que un error de interpretación una ausencia de la incidencia de la genealogía de la noción de cuerpo sobre el concepto-, recaen las más de las veces en interpretaciones que al mantener cierto estatuto biologicista, escapan a la singular realidad de lo incorpóreo que precisamente pone en juego el concepto de *gocce* a partir de su articulación con el lenguaje.

Para comprender mejor esto, es necesario retomar en un primer momento la crítica que Lacan hace a la sustancia pensante y a la sustancia extensa como punto nodal para introducir al *goce* como una tercera sustancia, en donde la frase “el inconsciente estructurado como un lenguaje” (Lacan, A Jakobson, 1972-1973, pág. 167), permite pensar el cambio que Lacan plantea del sujeto como existente, en la medida en que el sujeto del inconsciente queda distanciado del sujeto pensante cartesiano, y la sustancia gozante va a referir a un cuerpo que no es de materialidad extensa.

[...] En primer lugar, de la sustancia pensante se puede decir que, después de todo, la hemos modificado sensiblemente. Desde aquel pienso que por suponerse a sí mismo, funda la existencia, hemos tenido que dar un paso, el del inconsciente.

Como hoy ando dándole vueltas a lo del inconsciente estructurado como un lenguaje, sépase: esta fórmula cambia totalmente la función del sujeto como existente. El sujeto no es el que piensa. El sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que le decimos para complacerlo -no se puede decir todo- sino a decir necesidades, ahí está el asunto. (Lacan, A Jakobson, 1972-1973, pág. 31)

Puede decirse que, a partir de que hay psicoanálisis, se modifica la sustancia pensante, pues al estar el inconsciente estructurado como un lenguaje no puede decirse que el sujeto que a él concierne es la persona, cuando, por el contrario, el sujeto del inconsciente solo surge en el dicho donde la persona consiente no pensar.

[...] Con estas necesidades vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente. Justamente en la medida en que nuestro hombre consienta en no pensar, podremos, a lo mejor, saber algo un poquito más preciso, podremos sacar algunas consecuencias de los dichos; dichos de los que no cabe desdecirse, según las reglas del juego. (Lacan, A Jakobson, 1972-1973, pág. 31)

Queda claro entonces que el sujeto del inconsciente no es la persona, ni tampoco una especie de personita dentro de la persona, este sujeto solo se habilita en la medida en que se renuncia a la idea de que uno piensa cuando habla, de ahí que hablar bajo asociación libre implique la menor responsabilidad y autenticidad posible, pues solo bajo estos términos es que se puede

vislumbrar algo del esqueleto lógico del lenguaje que estructura al inconsciente a partir de los dichos, que implican en todo caso, algo más, un decir:

[...] De allí surge un decir que no llega siempre hasta poder existir al dicho. A causa de lo que le ocurre al dicho como consecuencia. Esta es la prueba donde, en el análisis de quienquiera, por necio que sea, puede alcanzarse algún real.

Estatuto del decir: por hoy, tengo que dejarlo de lado. (Lacan, A Jakobson, 1972-1973, pág. 31)

Es importante señalar que, cuando Lacan se refiere a “alcanzar algún real” no se está refiriendo a una materia consistente - eso sería algo imaginario-, tampoco se refiere a algo evidente en el sentido intuitivo, ni mucho menos al organismo, sino a una estructura lógica insistente - fundamento del saber inconsciente- que dicta como deberían ser o funcionar las cosas, pero que en la realidad no logra sostenerse. Sobre este punto se irá de nuevo más adelante.

En cuanto a la sustancia extensa, es el cuerpo en tanto organismo ocupando un espacio que en su sensibilidad poco puede decir cuando de la *dimensión del sujeto* se trata:

[...] De la famosa sustancia extensa, complemento de la otra no podemos deshacernos así no más, ya que es el espacio moderno. Sustancia de puro espacio, así como se dice puro espíritu. No se puede decir que sea muy prometedor.

Puro espacio se funda en la noción de parte, con la condición de añadir que todas a todas son externas: partes extra partes. Hasta de esto se ha logrado extraer algunas cositas, pero fue necesario dar pasos serios. (Lacan, A Jakobson, 1972-1973, pág. 32)

Es por esto que, cuando Lacan se refiere a “*gozar de un cuerpo*”, “*gozar del cuerpo*”, al cuerpo que se refiere es al que simboliza al Otro y que se constituye por la sustancia gozante, y que en todo caso es un cuerpo diferente a la materia extensa:

[...] Para situar, antes de dejarlos, mi significante, les propongo sopesar lo que, la última vez, se inscribe al comienzo de mi primera frase, el *gozar de un cuerpo*, de un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante.

¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza. (Lacan, A Jakobson, 1972-1973, pág. 32)

Lacan se vale del genitivo *del*¹³⁶ para marcar el camino que viene proponiendo, pues si bien la experiencia psicoanalítica tiene que ver con el cuerpo viviente – en un sentido que se precisara después - del cuerpo que se trata aquí es de uno que como investidura del primero, al estar antecedido por la partícula *del*, expresa una separación del hecho de considerar que alguien goce del cuerpo como posesión y del sujeto como agencia, y de la idea de que más allá del pensamiento del hombre algo de su cuerpo biológico, como una especie de sustancia que funciona sola, gozaría. Es decir que, *un cuerpo que es gozado* no refiere a que la persona goce de que le pasen cosas – gozar en un nivel del pensamiento- o que el cuerpo biológico goce de cosas – gozar por experiencias sensoriales-, pues el cuerpo que sostiene la existencia del psicoanálisis es la sustancia del cuerpo definida por lo que se goza – sustancia gozante-.

Para esclarecer este punto, hay que ir sobre el significante:

No se goza sino corporeizándolo de manera significativa. Lo cual implica algo distinto del parte extra partes de la sustancia extensa. Como lo subraya admirablemente esa suerte de kantiano que era Sade, no se puede gozar más que de una parte del cuerpo del Otro, por la sencilla razón de que nunca se ha visto que un cuerpo se enrolle completamente, hasta incluirlo y fagocitarlo, en torno al cuerpo del Otro. (Lacan, 1972-1973, pág. 32)

Cabe recordar que el cuerpo del que se viene hablando en función del *goce*, es del lenguaje, y ahora específicamente del significante en tanto campo de lo simbólico - del que está compuesto el lenguaje- es cuerpo en sí mismo y por tanto provee de corporalidad a todo lo que por el posee tal estructura. Aquí la importancia de la distinción de la invención lacaniana del *goce* como tercera sustancia que no es un dato inmediato, no ocupa ningún lugar en el espacio tridimensional, y su origen nada tiene que ver con la biología y el cuerpo orgánico. A razón de esto, es que Lacan invente el neologismo *extimidad* para definir al *goce* por su ubicación como: “lo que nos es más

¹³⁶ Lacan, J. (2006). A Jakobson. En Aun (1972-1973). Seminario 20. Buenos Aires: Paidós.p. 33

próximo, siéndonos, sin embargo, exterior”, pues el goce [...] “no está en ninguna parte” (Lacan, 2008, pág. 297) ni como materia extensa – pues no tiene que ver con el organismo- , ni como una sustancia pensante - por el hecho de que la conciencia no participa aquí- .

Siendo así, comprender que la experiencia de *goce* solo viene vía la corporeización del significante - siguiendo el mismo sentido contraintuitivo que se viene desplegando-, requiere de no equiparar el significante a la palabra - como algo que sale de la voz de alguien-. Subsidiando este punto, Lacan considera que el significante debe estructurarse en términos topológicos:

En efecto, el significante es primero aquello que produce efectos de significado, y es importante no elidir que entre ambos hay una barrera que franquear.

Esta manera de topologizar lo que toca al lenguaje está ilustrada de manera admirable por la fonología, en cuanto encarna al significante con el fonema. Pero al significante, de ninguna manera puede limitársele a este soporte fonemático.

[...] Como lo señaló Jakobson, ayer justamente, no es la palabra lo que puede venir a fundamentar el significante. El único punto donde la palabra puede coleccionarse es el diccionario, donde queda clasificada. (Lacan, 1972-1973, págs. 27-28)

El significante refiere a un elemento enunciativo que se entiende solo por su diferencia con otro elemento enunciativo. No es un elemento que por sí solo de consistencia, pues un significante como tal no significa nada, a diferencia de una palabra que tiene su correspondiente significado. De ahí que no quede equiparado a una palabra, pues precisamente de ser así, quedaría limitado a una suerte de pluralismo semántico – cantidad de significados que puede tener una palabra- que dista de la *función significante* en donde cada vez un significante ha de decir algo distinto dependiendo de los elementos con que se ponga en relación de diferencia, no de sinonimia.

Dicha acentuación en la *función significante*, tiene que ver con el hecho de que “es el fundamento de la dimensión de lo simbólico, que solo el discurso analítico nos permite aislar como tal” (Lacan, 1972-1973, pág. 30). El significante encuentra operatividad en la clínica, en la medida en que las certezas y quejas del analizante pueden ser abordadas de otra manera, precisamente bajo

función significante y no como significando determinista. Esta precisión permite sobreentender porque para Lacan *decir* no significa ni algo del orden de la sustancia extensa, ni de la sustancia pensante, pues no se trata del acto motriz de hablar:

Cuando se sustantiva, es para suponer una sustancia, y hoy en día, sustancias, la verdad sea dicha, no es lo que abunda. Tenemos la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Convendría tal vez preguntarse a partir de ello dónde puede finalmente colocarse esta dimensión sustancial, sea cual fuere su distancia con respecto a nosotros, esta sustancia en ejercicio, que hasta ahora sólo nos hace señas, esta dimensión que debería escribirse dicho-mansión¹³⁷, que es de lo que cuida en primer lugar la función del lenguaje antes de cualquier empleo más riguroso. (Lacan, 1972-1973, pág. 30)

El Concepto de lo Real

Una vez desplegada la inmaterialidad del goce como tercera sustancia hecha de significantes, y la idea del lenguaje como cuerpo hecho de material significante, vale retomar la idea de “*alcanzar algo real*” de la que Lacan habla cuando se refirió a lo que puede alcanzarse a través del decir (lo que queda olvidado en lo que se escucha/entiende del dicho) que surgen en un espacio de análisis, pues esto remite a la idea de “*goce como lo real*”. Para empezar, hay que distinguir que entiende Lacan por real, y de qué manera se establecer la relación de esto con el goce.

Cuando Lacan hace mención a lo real, lo hace bajo la idea de “lo que no deja de inscribirse”, “lo imposible”. Con esta inclinación muestra su apuesta por una postura epistemológica que impide concebir al goce como un fenómeno y a lo real como una experiencia, siendo más bien la escritura el hueso real del síntoma y el lenguaje su carne¹³⁸. Siendo así, es preciso advertir como a diferencia de Freud, el corte en la obra de Lacan (1967) “no se hará entre lo físico y lo psíquico,

¹³⁷ Juego homofónico y ortográfico entre dimensión (dimensión) y dit-mansión (dicho-mansión). [T.]

¹³⁸ Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13.

sino entre lo psíquico y lo lógico” (Lacan, 2011, pág. 48). Bajo este sentido es que el goce es pensado como real no porque provenga del cuerpo, de lo sensible, sino porque es efecto de escritura¹³⁹, lo que implica que: “si hay alguna oportunidad de captar algo que se llama lo real, no es en otro lugar sino en la pizarra” (Lacan, 1969-70, pág. 162).

Lacan está abrochando lo real a la escritura, es por esto que, al ser el goce de materialidad significativa, es decir, efecto de escritura, es por tanto algo de la dimensión de lo real. Sin embargo, es importante señalar que cuando Lacan habla de escritura no se esta referencia a la grafía sino a la idea de notación como sistema de signos convencionales que se adopta para expresar un concepto, una idea - como el sistema de escritura con que se representa una pieza musical, o una operación, formula o concepto matemático-, donde si bien cada elemento tiene un valor, lo importante es la articulación lógica entre los elementos como aquello que hace que esa cosa sea y funcione como es. Es por esto que no cabe pensar que un solo elemento es el que hace estructura a modo de esencia – es decir que el goce no es esencia-, pues lo real solo está dado por la relación que hay entre los elementos que se articulan lógicamente, es decir que, la articulación lógica es la cara real del goce, el fundamento de lo que este es : “el ejercicio encarnado del saber inconsciente que se fundamenta en una articulación lógica” (Bonoris, 2016, pág. 137).

En este punto es donde se va a articular el saber y la verdad en el *parlêtre*¹⁴⁰, pues a todas estas lo que se articula a partir del lenguaje, de la escritura significantes en la estructura lógica del

¹³⁹ Lacan, J. (2006). A Jakobson. En Aun (1972-1973). Seminario 20. Buenos Aires: Paidós

¹⁴⁰ “EL SERHABLANTE [parletre: traducido a veces como «parlanteser» o «Serparlante»], es una condensación de Lacan entre «parler» (hablar) y «etre» (ser), que alude a la fundamental condición hablante del ser humano, y también a la «parlotte»: parloleo]”. Chemama, R. (1996). Diccionario del psicoanálisis. Buenos Aires: Amorrortu. p. 275

goce, no es otra cosa que un saber, un saber que proviene de Otro y que se asume y se sostiene como una verdad.

Si se toma la definición de goce por partes, hay que decir que: por una parte, el goce es solo un ejercicio del saber por parte del sujeto – sujeto como instancia interalar que surge entre analizante y analizado, que permite decir algo del individuo- por el hecho de que el saber no es algo que está en el sujeto o es del sujeto. El saber siempre es saber del Otro en el sentido en que todo lo que sabemos, lo sabemos por Otro, de ahí que el sujeto no piense, sino que es pensado, no es que hable, sino que es hablado. Por otra parte, dicho saber esta encarnado, no porque el saber venga del cuerpo sino porque viene a inviste un cuerpo; que ese cuerpo este precentificado no es una mera abstracción, sin embargo, aunque se hable de organismo lo que importa aquí es la articulación discursiva que, al tener incidencia en relación a otra cosa – al cuerpo biológico-, toma el valor de cuerpo significatizado, un cuerpo recortado por el significante. Por último, hay que señalar que dicho saber es inconsciente, y por tanto no pueda resolverse por un ejercicio cognitivo, pues ni siquiera está en la consciencia. Pero tampoco es algo que este en la profundidad de alguien, más bien de lo que se trata, es del hecho de que el saber esta sostenido meramente en una articulación lógica de materialidad significativa que solo puede captarse en la escritura.

Esta idea de la escritura, de la operación con letras y gráficos combinados que se fabrican a partir del lenguaje, está presente en Lacan en un momento científico que toca a otras disciplinas al mismo tiempo que él consigue llevarla hasta el terreno de la sexualidad:

Este momento científico se caracteriza por un cierto número de coordenadas escritas, encabezadas por la fórmula que Newton escribió respecto a lo que recibe el nombre de campo de gravedad, y que no es más que un puro escrito. Nadie logró darle un soporte sustancial cualquiera [...] Cuando pienso que esos señores [...] que se pasean por ese lugar absolutamente sublime: la luna, que es por cierto una de las encarnaciones del objeto sexual, cuando pienso que van allí simplemente llevados por un escrito, me da muchas esperanzas, incluso en el campo donde eso podría servirnos, a saber, el deseo (Lacan, 2009, págs. 77-78)

Bajo esta perspectiva de la escritura significativa, puede considerarse entonces que, el límite de la articulación lógica no es algo natural, ni tampoco revela una especie de naturalidad primera de las cosas, lo que quiere decir que puede cambiar, clínicamente, que el modo en que alguien sufre, dice y piensa las cosas, puede cambiar. Ahora, eso que Lacan nombra como lo real: “lo que no deja de inscribirse”, es lo que precisamente se va a articular con el saber a partir de lo que se distingue como el punto de repetición del goce. Es a partir de la escritura que una idea - que es cuerpo-, un saber que viene del Otro y que es tomado como propio, intenta sostenerse, mantener su estructura lógica - el modo en que un sujeto sabe hacer algo- mientras escapa a los límites de la cogitación.

Adviértase que lo que se está diciendo es que, en la articulación entre saber y repetición, “la repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce” (Lacan, 1969-70, pág. 13). Esto quiere decir que, lo que se repite en la experiencia de goce es una idea (en el sentido platónico), un saber, una estructura lógica que nada tiene que ver con los actos motrices, ni las experiencias circunstanciales, pues la forma material que adopte la idea no es otra cosa que un accidente, un ilusorio efecto de consistencia. La repetición en el goce no se da por un efecto de memoria en el sentido biológico, sino por una necesidad lógica; este es el límite del saber¹⁴¹: “El saber, en cierto nivel, está dominado, articulado por necesidades puramente formales, necesidades de la escritura, lo que en nuestros días conduce a cierto tipo de lógica” (Lacan, 1969-70, pág. 50).

En cuanto a la idea de lo real como lo imposible, es una idea que está planteada bajo una maniobra de la física. Galileo propone explicar lo que las cosas son a partir de lo que no es. Sin

¹⁴¹ Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13. p. 136

embargo, Descartes y Newton van más lejos: sus físicas explican lo real a partir de lo imposible, de lo que no es nunca, e incluso a partir de los que no puede nunca ser ¹⁴². Esta propuesta se aleja del sentido común y escapa a la idealización y a la generalización de las experiencias, lo que es, de hecho, un vestigio de la ciencia clásica que trata de explicar los datos fenoménicos a partir de la suposición de una realidad subyacente o desde sus elementos simples para después reconstruirlo. De este lugar se aparta la ciencia moderna al trabajar con la geometría hecha cuerpo, donde la realidad y lo real ya no coinciden, siendo la realidad la experiencia empírica que tenemos del mundo, aquello que percibimos con los sentidos, mientras lo real queda referido al plano matematizado en el cual se estudian objetos científicos no sensibles, plano que, si bien no existe en la realidad – es imposible que exista-, viene a explicar y a determinar el mundo de la realidad posible. De ahí que la letra sea lo real y la escritura la formalización a través de la cual se puede acceder a lo real como la puesta en forma de un modelo ideal, aunque sea estrictamente imposible.¹⁴³

Ahora si cabe preguntarse entonces en esta nueva escena incorporal, de un real imposible que va a sostener las fórmulas: “solo se goza del cuerpo” y “solo hay goce del cuerpo, ¿Quién goza?, ¿Quién es gozado? y ¿dónde queda el cuerpo extenso en esta propuesta?

Quien goza no es, como ya se dijo, ni el analizante ni el *parlêtre* sino el lenguaje, mejor dicho, el saber. Según Lacan el saber “es cosa dicha [...] habla solo, esto es el inconsciente” (Lacan, 1969-70, pág. 74). El saber es la “inercia misma del lenguaje y, por lo tanto, el lugar donde el sujeto queda apresado como objeto de un discurso.” (Bonoris, La invención lacaniana del

¹⁴² Koyré, A. (1990). Alexandre Koyré. Estudios Galileanos. Madrid: Siglo XXI. p.263

¹⁴³ Koyré, A. (1990). Alexandre Koyré. Estudios Galileanos. Madrid: Siglo XXI.

concepto de goce, 2016, pág. 134). Dos indicaciones claras de Lacan (1969-70) al respecto son: “el saber es medio de goce” y [...] “el saber es el Goce del Otro” (Lacan, 1969-70, págs. 53-13) : “Goce del Otro” porque cuando se sostiene un saber, quien goza es el Otro en la medida en que de él viene el saber que se está sosteniendo y “medio de goce” porque al no ser el saber algo que se posee, que se disponga, sino algo que se ejerce, en su ejercicio, en la repetición que busca sostenerlo, es la estructura lógica, el lenguaje quien se sostiene y por tanto goza:

La clave de lo que expuse este año concierne lo que toca al saber, y puse énfasis en que su ejercicio sólo podía representar un goce. (Lacan, 1972-1973, pág. 165)

El lenguaje nos emplea, y por este motivo, eso goza (Lacan, 1969-70, pág. 70)

Ustedes no gozan más que de sus fantasmas. He aquí lo que brindaría alcance al idealismo, que por otra parte nadie, a pesar de que sea incontestable, toma en serio. Lo importante es que sus fantasmas los gozan (Lacan, 2012, pág. 111)

Al cuerpo que los fantasmas gozan, no es, como podría pensarse, al cuerpo biológico en el sentido de satisfacciones sensoriales, sino – y respondiendo al mismo tiempo en donde queda el cuerpo biológico en este entramado- al cuerpo en tanto organismo significatizado, pues no es que el cuerpo extenso quede por fuera, sino que viene a ser tomado como objeto por el Otro, por el saber, por la estructura lógica, por el lenguaje que lo significatiza para gozar de él. De ahí que, vía el significante, es que el interés del psicoanálisis no está puesto en el organismo como tal, ni en la anatomía, sino en las experiencias particulares de ese cuerpo biológico, cuerpo significatizado que, en todo caso, tampoco estaría sugiriendo una especie de intrapsiquismo, pues de lo que se trata es de una estructura lógica, de un saber que esta encarnado y que inviste al cuerpo biológico.

Una Lectura Corporal del Goce.

Una de las tantas lecturas que hay de la teoría psicoanalítica, hace pasar el concepto de *gocce* lacaniano por sustancia externa al equipararlo con la pulsión freudiana, tomando así una

particular distancia del argumentando lógico que se viene trazando sobre el estatuto que al cuerpo se le ha dado con Lacan desde la propuesta de cuerpo imaginario, cuerpo simbólico o incorporal y el goce como cuerpo real. Considerar esta otra recurrente lectura contemporánea, permite rastrear los argumentos que sostendrían algunas de las propuestas de intervención clínicas que pululan en la actualidad.

Un punto nodal de donde deriva tal trama, se localiza en uno de los principales enunciados del psicoanálisis en donde se afirma que: el síntoma conlleva una satisfacción pulsional. Si se equipara el *gocce* con pulsión a partir de una maquinaria corporalista, fácilmente puede pensarse que la satisfacción a la que conlleva el síntoma recae en una experiencia de la persona, en un acto motriz que buscaría saciar una necesidad estrictamente orgánica por el hecho de ser el cuerpo quien, por transacción, antecedido por las zonas erógenas, le preste al síntoma su sentido. Sin embargo, si se sigue la vertiente incorporal que trabaja Lacan, como ya se expuso, la satisfacción en el plano del síntoma no concierne a necesidades orgánicas – pues el cuerpo del que se trata y el que gozaría es el lenguaje –, ni a la satisfacción de la persona – por el hecho de que el sujeto del inconsciente dista de la persona y por tanto en dicha ganancia paradójica del síntoma, no participa un Yo voluntarioso-.

Bajo otro sentido, con Freud, al ser el síntoma una formación de compromiso entre las mociones pulsionales inconsciente y el Yo, en cuya relación la representación sustitutiva viene a liberar la tensión que entre el afecto y la representación inconciliable hay, la satisfacción pulsional que se produce tiene que ver, por su parte, con un “beneficio”, una “ganancia” en el sentido económico:

... la teoría freudiana de la neurosis es inseparable de la idea de que la enfermedad se desencadena y se mantiene en virtud de la satisfacción que aporta al individuo. El proceso neurótico responde al

principio del placer y tiende a obtener un beneficio económico, una disminución de la tensión. (Laplanche & Pontalis, 2004, pág. 44)

Si bien la lectura corporalista del goce dista de la vertiente incorporal lacaniana, con lo que si encuentra relación es con el sentido corporal de la pulsión y con un “aire freudiano en donde lo sustancial de cualquier síntoma es aquello que queda por fuera de lo simbólico, su cara real, lo corporal, lo viviente” (Bonoris, 2016, pág. 127). En este punto es donde va a recaer la explicación que se le da al paradójico beneficio que trae el síntoma para el Yo - aun cuando sea inconsciente, y el Yo lo viva con desazón y pena- y su relación con la categoría de responsabilidad.

En primer lugar, habría que advertir el hecho de que, satisfacción y placer no son por naturaleza equiparables, al igual que beneficio y placer, pues esta es solo una de las posibilidades dentro de la polaridad placer-displacer. Si hay, en el caso de Freud, un beneficio en el sentido económico del síntoma es el de liberar la tensión que entre el afecto y la representación inconciliable hay, lo que no necesariamente remite a que el artefacto sustitutivo sea por tanto placentero, aunque cumpla su cometido que es solo el de satisfacer la necesidad de liberar la tensión que genera conflicto. Con Lacan se trata de algo similar en el sentido en que, lo que se sostiene, la estructura lógica que se repite, no necesariamente implica un encuentro con el placer, cuando de lo que se trata es de un saber inconsciente cuyo sostenimiento no es voluntarioso, y solo se sostiene para satisfacer una necesidad lógica de consistencia.

En segundo lugar, - y este es el punto en donde se daría el cruce de relación entre *goce* entendido desde lo corporal y la pulsión- si bien Freud en *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926)* trabajaba el tema de la responsabilidad desde la pérdida de la unidad del Yo al encontrarse este escindido por lo reprimido, advirtiendo que, por surgir las categorías de responsabilidad-irresponsabilidad en un ámbito judicial donde solo se contempla la posibilidad de un Yo unitario, no tiene sentido relacionarlas directamente; en oposición, en *La*

responsabilidad moral por el contenido de los sueños (1925) va a considerar condición necesaria que el individuo se haga responsable de los contenidos inconsciente, pues de lo contrario se estaría fuera del psicoanálisis, tal como queda planteada en este pasaje del sueño:

Si el contenido onírico correctamente comprendido no ha sido inspirado por espíritus extraños, entonces no puede ser sino una parte de mi propio ser. Si pretendo clasificar, de acuerdo con cánones sociales, en buenas y malas las tendencias que en mí se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad para ambas categorías, y si, defendiéndome, digo que cuanto en mí es desconocido, inconsciente y reprimido no pertenece a mi yo, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por la crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos. He de experimentar entonces que esto, negado por mí, no sólo “está” en mí, sino que también “actúa” ocasionalmente desde mi interior. (Freud, 1925)

Freud le da a esta segunda postura una salida lógica corporal, -la misma de la que la pulsión no se puede librar por más que la haya ubicado en un “entre” como intento por alejarla de una sobreterminación psíquica o somática - en la que, podría considerarse, la lectura corporal del *goce* encuentra un punto de referencia para hacer un equiparamiento con la pulsión-.

En lo que podría llamarse la topología del sujeto en Freud, la pulsión hace parte del individuo -como ya se ha dicho- por el hecho de ser un estímulo que proviene del interior del organismo y, según la segunda tópica freudiana, es de la instancia del Ello de donde provienen las pulsiones, instancia que forma una unidad biológica con el Yo¹⁴⁴. Siendo así, la satisfacción tiene que ver con un movimiento de naturaleza intrapsíquica que hace que, aunque sea desconocido para el yo, al ser una satisfacción que proviene de su interior, es el individuo que consulta y nadie más, el único responsable. Lo mismo intenta sostener la lectura corporal del *goce* con propuestas clínicas que dirigen las intervenciones sosteniéndose en ideas como: “que la persona se reconozca en el goce como lo más propio”, “que se haga responsable de su deseo”, “el goce es una modalidad

¹⁴⁴ Freud, S. (1925). La responsabilidad moral por el contenido de los sueños. En Volumen 3. Madrid: Biblioteca Nueva Versión informática.

de satisfacción que el individuo no puede poner en palabras”, “es algo que no puede evitar”, “que se le impone a pesar de estar en su contra”, y “los pacientes gozan de sus síntomas”, cuando “el goce no debería ser satisfactorio sino displacentero”,

Este equiparar el goce lacaniano con la pulsión freudiana, muestra un traspiés entre la materialidad de la sustancia gozante y la res extensa, como queda demostrado comúnmente en aseveraciones como:

El síntoma constituye como tal un goce o, en términos freudianos, una satisfacción sustitutiva de la pulsión (Breglia, 2004)

Freud nos indica un pasaje de lo que nosotros llamamos goce, un pasaje del goce al deseo. Basta con traducir satisfacción por goce (Soler, 2004, pág. 25)

Explícitamente, Jacques-Alain Miller, afirman que el goce es “el nudo de pulsión de muerte y de la libido” (Miller, Lógicas de la vida amorosa (1989), 2006, pág. 124), asegurando que el goce se trata de la unión de las dos pulsiones freudianas, un movimiento que es contrario a la intensidad misma con que surge el concepto de goce con Lacan. El mismo autor (1998-99) afirma además que el goce es una propiedad del cuerpo real, del cuerpo viviente y asevera que, de la última enseñanza de Lacan podría extraerse una biología¹⁴⁵, hecho que se aleja de la pretendida materia incorpóral que inspira el concepto de *gocce* lacaniano.¹⁴⁶

Bajo un espectro más amplio, puede decirse que este traspiés viene de antemano insertado en la materialidad que se interpreta en la abanderada metáfora directriz del “baño del lenguaje”, en donde, una vez dado el equiparamiento de *gocce* por *pulsión*, este será considerado como la porción del organismo viviente que luego del baño del lenguaje no queda significatizada, es decir,

¹⁴⁵ Miller, J.-A. (2003). La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica (1998-99). Buenos Aires: Paidós.

¹⁴⁶ Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13.

“que hay un sector del cuerpo, su cara real, que será “puro goce”, goce privado, singular, intransmisible e inefable, y disyunto de cualquier instancia lingüística” (Bonoris, 2016, pág. 127)

En esta metáfora, el cuerpo del que se valen muchos interpretes para trabajar la noción de *goce* lacaniano es precisamente el cuerpo que solo participa en un sentido que nada tiene que ver con el punto en el que se estarían apoyando: el *goce* como acontecimiento del cuerpo viviente, la sustancia viva, la carne, el organismo. Partiendo de ahí, es que van a considerar que, en dicho cuerpo orgánico habría una porción que escaparía a la simbolización que vía el lenguaje y la cultura recae sobre el pedazo de carne que es el cuerpo humano vivo cuando llega al mundo. Esta porción - “punto de goce”- tiene la característica de ser inefable y hacer precisamente antagonismo con la cultura y las leyes de la civilización en la medida en que, lo que busca es satisfacerse y por tanto no ser limitado - lo que vendría vía la cultura- ¹⁴⁷.

Ahora sí, bajo esta orientación, la repetición - lo que no puede dejar de insistir- , el “puro goce”, tendría que ver directamente con la búsqueda de satisfacción de una necesidad del cuerpo biológico mediante conductas o pensamiento repetitivo que se imponen como real y sobrepasan la voluntad, pues el goce es considerados como lo más propio del sujeto, lo más auténtico, lo más antagónico en la relación con otro y que, por tanto, al quedar directamente relacionado con el cuerpo biológica, la maniobra tendría lugar dentro de sí bajo una suerte de intrapsiquismo, en donde, por ser el goce específicamente propiedad del cuerpo organismo no habría a partir de él vínculo con los otros.

¹⁴⁷ Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13.

Esta interpretación que claramente se aferran a un binarismo biológica del que Freud tampoco se pudo escapar – sin entrar a considerar su inasertividad sino, más bien, su alejamiento del punto del que Lacan precisamente buscaba una salida con el concepto mismo de goce-, va a sostener una clínica basada en una lógica de proporciones, entre el poco y el mucho goce: “acotar al goce”, “ponerle límites a aquello que se desborda”. La apuesta clínica que aquí se juega es la que comúnmente queda expresa como: “saber-hacer con el síntoma” como tratamiento a su incurabilidad, en donde se asume que, si el núcleo del síntoma -el goce que es corporal- es resistente al significante, es por tanto incurable¹⁴⁸: “el goce es precisamente eso: la satisfacción de la pulsión en tanto que, a pesar de lo que parece, nunca puede anularse”¹⁴⁹

Siento así, “saber-hacer con el síntoma” es un camino que propone como fin de análisis, la identificación del sujeto con “la cara real del síntoma”, es decir, con el “reconocimiento” de lo biológicamente sustancia, lo que introduce al mismo tiempo en el terreno psicoanalítico categorías como la voluntad y la responsabilidad al asumir que: en “la medida en que el goce implica una satisfacción para el ser hablante, este deberá reconocerse en esa satisfacción; en otras palabras, responsabilizarse subjetivamente de su síntoma” (Testa, s.f.)y hacerse cargo de ese núcleo imborrable del ser.

Este camino deja abierta la cuestión de la sustancialización del hacer psicoanalítico a través de la elección del material de trabajo que a él concierne e interesa, y la aparición de subespecialidades de la clínica: “clínica de la anorexia”, “clínica de las adicciones”, “clínica del

¹⁴⁸ Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13.

¹⁴⁹ Testa, A. (s.f). La Spaltung y sus versiones. Inédito. Obtenido de <http://www.descartes.org.ar/modulo-trauma-spaltung.htm>

niño”, “clínica de la mujer”, “clínica del cuerpo”, etc., como intento por aprehender y colocar en el lugar del significante una materialidad extensa.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

Capítulo III. Revisión Crítica de la Exaltación del Cuerpo en el Psicoanálisis

Contemporáneo.

En este capítulo se pretende exponer el evidenciado vitalismo biológico que se sostiene como consenso entre buena parte de los psicoanalistas contemporáneos y algunas de las implicaciones teóricas y clínicas que derivarían de la toma apriorística y centralizada del cuerpo. Al respecto se ofrecerá una lectura crítica que interroga las operaciones que estarían haciendo fecundo el trazar una suerte de hilo lógico entre las nociones de lo verdadero, lo real y el cuerpo como si las tres fuesen lineales, recíprocas y análogas, y se ofrece otra posible lectura de la contemporaneidad a partir de una historización discontinua de la noción de cuerpo; esto siguiendo el método genealógico que propone Foucault. Por último, se ofrece una sentida toda me posición que se inclina por halar al cuerpo de vuelta al terreno del psicoanálisis a partir de la distinción entre *Körper* y *Leib* y las implicaciones de la demanda.

Un Consenso Psicoanalítico Contemporáneo

En la actualidad se abandera un vitalismo biológico corporal que se ha consensuado entre algunos psicoanalistas contemporáneos, del cual se puede decir no es, como afirman, ni lacaniano, ni exclusivo de la disciplina y su clínica, ni propio del tiempo actual. Si hay un planteamiento en la historia discontinua del cuerpo- particularmente en psicoanálisis- que se aparte del biologismo es el que, con la noción de estructura, se alcanza a descentrar al organismo como verdad primera para hacer que el acento recaiga en el sistema de relaciones, en donde el cuerpo biológico si participa – y no es negada como se le acusa a Lacan – pero en referencia a los demás elementos que entran en la experiencia de apropiación del sujeto de su dimensión corporal.

En cuando al centramiento del cuerpo biológico, no es este exclusivo ni de la disciplina, ni de la contemporaneidad, siendo esta la respuesta, más bien, a la continuidad de un modo de entender y ubicar el cuerpo heredado del cientificismo anatomistas y de su expansión a los más vastos discursos que trajo consigo el silencio de las cosas y el empuje a la búsqueda de una sustancialidad, un soporte biológico, una especie de fijeza ubicada en el cuerpo – particularmente en el psicoanálisis con Freud y de vuelta en la contemporaneidad- como explicación última de los fenómenos psicológicos y los padeceres subjetivo.

Una lectura crítica de dicho consenso vigente, requiere señalar de entrada la operación de equivalencia que suele hacerse entre conceptos freudianos y lacanianos como salida a problemas que el cuerpo abre tanto en la teoría como en la práctica clínica en su entrecruce con los fenómenos corporales. Para algunos autores como Isidoro Vegh (1998) bastaría con asumir equivalencias conceptuales para encontrar una salida:

Se trata del apartado 6 del "Proyecto ...", que lleva por título, precisamente, "El dolor". Dice allí: "Hemos hallado el sistema de neuronas ...", recordemos que es en términos de neuronas que Freud pensaba la cuestión en esa época; con Lacan aprendimos a pensarla desde la teoría del significante; en un lenguaje más moderno, como para darle más swing, en la era computacional nosotros la pensamos en términos de bits de información. (Vegh, 1998, pág. 26)

Es bajo la maquinaria que compromete a esta maniobra -que entre otras cosas supone en el medio de las epistemes solo un cambio epocal del lenguaje-, que se va a trazar una suerte de hilo lógico entre las nociones de lo verdadero, lo real y el cuerpo como si las tres fueran lineales, reciprocas y análogas cuando, por lo menos en la teoría de Lacan, en lo que respecta a lo imaginario, se parte de la idea del cuerpo biológico como lugar de engaño, advirtiendo de entrada la posibilidad del fácil y común equívoco donde se abanderaría un Soy como correspondiente sustancial, es decir, tomar al cuerpo biológico como lo más real y verdadero. Ahora, el cuerpo como lugar de engaño, como bien lo explicita Lacan, no se trata de una suerte de engaño biológico

a modo de negación, sino de un engaño en el sentido de la experiencia subjetiva y del modo de apropiarse del cuerpo que el sujeto vive a través de unos sentidos limitados, razón por la cual el organismo no correspondería ni a un real, ni a una verdad dada en sí misma.

Este punto de distinción que Lacan marca, implica considerar la especificación teórica de la noción cuerpo en su obra a partir de la complejidad que enmarcan los *tres registros esenciales de la realidad humana R.S.I* (1974-1975) y la introducción de la sustancialidad incorporal, donde queda marcada una pretensión teórica inclinada por una descentralización y no por una obturación y refuerzo de la biología como pivote de lo que sería una supuesta “verdad primera y verdadera”.

Apartándose de este argumento, explícitamente en la actualidad se sostiene una indicación -entre muchas otras- cuya argumentación dicen también es lacaniana: “Recuerdo aquí una recomendación lacaniana: “donde Freud habla de “energía”, ustedes cambien y pongan “real”” (Vegh, 1998, pág. 27). Si el paso epistemológico de Freud a Lacan se resolviera tan solo con reemplazar algunos términos por otros, bastaría entonces con seguir leyendo a Freud en clave lacaniana o en el sentido contrario, a Lacan en clave freudiana a modo de saber continuo. Sin embargo, puede decirse que, por lo menos en este caso, las implicaciones de la afirmación se albergan bajo el sentido con que se toman los conceptos pues, además de las equivalencias, pareciera que se traslapan con el sentido común como bien lo deja ver Miller (2005) cuando hace equivaler la noción de real lacaniano – al tomarlo como un orden naturalmente dado - con la biología en Freud, forzando de este modo a la carne, a los cortes en el cuerpo y al dolor corporal a entrar en la categoría de lo “más real”: “ “lo real del cuerpo”, o lo “real del tejido”, o bien “lo real del sexo”” (Vegh, 1998, pág. 161). Lo que podría estar hablando, más bien, de una respuesta a cierta impotencia teórico - práctica para tratar “lo real” en el sentido lacaniano – la materialidad incorporalidad del significante - sin una sustancia extensa:

En el último capítulo de «Análisis terminable e interminable», [Freud] indica que en la cura analítica se llega «zum gewachsenen Fels», a la roca de origen. Le parece tan roca y tan de origen que señala que es biológico ... Y lo que para él es biológico nosotros, en nuestra lengua más sofisticada, lo llamamos real. (Miller, 2005, pág. 459)

Más que considerar afirmaciones de este tipo como errores de interpretación, lo que vale la pena resaltar es cierta inclinación que hay – entre los psicoanalistas contemporáneos y también en otras disciplinas- por tomar al cuerpo en un sentido apriorístico, como si por el hecho de ser pensado como “sustancia real primera”, como principio material inquebrantable desde la invasión que con los anatomistas y la cientifización se dio a todos los campos y disciplinas, el cuerpo fuera una verdad en si misma que no requiere, a diferencia del resto de nociones, de un trato conceptual por el hecho estar describiendo en si la realidad o cierta parte de esta. De ahí que, al quedar su vertiente histórica anulada, emerja un problema de ahistoricidad que deja a la noción sobreentendida como real verdadero, todo un engaño anacrónico en donde se estaría suponiendo que lo pasado queda detenido en el tiempo para dar paso a lo moderno sin que se pierda nada en el proceso:

Lacan habla [...] de "embrollos de lo verdadero". Son los embrollos de lo verdadero en su relación con lo real. Llegué a argumentar que la palabra embrollos connotaba especialmente en Lacan, en su última enseñanza, la relación con lo real. Digamos que lo real embrolla lo verdadero porque no se deja dominar por lo simbólico ni por lo imaginario. En este caso los diferentes trabajos toman el cuerpo como un real, como si no se dejara dominar, lo que constituye una vecindad entre los casos de psicosis y de histeria. La expresión de Lacan que se discute en ciertos textos, el rechazo del cuerpo, expresa la impotencia del significante para dominarlo. (Miller, 2012, pág. 98)

Al ser tomado el cuerpo biológico como “lo real”, “lo más verdadero”, consecuentemente el lugar que termina ocupando en la teorización y en la clínica es el de centro, lo que hace que fenómenos como las enfermedades o procesos biológicos como el hambre sean entendidos como “reales que golpean al cuerpo”:

Han pasado algunas cosas en los últimos veinte años, algunas de ellas están sucediendo en nuestro país, que han contribuido a no dejar incólume la creencia en la magia de la ciencia, una ciencia que lograría acotar, en cada instancia, a lo real que golpea. Así, por ejemplo, lo ocurrido con la aparición de nuevas enfermedades. Parecía que la sífilis era una cuestión de comienzos de siglo, que podía

constituir una amenaza para los pacientes de Freud. Lo cual es cierto, pero ahora tenemos una peor, el sida. (Vegh, 1998, pág. 14)

Para Vegh, enfermedades como el sida o la sífilis son “lo real que golpea”, no obstante, si bien el cometido de la ciencia cartesiana es acotar el cuerpo en la medida en que dice algo de lo que es, no es esta la única ni la más auténtica verdad que sobre la noción de cuerpo hay. Sostenerse aquí conllevaría a decir que es el psicoanálisis en principio una ciencia del cuerpo orgánico -sin decir por el contrario que este haga de la biología una exclusión-, cuando precisamente su objeto y material de trabajo es de tipo incorporeal.

Aunque algunos autores hagan uso al mismo tiempo de ideas como la doble cara del síntoma expuesta por Freud - su parte orgánica y su parte psíquica- y la materialidad incorporeal que Lacan retoma de los estoicos, sostener la idea primera del cuerpo biológico como real verdadero hace fecundo el camino para que, por ejemplo, se hable de una especie de “biología lacaniana”, en donde los síntomas quedarían referidos a acontecimientos del cuerpo, eliminando así toda incorporeidad del asunto:

Si el síntoma es una satisfacción de la pulsión, si es goce condicionado por la vida bajo la forma del cuerpo, eso implica que el cuerpo viviente es prevalente en todo síntoma. He aquí lo que está en el horizonte de lo que llamo “biología lacaniana”: el nuevo desarrollo de la sintomatología a partir de los acontecimientos del cuerpo. (Miller, 2002, pág. 27)

Según afirman, esta biología estaría respondiendo a una insistencia de la época por corporeizarlo todo, tal como lo demostraría la clínica psicoanalítica, lo que, según muestra la historicidad del concepto, no es un asunto ni nuevo, ni exclusivo de la disciplina:

He aquí lo que está en el horizonte de lo que llamo “biología lacaniana”: el nuevo desarrollo de la sintomatología a partir de los acontecimientos del cuerpo. Esto nos demandará evidentemente algunas redefiniciones, algunas precisiones que aparentemente obstaculizan que esta definición sea considerada como operatoria. (Miller, 2002, pág. 27)

Hasta aquí, puede considerarse entonces que, dos claves que permitirían rastrear lo que hace traspies en la trama verdad-cuerpo-real entre el psicoanálisis de los contemporáneos, tiene

que ver con un anacronismo y una pérdida de la historicidad de las nociones en donde, como consecuencia, lo real queda referido a un orden naturalmente establecido haciendo que responda a categorías tales como la normalidad (orden-desorden) y a estatutos como la circunstancialidad y los accidentes en el sentido Aristotélico de la materia (forma, lugar, estado); el cuerpo queda capturado por una preconcepción anatomista donde, por el hecho de haber sido cientificado - recortado por un saber que va a ser socialmente considerado de orden superior y fijo-, emerge como primera verdad verdadera y por tanto central a todo discurso.

Implicaciones Clínicas y Teóricas del Biologismo en Psicoanálisis

En la búsqueda de un tratamiento posible a los modos de sufrimiento entendidos como propios de la época y por tanto desconocidos : “...me siento mandatado por órdenes contradictorias de la época en que habito, donde los viejos códigos ya están obsoletos y los nuevos aún no son claros y confiables” (Viñar, 2006, pág. 22), hay quienes se desmarcan radicalmente de Freud, otros toman la parte más sustancialista de este para importarla a Lacan, y también están los que van a juntar a Lacan con las tendencias en curso.

Respecto a los segundos, puede decirse que el constante apuntamiento en el cuerpo biológico como centro de la verdad y lo real, si bien denota, por una parte, un retorno al paradigma freudiano con sus presupuestos ontológicos, metodológicos y epistémicos sostenidos en un anhelo biologicista: “la biología es verdaderamente un reino de posibilidades ilimitadas; tenemos que esperar de ella los esclarecimientos más sorprendentes y no podemos columbrar las respuestas que decenios más adelante dará a los interrogantes que le planteamos” (Freud, 1976, pág. 58), por otra, también evidencia no solo la llegada hasta tal punto de retorno, pues en el uso indistinto de las baterías conceptuales de ambos autores se evidencia además un traslape que involucra - como ya se expuso - el sentido común dentro del ejercicio pre conceptual.

Dichas arbitrariedades van a configurar un problema estructural por el hecho de que, tanto en Freud como en Lacan el objeto de estudio y el método son antagónicos -no solo diferentes-. Mientras Freud sostiene un marcado viraje a lo biológico que se antepone como cartesiano, Lacan se aparta de tal pretensión al delimitar la participación del organismo en la configuración de la subjetividad al mismo tiempo que introduce la sustancia inmaterial. Hacerlos equivalentes es un error de tipo metodológico que lleva a distintas consideraciones teóricas que, sin decir que son mejores o peores, se apartan de los planteamientos que las fundamentan al no tener presente las implicaciones que las anteceden, lo que puede llevar a contrasentidos y réplicas de errores argumentativos, y en todo caso, a un camino donde las cuentas salen distintas.

En lo que respecta a la teoría lacaniana, sin la consideración de la materialidad incorporal estoica y de las dimensiones RSI, la noción de cuerpo entra en otro orden y a su vez varios conceptos de la teoría caen en un forzamiento sustancial que se va a suceder hasta llegar a indicaciones clínicas sostenidas en un estatuto material en donde, por ejemplo, el síntoma es pensado como susceptible de develación y aprehensión a partir de la identificación:

Es este cuerpo que habla, el que está en la perspectiva de toda interpretación a fin de separarlo del saber ficcional y por lo tanto desnudar lo Real, al modo de goce que da consistencia al síntoma de cada uno. Resumimos así distintos tiempos de un análisis cuyo horizonte es la identificación al síntoma, identificación a un cuerpo. (Pérez, 2013)

La letra y la idea de notación, contrario a lo referido por Lacan, se toma por graña, dándole toda una connotación diferente al material de análisis y su trato, tal como queda evidenciado en este fragmento de un caso clínico:

N. propone su invención de un fenómeno "fuera del cuerpo", allí donde puede alojar el objeto mirada: va "a Hollywood, para mirar el nombre de Hollywood escrito en letras gigantes de madera". Gracias a la materialidad de la letra encontró un lugar donde el significante, el significado y el referente se conjugan y puede por un tiempo domesticar al Otro. (Miller, 2012, pág. 19)

Del goce puede decirse que, como desprendimiento del sucesivo real- verdad - cuerpo-, va a adoptar otra causa y sentido desde lo orgánico que cambia las respuestas a las preguntas ¿quién goza, de que se goza, como se goza? Si para Lacan el descentramiento del cuerpo biológico hizo que el goce no quedara ubicado como propiedad del individuo, siendo este más bien efecto de una relación de gozo - no en un sentido cerrado como lo propone la noción de goce autista-, para algunos autores contemporáneos el goce es propiamente biológico en la medida en que es efecto del cuerpo orgánico, condición que borra la idea de extimidad con que Lacan sitúa al concepto para, dejándolo más del lado del principio biológico de la pulsión freudiana:

Quando decimos "el cuerpo viviente" nos alejamos de este cuerpo simbolizado como así también del cuerpo imagen. Ni imaginario ni simbólico sino viviente, éste es el cuerpo que está afectado de goce. Nada obstaculiza que situemos el goce como un efecto del cuerpo... (Miller, 2002, pág. 26)

El cuerpo que goza no es ni imaginario ni simbólico sino viviente, es un cuerpo vivo." (Tendlarz, 2002, pág. 5)

Al ser el goce una propiedad del organismo, es el cuerpo quien goza y no el lenguaje. En este planteamiento cabe señalar el paso del lugar de la causa del goce (el lenguaje, la idea, el saber que se sostiene) al lugar donde se inscribe, donde se encarna la verdad (el cuerpo, el individuo). Este cambio denota un traslape entre sujeto e individuo, un punto crucial que termina por hacer al individuo el responsable de su goce al ser su cuerpo -su propiedad- quien goza, es decir, el mismo.

Siguiendo este sucesivo orgánico, el goce entendido como "la parte no simbolizable" va a quedar referido a una porción del cuerpo biológico, de la carne, lo que entra a interrogar la necesidad de la presencia de los cuerpos intuitivos - tanto del analista como del analizante- en el acontecer analítico y la imposibilidad del mismo si ambos quedaran sustraídos pues, bajo el sentido que se viene advirtiendo, si el cuerpo es lo más real y verdadero, estar ahí con el cuerpo es en consecuencia "lo más verdadero":

La parte no simbolizable es una parte del cuerpo orgánico, biológico “Siempre nos planteamos la pregunta: ¿por qué no hacer un análisis por escrito, puesto que también se puede hacer descifrar un escrito, interpretarlo? ¿Por qué no hacer un análisis por teléfono, puesto que al menos se cuenta con la voz y, además, un día de estos tendremos la imagen? ¿Por qué no se hacen análisis en videoconferencia, por qué no un video-psicoanálisis? Ocurre que es necesario que el analista ponga el cuerpo para representar la parte no simbolizable. La tecnología, este es el aspecto anticipador del milenio, nos permite sin duda estar allí sin el cuerpo, es cierto. Pero estar allí sin el cuerpo, no es estar allí, no es la verdad verdadera. Sin duda, les van a decir: se puede dar la voz, la imagen, mañana se ofrecerá el olor, ¡y hasta quizá se aporte el clon! Pero aun así habrá, en el próximo milenio, una parte no simbolizada del goce y ella requiere la presencia del analista.” (Miller, 2010, págs. 22-23)

El camino de tal indicación clínica, supone en la idea de cuerpo solo aquella materia que responden a la tónica geométrica de las percepciones, cuerpos que ocupan un espacio, un lugar, que son precederos en el tiempo, además de denotar una confianza sobrestimado en los sentidos - ver y tocar- que borran todo intento topológico introducido en la teoría lacaniana. Bajo este sentido la experiencia analítica del sujeto estructurado por el lenguaje es impensable con solo dos cuerpos intuitivos, de ahí la importancia que toman los objetos como el diván y su disposición en el espacio físico analítico; una operación que podría bien remontarse al tiempo Medieval con la cultura popular, donde se les confería a los objetos de manera apriorística un valor representacional de lo que sería la causa o el camino para acceder el padecimiento subjetivo y a su cura.

No siendo menos, como punto que delimita la introducción al dispositivo analítico, al ser el cuerpo biológico el eje central de una vasta lista de indicaciones clínica, es efectivamente lo que pasa en él, la razón decisiva para considerar si un individuo es o no analizable en la medida en que la relación con su cuerpo es forzada a responder a medidas de cantidad (mucho o poco “embrollo” con el cuerpo):

Aquí nos enfrentamos a sujetos embrollados con el cuerpo, y a punto tal que la cuestión que se plantea frecuentemente es saber si el sujeto es analizable porque para analizarse no hay que estar exageradamente embrollados con el cuerpo. El sujeto debe al menos poder desembrollarse, y eso pasa por la simbolización. (Miller, 2012, pág. 99)

Este otro camino que toma el psicoanálisis con algunos contemporáneos, muestra la pertinencia que tiene el situar los conceptos – sea en esta disciplina o en cualquier otra – como

objetos de estudio y elementos constituyentes de una batería teórica que guarda una relación interna y un sentido histórico. A razón de esto, si pudiera decirse que hay un problema con el cuerpo en la contemporaneidad, no es quizás por el hecho de que este sea exaltado, sino por cómo se piensan el sistema de relaciones y el lugar que él ocupa, pues de ahí parte la orientación de las preguntas que de entrada vienen sugiriendo determinantes y condicionantes para su desarrollo.

La centralidad que aguarda el cuerpo con algunos psicoanalistas actuales, podría pensarse que habla, tal vez, de un principio de petición por declarar de entrada de que se ocuparían en su quehacer y cuales es el objeto que sostendría sus intervenciones:

... el aumento de la consulta por a) pasajes al acto (sociopatías, intentos de suicidio, drogadicciones, crisis clásticas, conductas impulsivas de riesgo, juegos sadomasoquistas o b) pasajes al cuerpo (trastornos de la alimentación, etc.); cuando lo habitual y frecuente hace unas décadas era que la angustia pusiera en marcha la consulta. (Viñar, 2006, pág. 33)

Al ser esta la orientación que, por la preconcepción de lo real y el cuerpo, se les da a los fenómenos observables, se sobreentiende el hecho de que el síntoma quede referido a fenómenos que tienen lugar en lo corporal, en donde las transformaciones sociales operarían como las responsables de la construcción del actual cuerpo, argumentación que validan por las evidencias de lo observable en la clínica:

En las consultas de los adolescentes de hoy, surgen distintos usos del cuerpo, que son ya un tratamiento de la urgencia. Sujetos inmovilizados y deprimidos, con cuerpos anoréxicos, cortados, golpeados, anestesiados por la tecnología, el tóxico o la adrenalina de los actings, sujetos con miedo a los golpes y a los vómitos. Estas diferentes formas de presentaciones, se pueden ordenar con una lógica que va del mínimo movimiento en el impedimento o la inhibición, al máximo movimiento del cuerpo, en actos y acciones descoordinados del saber inconsciente, en el acting out, el pasaje al acto y otras acciones (sin escena y sin dirección mostrativa al Otro. (López, 2014, pág. 100)

el piercing y el tatuaje, algo de lo que falta de una inscripción simbólica durable, tiende a inscribirse como marca duradera sobre la piel. Inscripción material que subroga con lógica fetichista, la inscripción simbólica faltante. (Viñar, 2006, pág. 33)

Siendo así, uno de los caminos que le aguarda a un psicoanálisis que opera desde la centralidad de la biología, es el de verificador y traductor de fenómenos sociales que involucran al

cuerpo vivo, un psicoanálisis que lee la actualidad como si la idea de relación respondiera a categorías como orden-desorden, orden-caos en la medida en que algo es conocido o desconocido y por tanto susceptible de comprensión, aprehensión y dominio:

...la naturaleza ya no regula lo real como lo hacía en épocas anteriores. Como consecuencia del desorden simbólico del siglo XXI se develó el agujero de saber en lo real; esto es, para el psicoanálisis, la inexistencia de la proporción sexual en la especie humana. Como agentes de dicho develamiento mencionamos la combinación del avance científico y del capitalismo

[...] El psicoanálisis verifica los efectos que las transformaciones sociales -ciencia y capitalismo- provocan en la subjetividad de los seres humanos y, consecuentemente en las construcciones de los cuerpos, aquello que a partir de la práctica clínica se evidencia como un incremento de síntomas con marcado compromiso corporal: anorexia, bulimia, adicciones, hiperactividad en los niños, casos raros en relación a las categorías clásicas de Neurosis y de Psicosis (Pérez, 2013, pág. 1)

La Genealogía como Propuesta de Lectura

En contraste a la relación entre cuerpo-historia que se viene marcando algunos psicoanalistas contemporáneos, el método genealógico – del que habla Foucault de acuerdo con Nietzsche –, permite considerar otra lectura en donde lejos de pretender “remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido”, se busca [...] “conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos— los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros” (Foucault, 2004, pág. 27). Desde esta perspectiva se buscará dar otra orientación a las preguntas y afirmaciones que derivan de los diferentes saberes que hay sobre el cuerpo y sus entrecruces.

Con la genealogía, - un camino meticuloso y pacientemente documental en donde la herencia que se remonta en la historia “no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero” (Foucault, 2004, pág. 28)-, la noción de cuerpo logra ser sacudida del inmovilismo al que se le ha arrojado desde el

momento en que se dio continuidad a los mitos triunfalistas de la medicina, de donde resulta la relación cuerpo biológico - real y verdad. Es la búsqueda de la procedencia no fundamentada la que “agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo” (Foucault, 2004, pág. 29) para darle al cuerpo más que un lugar de verdad, un devenir discontinuo que interroga con incertidumbre sus accidentes a favor de demostrar su multiplicidad:

El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo. (Foucault, 2004, pág. 32)

Desde esta perspectiva, los diferentes saberes que han surgido del y sobre el cuerpo logran aparecer como acotamientos en el *teatro de los métodos*. Y es que, genealogía y lo ordinariamente llamado historia, no son lo mismo. Nietzsche bien se empeñó en criticar a aquella forma de historia que reintroduce y supone siempre el punto de vista “suprahistorico”¹⁵⁰, que recoge en una totalidad cerrada sobre sí misma la diversidad reducida del tiempo; una historia que pretende que nos reconozcamos en todo y que se les dé a los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación. Dicho camino supone “una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma” (Foucault, 2004, pág. 44). De ahí que se crea que “nuestro presente se apoya en intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello” (Foucault, 2004, pág. 50). Que haya un compromiso por buscar un tal origen que solo lleva a encontrar “lo que ya existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí mismo”,

¹⁵⁰ Nietzsche llama suprahistórico al punto de vista de aquel que, a partir de su conocimiento de la verdadera naturaleza de los memorables eventos de la historia, no siente ya ningún deseo de seguir viviendo y cooperando en la marcha de la historia, se encuentra ahora desprovisto de la tentación de tomar a la historia demasiado en serio (Nietzsche, (sf), pág. 48)

a [...] “aquietar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera” (Foucault, 2004, págs. 17,18).

Contrario a esta, el verdadero sentido histórico escapa a la metafísica para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía. No se apoya sobre ningún absoluto, es la agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes. Es una mirada disociante que logra disociarse ella misma hasta llegar a borrar la unidad de ese ser humano supuestamente, de ese supuesto cuerpo biológico real y verdadero, pues “el sentido histórico ... reintroduce en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre” (Foucault, 2004, pág. 45), condición que si bien no aplica para la materia pútrida que es el cuerpo orgánico, si lo es para la idea de la biología como lo natural y la verdad real del cuerpo:

Pensamos que el cuerpo no tiene otras leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. Nuevo error; está atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimenticios y leyes morales, todo a la vez—; se forja con la resistencia” (Foucault, 2004, pág. 46)¹⁵¹. La historia “efectiva” se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos. Todo en lo que uno se apoya para volverse hacia la historia y comprenderla en su totalidad, todo lo que permite retrasarla como un paciente en movimiento continuo, —todo eso, se trata sistemáticamente de romperlo— (Foucault, 2004, págs. 45,46)

Se puede decir que, la hipótesis según la cual la anatomía es la verdad real, única y primera del cuerpo - la cual se sostiene tanto en la producción de cierto psicoanálisis contemporáneo como en otras disciplinas-, se sostiene sobre fuerza metafísica del origen, “según la cual en el comienzo de todas las cosas se encuentra lo que hay de más precioso y esencial” (Foucault, 2004, pág. 19). En oposición, la historia efectiva convoca a romper con la solemnidad del origen, un camino que mantiene al hombre - como en el tiempo pre-científico- unido a una instancia superior, cuya

¹⁵¹ Foucault citando *La Gaya ciencia*

creación divina le otorgaría soberanía en la cadena de las creaciones a razón de que, “el origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía” (Foucault, 2004, pág. 20).

Sostener la idea de un momento primogénita, de un origen de los orígenes, supone de antemano que en “su comienzo las cosas eran perfectas; que salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra del primer amanecer”; lo que empuja a tomar a la historia como el producto de un [...] “oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento”. En un sentido opuesto, la genealogía propone introducir la discontinuidad en el ser, dividir los sentimientos, dramatizar los instintos, multiplicar los cuerpos y oponerlos a sí mismo, pues su propósito es socavar aquello sobre lo que se le quiere hacer reposar- en este caso al cuerpo en la biología-, para ir en contra de la continuidad, pues considera que [...] “el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjé” (Foucault, 2004, págs. 19-47).

En esta premisa del origen, hay que advertir el hecho de que, es en la puesta en relación con la verdad, que la biológica toma un lugar preponderante en la concepción del cuerpo. Si bien el origen es un punto totalmente alejado, y anterior a todo conocimiento positivo, considerarlo como el comienzo histórico donde se encontraría la identidad preservada de las cosas, hecha a andar el desarrollo de un saber - aunque sea en “articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas es inseparable de la verdad del discurso que inmediatamente la oscurece y la pierde” (Foucault, 2004, pág. 21)- que entra a ocupar la parte más visible y consistente que algo puede decir del cuerpo, un saber anatómico que se hace transmisible a partir del lugar que ocupa entre los dirigentes, una articulación narrativa que se defiende tras su nacimiento en el azar de la racionalidad:

Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”, —del azar—, ¿El apego a la verdad y el rigor de los métodos Científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre reanudadas, de la necesidad de vencer, - armas lentamente forjadas a lo largo de las luchas personales— (Foucault, 2004, pág. 18)

No hay que olvidar que en la exploración del cuerpo vivo por parte de la empresa de la fragmentación del cuerpo que fundaron los anatomistas, fue un proyecto de invención del cuerpo que como tal, cumple operaciones metodológicas: en un primer momento instrumental, la fragmentación, la separación del cuerpo en piezas sueltas para poder describirlas y resolver el hecho de las partes constitutivas ; y en un segundo momento, lo que en todo caso respondería a la invención que se da en medio de la relación historia-cuerpo. Una operación mental que implicó construir un orden narrativo de los relatos que se formulan como hipótesis del funcionamiento del cuerpo que, por más razones de orden cronológico y estratificación lógica que tenga, no dejan de ser solo una de las formas de dibujar el objeto, de domesticarlo al añadirle un orden de composición, que lejos de ser un orden natural, es una invención narrativa no arbitraria.

De ahí la pertinencia de la genealogía por ir justo “allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia”, para partir más bien de la búsqueda de los innumerables comienzos, esos [...] “que dejan esa sospecha de color, esa marca casi borrada que no podrían engañar a un ojo un poco histórico” (Foucault, 2004, pág. 26). Contrario a la idea de consistencia que una historia sin implicaciones promueve, la genealogía permite advertir el hecho de que “en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 2004, págs. 27,28), y que, si hay algo que denotan los saber sobre la noción de cuerpo, no es precisamente su consistencia sino su finitud, su discontinuidad, su no linealidad ni orden en función de lo útil de la historia. De ahí que no se trate

en su aproximación de hacer “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias” (Foucault, 2004, pág. 11).

Lectura Crítica de la Exaltación del Cuerpo desde Otros Campos Disciplinarios

Hay tres asuntos cruciales que vale la pena plantear desde un contraste entre las dos diferentes formas de retomar la relación historia-cuerpo en psicoanálisis. En principio, la lectura de la modernidad por parte de algunos psicoanalistas contemporáneos como: un tiempo sin brújula que presenta un desorden simbólico. En un segundo momento, el cuerpo entendido como “real sin ley”; y no siendo menos, pero sin ir a profundidad por su vasto contenido, las implicaciones de la relación cuerpo-sexualidad-psicoanálisis.

Se puede decir que una lectura de la contemporaneidad que es común entre algunos psicoanalistas en la actualidad es la de: un tiempo simbólicamente desordenado¹⁵² que ha hecho surgir “sujetos desbrujulados y acelerados como la época, que nada parece detenerlos”¹⁵³. En cuanto a la relación sujeto-cuerpo, son “sujetos embrollados con el cuerpo”¹⁵⁴. Y los cuerpos y los acontecimientos que en él tienen lugar, reales sin ley que han dejado de responder a cierta naturaleza como lo hacían en épocas anteriores¹⁵⁵. Los usos del cuerpo son entendidos como

¹⁵² Pérez, M. T. (junio de 2013). Lo real sin ley y sin cuerpo. Virtualina (26), 35. Obtenido de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/244/hacia-el-vi-enapol-hablar-con-el-cuerpo-la-crisis-de-las-normas-y-la-agitacion-de-lo-real/lo-real-sin-ley-y-el-cuerpo>

¹⁵³ Ortega de Spurrier, P. (2013). El Cuerpo entre la certeza del goce y las servidumbres de la época. VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana XVIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano. Obtenido de http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/El-Cuerpo-entre-la-certeza-del-goce_Piedad-Ortega-de-Spurrier.html

¹⁵⁴ Miller, J.-A. (2012). Los embrollos del cuerpo. Buenos Aires: Paidós. p.99

¹⁵⁵ Pérez, M. T. (junio de 2013). Lo real sin ley y sin cuerpo. Virtualina (26), 35. Obtenido de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/244/hacia-el-vi-enapol-hablar-con-el-cuerpo-la-crisis-de-las-normas-y-la-agitacion-de-lo-real/lo-real-sin-ley-y-el-cuerpo>

tratamiento de la urgencia en la polaridad exacerbación- inmovilismo¹⁵⁶. Las intervenciones que en él se practican, son la inscripción simbólica faltante ¹⁵⁷, el fragmento del cuerpo biológico que representa la parte no simbolizable. El cuerpo biológico entero es la verdad verdadera, de ahí que el aumento de consultas tenga que ver con “pasajes al acto”, “actos y acciones descoordinadas del saber inconsciente”¹⁵⁸. Siendo consecuentes con esto, lo que el psicoanálisis viene a hacer es a “verificar los efectos que las transformaciones sociales -ciencia y capitalismo- provocan en la subjetividad de los seres humanos y, consecuentemente en las construcciones de los cuerpos”¹⁵⁹

Para empezar, es importante analizar la idea de “real sin ley” por el hecho de ser un elemento constituyente que atraviesa y da soporta a este discurso. Tal pretensión implica retomar la idea de ley, más precisamente la idea de poder que está atravesando en esta cadena de definiciones tanto al sujeto, como al cuerpo y, en general, a la lectura del tiempo actual. Para dicho fin cabe considerar lo que Foucault llamo *microfísica del poder* -una de las piezas para una genealogía del “alma” moderna¹⁶⁰- como camino para analizar la lectura del tiempo actual a partir del cerco político del cuerpo o lo que el llamo *anatomía política*.

En primer lugar, hay que considerar el hecho de que la ley que acaece en el cuerpo, en el sujeto, no es otra cosa que un saber, un modo de verdad que se superpone para hablar de lo que sería la justicia. Es una técnica, un discurso científico que se viene a entrelazar con la práctica del poder de castigar ¹⁶¹. Y la “anatomía del poder” -tomando anatomía desde un sentido diferente del

¹⁵⁶ López, G. (noviembre de 2014). Lo que quema del cuerpo en la adolescencia. Revista Virtualia año XIII (29). Obtenido de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/161/bordes-de-la-practica/lo-que-quema-del-cuerpo-en-la-adolescencia> p.11

¹⁵⁷ Viñar, M. (2006). Inquietudes en la clínica psicoanalítica actual. Revista Uruguaya de Psicoanálisis, 103: 22-39. Obtenido de http://www.apuruguay.org/revista_pdf/rup103/rup103-vinar.pdf p.3

¹⁵⁸ López, G. (noviembre de 2014). Lo que quema del cuerpo en la adolescencia. Revista Virtualia año XIII (29). p.100

¹⁵⁹ Pérez, M. T. (junio de 2013). Lo real sin ley y sin cuerpo. Virtualina (26), 35.

¹⁶⁰ Foucault, M. (2002). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Argentina: Siglo XXI.p.29

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 23

que le daban en el siglo XVII-, se trata del cuerpo político “como conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber.” (Foucault, 2002, pág. 29)

Foucault propone para el estudio de una historia de la subjetividad moderna en relación a la ley y al cuerpo: “tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto” (Foucault, 2002, pág. 24). Los historiadores se han referido al cuerpo para demostrar hasta qué punto los procesos históricos estaban implicados en la biología de la existencia - pensada esta como un orden natural-, ahora bien, esta otra propuesta permite considerar el hecho de que “el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias” (Foucault, 2002, pág. 26)

En el estudio de la metamorfosis de los métodos punitivos, Foucault logra advertir el cambio tanto de objeto como de la forma de la ley en las últimas décadas. Se ha dejado de tomar a los cuerpos como el blanco mayor de la represión penal - un cuerpo del suplicio, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro, expuesto vivo o muerto y ofrecido en espectáculo-, para entrar a toda una discreción en el arte de hacer sufrir, donde los juegos de dolor son más sutiles, más silenciosos y visibles, una modalidad de castigo menos inmediatamente física¹⁶². Dicho paso está marcado por la desaparición del espectáculo punitivo, abandonando el dominio de la percepción casi cotidiana para entrar en el de la conciencia abstracta, un cambio de

¹⁶² Foucault, M. (2002). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Argentina: Siglo XXI. p.10

objeto en la operación que va de los cuerpos al alma, donde ya no se paga con el fin de la vida como se hacía en el pasado, sino con la intensidad del sufrimiento del corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones.¹⁶³. Una nueva forma de ley que se mueve en una realidad sin cuerpo.

En cuando a la participación del cuerpo, las nuevas prácticas de castigo permiten evidenciar la emergencia de una relación púdica. “El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (Foucault, 2002, pág. 13). Sin embargo, si bien se trata de tocar lo menos posible el cuerpo con el fin de herir solo el alma, este sigue siendo partícipe de las penas físicas (la prisión, la reclusión, trabajo forzoso, la deportación, haciendo las veces de instrumento o intermediario), lo que lo deja prendido a un sistema de coacción y de privación (racionamiento alimenticio, privación sexual, golpes, celdas) en donde la libertad es un derecho y un bien, y el bienestar del sujeto que ha sido alejado del suplicio como pena – que lejos de estar erradicado de los mecanismos modernos de la justicia, se halla envuelto en una penalidad de lo no corporal- viene a ser garantizado por representantes de la ley que vigilan que el cuerpo y el dolor no son los objetivos últimos de su acción punitiva: médicos, capellanes, psiquiatras, educadores. Toda una nueva moral en el acto de castigar que tiene que ver ya no solo con la relación sujeto-ley sino, más bien, con la participación simultánea de diferentes saberes.

Puede decirse que, bajo esta perspectiva, la ley ya no opera bajo un mecanismo negativo, coercitivo, que reprimir, excluye, suprimir, sino que se encuentra ligada a toda una serie de efectos positivo y útiles en la medida en que logra producir modos de comportamiento. La pena, más que castigar al infractor busca hacerlo "no sólo deseoso sino también capaz de vivir respetando la ley y de subvenir a sus propias necesidades" (Foucault, 2002, pág. 19). Es por esto que la sentencia

¹⁶³ *Ibid.*, p.18

entra en una economía de la modificación en función de la transformación de las conductas reprobadas, en donde el sujeto está siempre amparado por “medidas de seguridad” que no están destinadas a sancionar la infracción sino a controlar al individuo, a neutralizarlo, a modificar sus disposiciones conductuales, pues ya no se trata de juzgar los delitos sino el alma de los infractores.

Hay una utilización económica del cuerpo que lo hace útil en la medida en que lo vuelve productivo y lo somete, ahora, este sometimiento no viene solo vía la ideología, puede emplear la fuerza, obrar sobre los elementos y a pesar de todo, no ser violento, por el contrario, ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, sutil, no usar las armas del terror y aun así permanecer dentro del orden de lo físico. Es decir que, hay un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo” (Foucault, 2002, pág. 27). Bajo este margen, la ley no se localiza en instituciones o en la relación del Estado con los ciudadanos, no es unívoca. La tecnología política del cuerpo no obedece a la aplicación de la ley en los cuerpos por la fuerza. El poder no refiere al todo o nada, es un saber que genera conductas, que hace cuerpos en la medida en que son su instrumento. Es un poder que renuncia a la metáfora de la propiedad para estar más bien del lado de la conjugación de saberes.

Hasta aquí entonces, puede decirse que, para comprender las más recientes operaciones de la ley sobre los cuerpos, en los sujetos y en general en lo social, hay que apartarse de la idea de un cuerpo que nace culpable y por tanto castigable como en la teología cristiana, como bien puede rastrearse en la lectura de la actualidad que hacen algunos psicoanalistas contemporáneos. Bajo este otro sentido la ley no tiene que ver con la idea de un padre supremo, castigador y coercitivo. El poder no se tiene, no es una adquisición por derecho de superioridad que alguien tenga de una vez y para siempre, y en cuando a su relación con el cuerpo, puede decirse que se establece en la

medida en que este nace bajo procedimientos de coacción que se dan en un sistema de relaciones de saber. Ya no se trata más solo de un cuerpo sustancial que respondería a un orden “natural”, sino más bien, que el cuerpo es el elemento en el que se articulan los efectos de determinados saberes.

La idea de un tiempo caótico, desordenado, de sujetos perdidos y acelerados que están en conflicto con su cuerpo, puede ser quizás la respuesta a un modo de pensar que guarda en la relación ley-cuerpo-biología una idealización del orden anteriormente establecido como naturalmente dado y por tanto el más auténtico, acorde y efectivo. Particularmente a lo que concierne, se reclama la fuerza que recaía directamente en los cuerpos y su respuesta de sometimiento unívoca, quizás porque daba la ilusión de control, de aprehensión.

La ley no ha dejado de operar en el sujeto ni mucho menos en los cuerpos. Quizás la idea de un tiempo de la multiplicidad, que responde a un orden transitorio, relacional, dinámico, finito, desconocido, desorientan las aspiraciones de aprehender y dominar el objeto anteriormente normativizado -hasta tal punto de apostarle a corregirlo, repararlo -. Precisamente ya no se trata del corte directo en la carne, el objeto de la ley ha cambiado, los dispositivos son otros y sin embargo el cuerpo sigue siendo instrumento del ejercicio del saber, de las relaciones de poder que lo incluyen en la cadena de segregación.

En cuando a las intervenciones que tienen lugar en el cuerpo, más allá de ser pensadas como tratamientos a la urgencia, inscripciones simbólicas que colmarían la falta de lo no simbolizable que se inscribe en una porción de la carne, podría pensarse, más bien, que no son algo tan propio del sujeto. La historia de la disciplina somática que data desde la antigüedad, muestra como en esta y aun en los más recientes artefactos del poder se mantiene sugerido y sutilmente impartido el control de los cuerpos. El problema de la sexualidad que ha acompañado

al hombre desde siempre permite evidenciar como el uso del cuerpo no ha “sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y de falsedad” (Foucault, 2007, pág. 71). Que la sexualidad haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible es la muestra de otro triunfo del discurso anatómico, esta vez por medio de los dispositivos morales.

El siglo XVII marca el comienzo de una edad de represión y censura del lenguaje en torno a lo sexual del que aún no estamos totalmente liberados. Los últimos tres siglos siguientes sufrieron una transformación que se inclinó por una suerte de control que se cruzó con la retórica de la alusión y las metáforas, haciendo de lo sexual toda una economía restrictiva que se integró a la política de la lengua y del habla, dictando a la sociedad donde y con quien era posible hablar al respecto y bajo que libertades o restricciones. Sin embargo, como fenómeno inverso a los dispositivos de control, en el nivel de los discursos y sus dominios, desde el siglo XVIII se aceleró la proliferación del habla sobre el sexo desde el seno mismo del poder y las instituciones, es decir que, en un intento de mantenerlo restringido, hicieron proliferar su materialización y variedad¹⁶⁴.

Dicho viraje estuvo altamente marcado por la pastoral católica y sus artefactos penitenciales, manuales de confesión de la carne, los exámenes de sí mismo (examinar los pensamientos, palabras, acciones, sueños), los cuales, una vez emprendido del proyecto de una puesta en discurso no solo del sexo sino de todo el deseo, hicieron que la sexualidad dejara de caminar solo por el terreno de la moral y se expande a la política, la economía, la técnica y la racionalidad. Ya no se trata más de un silencio, sino de un nuevo régimen de los discursos, “se dice de otro modo; son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista y para

¹⁶⁴ Foucault, M. (2007). Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Argentina: Siglo XXI.

obtener otros efectos.” (Foucault, 2007, pág. 37). He ahí el nacimiento de una incitación a los discursos regulada y polimorfos:

Más que la uniforme preocupación de ocultar el sexo, más que una pudibundez general del lenguaje, lo que marca a nuestros tres últimos siglos es la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice. (Foucault, 2007, págs. 45,46)

Ahora bien, si el saber que acompaña al cuerpo sexuado ya no tiene más la forma de la ley de la prohibición, sino que, procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares y los modos de hablar de ellas, no es muy viable considerar que el papel de la sexualidad en el psicoanálisis representa la llegada a un tiempo de mayor liberación sexual en donde se habría superado la represión moral cristiana, pues como queda evidenciado, ya no se trata de un tema de libertades, ni de exclusividad, sino del cambio en los artefactos para hacer de la sexualidad una verdad.

Contrario al discurso unitario que alrededor de la carne se sostenía en la Edad Media, la multiplicidad de discursos sobre la sexualidad en el tiempo actual está acompañada por un extraño escrúpulo: “que nunca decimos bastante, de que somos demasiado tímidos y miedosos, de que nos ocultamos la engeguedora evidencia por inercia y sumisión, y de que lo esencial se nos escapa siempre y hay que volver a partir en su busca” (Foucault, 2007, pág. 44) Se sigue arrojando el ser del sujeto a lo que pasa en su cuerpo, “nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo "pide" salir a la luz; que si no lo hace es porque una coerción la retiene, porque la violencia de un poder pesa sobre ella, y no podrá articularse al fin sino al precio de una especie de liberación” (Foucault, 2007, pág. 76).

Al respecto, Foucault cuestiona al hombre Occidental y en este caso al psicoanálisis, su herencia del poder pastoral, más específicamente el artefacto de la confesión en donde un director de consciencias estaría sosteniendo la hipótesis de que, por medio del estudio de lo sexual se podría

conocer la verdadera naturaleza del hombre en un sentido de universal antropológico, además de guiar lo que se supondría es un buen ejercicio de la sexualidad. De ahí que perviva en nuestro tiempo un apego a la tarea de decir todo sobre el sexo, todo lo que pasa en el cuerpo, un placer de oír y contar del que se espera efectos de desplazamiento, intensificación, reorientación y modificación del deseo mismo¹⁶⁵.

Los discursos actuales que buscan hacer un análisis del cerco político del cuerpo, señalan en Freud el no haberse librado de colocar en lo sexual el pivote de certeza y verificación, por poner, entre otras cosas, en el Edipo la trama de la resignificación de la diferencia sexual anatómica en el psiquismo, hasta llegar a tomar la diferencia sexual como punto de partida para la construcción de un diagnóstico diferencial. Hizo de la castración el núcleo de las neurosis, y puso en el imposible del análisis el encuentro con la diferencia sexual. Algunos autores como Preciado (2019) consideran que la sexualidad es “crucial en la explicación de la estructura del aparato psíquico en psicoanálisis. Todo el edificio freudiano está pensado a partir de la posición de la masculinidad patriarcal del cuerpo masculino, heterosexual, entendido como un pene eréctil, penetrante y eyaculante” (Intervención en las Jornadas N° 49 de la École de la Cause Freudienne "Mujeres en Psicoanálisis")

Un diagnóstico general del psicoanálisis gira en torno a considerarlo un discurso necropolítico que se tiende a confundir con el hombre universal. Se le acusa de tener una complicidad con el régimen de la diferencia sexual como si este fuera un orden simbólicamente natural, cuando la historia lo que muestra es que es una epistemología política del cuerpo que por el hecho de ser histórica es cambiante.

¹⁶⁵ Foucault, M. (2007). Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Argentina: Siglo XXI. p. 32

Por su parte, a Lacan se le señala de haber dado un rodeo por la lingüística como respuesta a la crisis de la epistemología de la diferencia sexual que se viene gestando desde hace un buen tiempo. Se le señala además el haber intentado desnaturalizar la diferencia sexual, logrando solo la producción de un meta-sistema que, según argumenta, es casi más rígido que la noción moderna de sexo y de diferencia anatómica. Dicha caída se le atribuye al hecho de que su teoría guarda el espíritu de su época, y en sí, una fijación/ apego político al patriarcado heterosexual. Aunque haya estado en el tiempo donde la des-naturalización estaba en marcha, no estuvo listo para asumirla.

Ante dicha acusación, Paul B. Preciado (2019) en su intervención en las Jornadas N° 49 de la École de la Cause Freudienne "Mujeres en Psicoanálisis", invita a consideración la mutación que la epistemología de la diferencia sexual está teniendo. Advertir su estado de crisis, e incita a asistir al "proceso de transformación en el orden de la anatomía política y sexual" como un hecho [...] "comparable a aquel que ha llevado al pasaje de la epistemología geocentrada a la epistemología heliocéntrica copernicana entre 1510 y 1730". Propone [...] "iniciar un proceso de ampliación radical del horizonte democrático para reconocer como sujetos políticos todo cuerpo humano vivo, sin que la asignación, sexual o de género sea la condición de posibilidad de este reconocimiento, social o político" (Preciado, 17 - Noviembre 2019). Señala la importancia de no recurrir a los textos de Freud y Lacan como si tuvieran un valor universal, y quizás el punto que abre un nuevo debate entre quienes refutan esta postura, a situarlos históricamente, a reconocer el interior de sus movimientos epistemológicos.

Es justo a partir de esta mecánica de una vuelta sobre sí a los conceptos y sus referencias dentro de la teoría, que otros autores van a responder a la relación acusatoria que se hace del psicoanálisis lacaniano con la perspectiva de género. Hay quienes afirman que "el acercamiento lacaniano de la sexuación no es esencialista" (Maleva, 2019), que pensar lo contrario es una

hipótesis parcial y fragmentada, y en parte hasta binaria. Consideran que se “compara la perspectiva de género con la lacaniana porque cree que la sexualidad es resultado del discurso, cuando para el psicoanálisis la misma surge a partir de su fracaso, es decir: del vacío que instituye el lenguaje” (Zabalza, 2002). Ahora bien, lo que vale la pena rescatar en medio de esta defensa es: ¿por qué aun con las especificaciones que lo sexual cumple dentro de la teoría lacaniana se convocan los psicoanalistas contemporáneos a hablar de, por ejemplo, "Mujeres en Psicoanálisis"?

Toma de Postura.

Habiendo dado revisión a los distintos argumentos presentados en tres ejes, a saber: un recorrido histórico de la noción de cuerpo, un despliegue por las teorías de Freud y Lacan, y un análisis crítico de la posición de los psicoanalistas contemporáneos frente al problema del cuerpo desde otras disciplinas, el presente apartado los retoma y articula para dar respuesta y toma de posición frente a los interrogantes que motivaron dicho recorrido: ¿por qué la exaltación contemporánea del cuerpo?, ¿a qué responde, en qué incide y cuáles son sus límites (teórico-prácticos)?

El punto que ocupa ahora implica cómo al referir la existencia de una exaltación contemporánea del cuerpo (la cual se refleja en los desarrollos del psicoanálisis actual al suponer al cuerpo como una suerte de soporte o sustancialidad material y consistente), se pasa inadvertida la pregunta por qué cuerpo es del que se habla. Al respecto puede decirse que el campo semántico castellano remite con cuerpo a aquello que tiene extensión limitada y es perceptible por los sentidos; al organismo en tanto constituye un ser vivo o en su defecto al cadáver. Además, el uso de la palabra cuerpo tiene que ver con la agrupación de cierto número de personas que, bajo el sentido de organización, forman una unidad de mayor dimensión de la cual cada uno es una parte constituyente: cuerpo de policía, cuerpo diplomático, cuerpo de funcionarios; dichas partes pueden

ser independientes aun cuando se les considera unidas a otra principal, como el contenido central de una obra escrita.¹⁶⁶

No obstante, en alemán se cuenta con dos distintos vocablos cuya connotación permite denotar cierto sentido que se pierde en el castellano y que adviene con la introducción de la experiencia. El vocablo *Körper* refiere al cuerpo físico de un objeto que puede estar vivo o no. Es más cercano a la idea de organismo, cuerpo cadavérico que no puede volver a transformarse en cuerpo vivo pues alberga la determinación de lo somático, de la materia sometida a lo racional. De ahí que sea un cuerpo en reposo que puede ser diseccionado, dividido, explorado, y que por ende da una ilusión de objetividad como respuesta a la aprehensión de la carne. En cuanto al vocablo *Leib*, se refiere al cuerpo vivo (*lived body*), el cual da cuenta de otra dimensión dialéctica que no considera al cuerpo como pura materia sino como algo más en donde participa la propia experiencia del sujeto en relación a su cuerpo para dejar de ser solo un dato en bruto, razón por la cual el cuerpo de otro “no se percibe como un cuerpo inerte [*Körper*], sino como un cuerpo vivo [*Leib*] dotado, como el mío, de sensibilidad y percepción.” (Agamben, 2017, pág. 163)

Ahora, ¿qué lugar tiene en esta indagación el establecer la distinción entre ambos vocablos? Podemos situar una respuesta a modo de conjetura. Si se retoman las consideraciones actuales sobre la subjetividad y los vínculos sociales, es posible situar dos tendencias que atraviesan la contemporaneidad: el individualismo (la exaltación del vivo singular como átomo de la sociedad pensado en oposición a lo colectivo) y el biologismo (consideración causal en la cual se interpretan los fenómenos humanos, tales como la vida y la muerte, desde una explicación

¹⁶⁶ Tomado de: <https://dle.rae.es/cuerpo>

naturalista como argumento suficiente). Considerar la distinción que se marca entre los dos vocablos permite advertir en la exposición de las lecturas de la actualidad dos caminos epistemológicos distintos que, por sus implicaciones, requieren ser advertidos pues terminan por dar respuestas diferentes a las preguntas en cuestión.

En las tendencias que marcan la contemporaneidad, cabe señalar la predominancia de lo que Lacan llamo “prejuicio paralelista”, en donde se asocia en sintagmas términos biológicos con un significante de la lengua y el discurso: “cerebros felices”, “hormonas fieles”, condición que de hecho le fue criticada a Freud por su sistema percepción-conciencia¹⁶⁷ y a otros autores como Edward O. Wilson en 1975 quien propone bajo la idea de *Sociobiología* que la moral viene de los genes¹⁶⁸, o a Richard Dawkins quien en su libro *El gen egoísta; las bases biológicas de nuestra conducta* (1976) propone explicar biológicamente el egoísmo, el altruismo, el amor, el odio, la codicia, la generosidad y los robos¹⁶⁹. Dichos planteamientos dan cuenta de la subsistencia de un paradigma biologicista del sujeto susceptible de rastrear a partir de hitos de la historia de Occidente en donde se termina por establecer que los efectos del lenguaje, la cultura, la sociedad y la historia provienen en realidad del cuerpo biológico (*Körper*).

Subvirtiendo este sentido, para autores como Eidelsztein (2012) dichos efectos, aunque para los Occidentales nos parezca lo más evidente, no se encuentran “localizados” ni tienen “origen” en el cuerpo somático, no habitan “en el cuerpo biológico tridimensional, sino exclusivamente en el mundo bidimensional del lenguaje y el discurso” (Eidelsztein A. , 2012, pág. 34), razón por la cual habría una incompatibilidad metodológicamente entre lo que los datos

¹⁶⁷ Lacan, J. (2009). Acerca de la causalidad psíquicas. Escritos 1. México: Siglo XXI. p. 176.

¹⁶⁸ Wilson, E. (1980). Sociobiología: la nueva síntesis. Barcelona: Omega. p. 4.

¹⁶⁹ Eidelsztein, A. (2012). El origen del sujeto en psicoanálisis. El Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto. (L. Viva, Ed.) El Rey está desnudo: Revista para el psicoanálisis por venir. p.34

objetivos pueden registrar y lo que vivimos los *parlêtres*, hablanseres; sin decir que se consideren falsos los registros métricos y objetivos que puedan surgir de métodos modernos de experimentación, sino que, más bien, sus resultados no son “verdaderamente” amor, odio, tristeza, esperanza¹⁷⁰, pues de las experiencias que al *Leib* concierne, no es posible dar cuenta a partir de dicho procedimiento.

La crítica en cuestión puede plantearse desde dos puntos que se suceden: a) existe una serie de tendencias contemporáneas en Occidente en las cuales se da interpretación a la subjetividad desde un determinismo biológico situado en individuos, dispuestos a ser categorizados, b) en tanto el psicoanálisis contemporáneo no advierta dichas tendencias y tome posición explícita ante las mismas, la posibilidad de replicarlas e incorporarlas permanece en su horizonte.

Un elemento que permite desarticular este sucesivo es la consideración de la demanda y su lugar fuera de una psicología del médico y de una institucionalización que pudiera llevar directo a pensar en una psicósomática, pues es precisamente en un intento del psicoanálisis por responder a la demanda social, por dar cuenta del cuerpo humano en su dolor, su anomalía y sus despliegues clínicos, que corre el riesgo permanente de reforzar los ideales sociales con que se da lugar al cuerpo y a ciertas modalidades de sufrimiento, en donde, sus efectos no se ciñen a reducir e individualizar las cuestiones al *Körper*, sino que alcanza, tras la caída en un efecto iatrogénico, a producir sufrimiento en lugar de curar.

En el marco de una tradición médica interesada en el manejo de relaciones humanas a nivel médico-enfermo, en la construcción de la imagen mental de la enfermedad para el paciente y sus

¹⁷⁰ Eidelsztein, A. (2012). El origen del sujeto en psicoanálisis. El Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto. (L. Viva, Ed.) El Rey está desnudo: Revista para el psicoanálisis por venir. p.34

familiares, preocupada por la disimilitud que se advierte entre la noción del médico (enfermedad exógena) y la elaboración del enfermo (enfermedad endógena), se espera del psicoanálisis entrar en una fase científica para hacer un estudio objetivo de la concepción de enfermedad endógena y una adaptación a una modalidad de investigación que requiere de igual modo ser interrogada desde la pregunta por quien demanda.

Al respecto Lacan advierte como la medicina ha perdido su estatuto y función social antigua por situarse como una ciencia en donde la demanda social se reduce y dirige hacia un cuerpo calibrado, radiografiado y medido; depurado de engaño, de misterio o de duda: “La medicina ha entrado en su fase científica, en tanto que ha nacido un mundo que en adelante exige los condicionamientos necesitados en la vida de cada uno en proporción la parte que toma en la ciencia, presente en todos en sus efectos” (Lacan, 16 de Febrero de 1966).

La función del psicoanalista consiste, siguiendo este razonamiento, en separarse de la demanda social que junto con el avance de la ciencia produce una forma de relación con el saber que viene a determinar la función del médico, para entrar a restituir o relevar la función de antaño del mismo. De manera que, en tanto los psicoanalistas no tomen posición ante los diagnósticos epocales y los movimientos a los que conllevan, reincidirán en la concepción intuitiva del cuerpo ceñida a valores e ideales que contravienen la lógica del descubrimiento del inconsciente. De esta manera, el psicoanalista puede venir a reforzar el malestar que su operatoria pretende curar al trabajar por demanda con el *Körper* y no con el *Leib*.

Siguiendo este sentido, Lacan (1966) interpreta el interés de la medicina en el psicoanálisis como una ayuda extra-territorial, como un método auxiliar similar a la psicología - la cual si responde a la métrica y a la objetivación del cuerpo humano (*Körper*)-. Por su parte, el psicoanálisis se aparta de dicha posición marginal advirtiendo dos puntos fundamentales que

permiten considerar otra apuesta: por una parte, un cambio en la función del médico en donde “al prescribir se prescribe a sí mismo”, es decir, que el médico forme parte de la cura no solamente porque la administra, sino porque él es quien la administra: “Marco Aurelio convocaba a Galeno para que la triaca le fuese vertida por sus manos” (Lacan, 16 de Febrero de 1966). Y, por otra parte, la advertencia de una falla epistemo-somática sobre la relación médico-cuerpo que ha traído consigo el desarrollo de la ciencia.

En cuando al cambio en la función del médico, este tiene que ver con alejarse de la pretensión de hacer de las funciones del organismo humano objetos de una puesta a prueba según el contexto social, en donde, se les tomada en función de servidumbre en organizaciones altamente diferenciadas que, necesitando de un argumento científico para existir, se le ofrecen al médico con un crédito fundado de antemano, para hacer de dichas funciones un montaje ciertamente confiables por su estatuto de subsistencia científica ¹⁷¹. Esta forma de hacer con el cuerpo en tanto *Körper*, permite evidenciar como

...el médico ya no tiene nada de privilegiado en el orden de ese equipo de sabios diversamente especializados en las diferentes ramas científicas. Es desde el exterior de su función, particularmente en la organización industrial, que le son suministrados los medios al mismo tiempo que las preguntas para introducir las medidas de control cuantitativo, los gráficos, las escalas, los datos estadísticos por donde se establecen hasta la escala microscópica las constantes biológicas, y que se instaura en su dominio ese despegue de la evidencia del éxito *que corresponde al advenimiento*⁷ de los hechos. (Lacan, 16 de Febrero de 1966, pág. 11)

Siendo así, se puede decir que, la exigencia social condicionada por la aparición de un hombre que sirve a las condiciones de un mundo científico, enfrenta al médico a problemas nuevos al mismo tiempo que lo dota de poderes de investigación y de búsqueda. El médico es un agente atravesado por exigencias sociales a las que se encauza al ponerse en virtud de las mismas

¹⁷¹ Lacan, J. (16 de febrero de 1966). Psicoanálisis y medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina. Conferencia durante una mesa redonda del Collège de Médecine en La Salpêtrière. París . p. 19

respondiendo como sabio fisiólogo que por reclamos del mundo pone a prueba agentes terapéuticos químicos o biológicos¹⁷². Ahora, la pregunta que se hace Lacan y que va a permitir considerar otro lugar a la función del médico es: “¿Dónde está el límite donde el médico debe actuar, y a qué debe responder? A algo que se llama la demanda.” (Lacan, 16 de Febrero de 1966).

Lacan advierte, tras un intento en su momento por incorporar el psicoanálisis en el marco hospitalario -lo que ahora es comparable con la inserción del mismo en distintos dispositivos institucionales-, el efecto de falla epistemo-somática que ha tenido el progreso de la ciencia sobre la relación de la medicina con el cuerpo, en donde “lo que antes de ciertas rupturas permanecía confuso, velado, mezclado, embrollado, aparece con brillo” (Lacan, 16 de Febrero de 1966, pág. 13).

El cuerpo en su registro purificado está excluido de la relación epistemo-somática y, al respecto, lo que el psicoanálisis puede ofrecer es la posibilidad de volver del exilio al que se somete al cuerpo con la dicotomía cartesiana a razón de que, si se parte del intento de abordar la cuestión del cuerpo y el goce desde el *Körper*, se termina por dirigir las hipótesis hacia el organismo, no hacia la experiencia subjetiva del cuerpo en tanto *Leib*. El psicoanálisis permite interrogar y suspender la división entre extensión y pensamiento en la cual, a decir de Lacan, ha quedado exiliado el cuerpo y excluido de su estatuto como cuerpo de gozo. Es por esto que, lo que hay de original en la demanda al médico está dado en la medida en que este deslizamiento cambia su posición por relación a quienes se dirigen a él, que se individualiza, especifica y se valora retroactivamente

Ese cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está completamente excluida por

¹⁷² *Ibid.*

lo que he llamado la relación epistemo-somática. Pues la ciencia no es incapaz de saber lo que puede, pero ella, no más que el sujeto que engendra, no puede saber lo que quiere. Por lo menos, lo que ella quiere surge de un avance cuya marcha acelerada, en nuestros días, nos permite palpar que supera sus propias previsiones. (Lacan, 16 de Febrero de 1966, pág. 14)

Ahora bien, si hay un material de interés para el psicoanálisis que se dispense de la relación que por tradición se sostiene entre médico-enfermo, es el problema de la vida y la muerte, del deseo de vida y del deseo de muerte en tanto elaboraciones endógenas del sujeto en condición de enfermedad y no en su forma exógena accidental. A partir de este punto crucial es que se puede marcar la distinción en la posición que adopta el psicoanalista frente a la demanda de lo social y la demanda del enfermo. Para Lacan, es la posición del analista la que le permitiría al médico mantener su originalidad, “es decir, la de aquél que tiene que responder a una demanda de saber, aunque no pueda hacerlo más que llevando al sujeto a que se vuelva del lado opuesto a las ideas que emite para presentar esa demanda” (Lacan, 16 de Febrero de 1966, pág. 18)

La enfermedad real, por específica que sea, es decir deterioro de un órgano o de una función, vendrá a servir de soporte a toda la fantasmática familiar sobre la muerte y la vida. No responder más que a nivel “reparación del órgano o de la función” equivale a responder sólo a nivel del síntoma. (Lacan, 16 de Febrero de 1966, pág. 23)¹⁷³

La falla epistemo-somática que adviene por la ciencia, permite pensar la falla en la estructura que existe entre demanda y deseo, los cuales suelen ir por vías diametralmente opuestas. Esta idea subvierte el camino que ofrece tratar los padecimientos subjetivos en la relación tradicional médico-enfermo por la vía del *Körper*, para proponer tomar la experiencia del cuerpo vivido (*Leib*) al dar lugar a la dimensión del gozo que estaba excluida en dicha relación y que alcanza su restitución a partir del cambio en la función del médico

Cuando el enfermo es enviado al médico o cuando lo aborda, no digan que espera de éste pura y simplemente la curación. Pone al médico en la prueba de sacarlo de su condición de enfermo, lo que es totalmente diferente, pues esto puede implicar que él está totalmente aferrado a la idea de

¹⁷³ Intervención de Sra. Raimbault en Conferencia durante una mesa redonda del Collège de Médecine en La Salpêtrière. París. (16 de febrero de 1966). Psicoanálisis y medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina.

conservarla. A veces viene a demandarnos que lo autentifiquemos como enfermo, en muchos otros casos viene, de la manera más manifiesta, a demandarles que lo preserven en su enfermedad, que lo traten de la manera que le conviene a él, la que le permitirá continuar siendo un enfermo bien instalado en su enfermedad. (Lacan, 16 de Febrero de 1966, págs. 12,13)

Esta otra dimensión del cuerpo (*Leib*) permite considerar el hecho de que la ciencia, al igual que el sujeto que engendra, no puede saber lo que quiere, aunque sepa lo que puede. Las preguntas a la que esto remite es. ¿puede la ciencia dar cuenta de lo que se escapa por la vía del *Körper*? ¿a que concierne eso a nuestros cuerpos gozoso? Al respecto Lacan afirma:

Voces, miradas que se pasean, eso es algo que viene de los cuerpos, pero son curiosas prolongaciones que al primer aspecto, e incluso al segundo o al tercero, sólo tienen pocas relaciones con lo que yo llamo la dimensión del goce. (Lacan, 16 de Febrero de 1966, pág. 14)

La demanda del sujeto y el goce del cuerpo, son dos coordenadas que el psicoanálisis propone para subvertir la posición que con el ascenso de la ciencia ha adoptado el médico, y es que, es necesario tener presente que “hay un deseo porque hay inconsciente, es decir lenguaje que escapa al sujeto en su estructura y sus efectos, y porque siempre hay a nivel del lenguaje algo que está más allá de la conciencia, y es ahí que puede situarse la función del deseo” (Lacan, 16 de Febrero de 1966, pág. 16). Alejarse de este punto es perder de vista el cambio que se introduce desde Freud para tratar el padecimiento subjetivo. Es permitir que el bienestar entre en el juego externo de la productividad al atender demandas sociales y no la demanda del enfermo en cuanto a su relación con el goce del cuerpo (*Leib*).

Un psicoanálisis que en la actualidad incurra en una exaltación del cuerpo en tanto *Körper*, denota no advertir las tendencias sociales (individualismo y biologismo), la genealógica del cuerpo y sus implicaciones a la hora de considerar el sujeto y sus padecimientos. En un intento por abordar la cuestión del cuerpo y el goce, algunos psicoanalista lacanianos contemporáneo tomando el cuerpo del cadáver y dirigen sus hipótesis al organismo, lo que termina por exaltar el *Körper* y no la experiencia subjetiva del mismo en tanto *Leib*. De ahí que la preocupación deje de ser la

exaltación del cuerpo para pasar a interrogar cual cuerpo es el exaltado, pues de seguir la tendencia en curso el psicoanálisis terminaría por integrarse a una concepción coloquial del cuerpo, haciendo que continúen aumentando los malestares que pretende curar.

La pertinencia en la distinción entre *Körper* y *Leib* permite considerar el hecho de que no resulte paradójicamente extraño que en la actualidad pulule una especie de clínica de las subespecialidades (clínica de las adicciones, de los trastornos alimenticios, clínica de niños, clínica de la mujer...) que, apoyada en el individualismo, somete a los padecimientos subjetivos a procesos de individuación cuyos fundamentos son principios biológicos o políticos, categorías de segregación que poco o nada tienen que decir sobre el sujeto del inconsciente y sobre la pretensión del psicoanálisis por desatorar al sujeto de identificaciones coagulantes que se marcan por el ritmo de lo social arrastrando con malestar al sujeto.

Esta tendencia lejos está de restituir el cuerpo en tanto vivido (*Leib*), un cuerpo que en su ejercicio está condicionado por coordenadas históricas que, sin privarlo de su autonomía, algo tienen que decir a la hora de pensar los problemas que atraviesan al sujeto que se debate entre la paradoja anunciada desde Freud con la distancia que separa el placer del *Leib* y el *Körper*, y que tiene que ver con la satisfacción vía el displacer a razón de que no se trata de fenómenos subjetivos pensados a partir de determinantes corporales sino de redes simbólicas, de sistemas de relaciones.

CONCLUSIONES

Pensar la exaltación contemporánea del cuerpo desde un estudio crítico de sus transformaciones y consecuencias en la historia de las ideas y particularmente en el psicoanálisis, permitió marcar una genuina historia de discontinuidades que sirve de antesala para aproximarse a argumentos que den respuesta a varios asuntos que interrogan al psicoanálisis en la actualidad, algunos expuestos en el presente trabajo y otros que quedaron abiertos como interrogantes para futuras discusiones.

En primer lugar, hablar de exaltación contemporánea sitúa la implicación ente cuerpo e historia. Al respecto se puede concluir que la exaltación del cuerpo no es solo actual, pues este siempre ha ocupado un lugar privilegiado en las diferentes épocas y en sus discursos habilitadores de prácticas: en el medioevo con el cuerpo del carnaval caracterizó por ser capaz de cambiar y alterar ciertos orden y jerarquías sociales a partir de su despliegue simbólico, en la cristiandad con el cuerpo de la disciplina somática que buscaba responder al bien y al mal, a la virtud y a la voluptuosidad a partir de un artefacto confesional que justo al tratar de silenciarlo en su reverso incito a hablar de él y, a partir del *desencantamiento del mundo*, el surgimiento del cuerpo máquina y del cuerpo cartesiano que avanzaron hacia una concepción más organicista, de la cual se puede hoy advertir su fuerza.

Si bien el actual vitalismo biológico es la continuidad de un modo de entender y ubicar el cuerpo heredado del cientificismo anatomistas, la conjugación con un individualismo que va a prolongar la fragmentación del cuerpo y de los fenómenos que en él tienen lugar, habla de otro tipo de exaltación que sería propio de la contemporaneidad pero que, en todo caso, no es exclusiva de la disciplina psicoanalítica y de su clínica, pues los problemas que al cuerpo respecta y a los

que el psicoanálisis ha tratado de hacer frente, están presentes de antemano en la historia del cuerpo.

En segundo lugar, respecto a las transformaciones de la noción de cuerpo en el interior del psicoanálisis, cabe señalar que no puede haber campo psicoanalítico sin ciertas modificaciones a la idea de cuerpo. En lo que a Freud respecta, hay tres transformaciones puntuales que pueden señalarse en el interior de su obra: 1. Respecto a la psicopatología, en tanto Freud da pasos hacia la transformación del cuerpo respecto de la herencia que se tiene de la psiquiatría y de la neurología del siglo XIX, lo que hace que hablar de cuerpo en psicoanálisis implique posicionarse ya desde un cambio en la psicopatología (siendo referente la historia). 2. Respecto a sí mismo, pues dentro de la obra freudiana hay un movimiento de ruptura y supeditación que oscila entre la pretensión biológica y la introducción de la *Vorstellungsgrepräsentanz*. En la obra freudiana la dualidad cartesiana es a su vez límite como condición de posibilidad teórica en tanto, por ejemplo, la historia logra subvertir vía la idea de un cuerpo relacional y simbólico el determinismo biológico que lo antecedía y, por otra parte, la correlación teórica con el determinismo de los pares sexuales lo traen de vuelta a una especie de contrasubversión. 3. Respecto al retorno de Lacan a Freud, en tanto el modo en que este establece un ejercicio de lectura de la obra freudiana permite ubicar tanto puntos que generan ruptura con el biologismo, como puntos que terminan por volver a él.

En cuanto a Lacan, se puede señalar: 1. La introducción de la hipótesis de los tres registros esenciales de la realidad humana como orientación que al remitir a un orden particular de ontología expande la noción de cuerpo bajo la consideración de su dimensión imaginaria, simbólica y real; 2. La introducción de la lógica estoica de los incorpóreos que va a permitir la articulación cuerpo-lenguaje-lógica como una nueva dialéctica que amplía el campo ontológico y como efecto: a. marca otra orientación a los conceptos; b. sostiene la idea de *cuerpo gozoso*, en donde el goce es

una tercera sustancia inmaterial hecha de significante que desplaza al cuerpo de la materialidad extensa; c. como consecuencia de lo anterior, se desplaza lo real del centro haciendo que la noción de cuerpo ya no sea -como el sentido común indica- directamente correspondiente a una dimensión biológica-material, en donde se supedita el ser a la carne.

Como conclusión a las transformaciones de la noción de cuerpo en el interior del psicoanálisis se puede decir que, como disciplina con distintos paradigmas y programas en su interior, permite considerar al igual que en una historia de las ideas al cuerpo fuera de lo estático, siendo este un problema permanente que implica además considerar los compromisos y consecuencias que emergen de cada propuesta teórica. Si bien en Lacan la lógica del significante no coincide plenamente con el sistema de representación que propone Freud, ambos mantienen en su horizonte la pretendida pérdida del referente.

En tercer lugar, respecto al vitalismo biológico que se atestigua en la actualidad y particularmente en el interior del psicoanálisis contemporáneo, se puede señalar como causas: 1. un tendiente anacronismo, una falta de estudio histórico efectivo de la noción de cuerpo que permita romper con el inmovilismo al que se le arrojó con la cientifización, y que aparte su tratamiento de un problema de ahistoricidad en donde la noción queda sobreentendida como real verdadero por su herencia histórica; 2. maniobras de equiparamiento que suelen hacerse entre conceptos freudianos y lacanianos como salida a problemas que el cuerpo abre tanto en la teoría como en la práctica clínica en su entrecruce con los fenómenos corporales, produciendo: a. tomar el sistema teórico de ambos autores como equivalentes, sin tener presente que, por el hecho de ser diferentes, aunque coincidan en concepciones sus consecuencias siempre van a ser distintas; b. hacer un traslape con el sentido común forzando de este modo a la carne, a los cortes en el cuerpo y al dolor corporal a entrar en la categoría de lo “más real”; c. trazar una suerte de hilo lógico entre

las nociones de lo verdadero, lo real y el cuerpo como si las tres fueran lineales, reciprocas y análogas; 3. explícitamente en la teoría lacaniana, no considerar la especificación teórica de la noción de cuerpo a partir de la complejidad que enmarcan los tres registros esenciales de la realidad humana (RSI) y la introducción de la sustancia incorporal, borrando así la idea de cuerpo como lugar de engaño, no en el sentido de engaño biológico a modo de negación, sino de un engaño en el sentido de la experiencia subjetiva y del modo de apropiarse del cuerpo que el sujeto vive a través de unos sentidos limitados

En conclusión, se puede decir que el psicoanálisis contemporáneo es al igual que los diferentes saberes que han surgido del y sobre el cuerpo, un acontecimiento más en el teatro de los métodos, que de no advertir las corrientes en curso puede terminar por andar a la par haciendo que se desprendan de él explicaciones acerca de lo social y de la subjetividad supeditadas a pensar el cuerpo biológico como causa suficiente.

En cuarto lugar, las consecuencias que dicho vitalismo no advertido puede traer al psicoanálisis contemporáneo lacaniano, se pueden considerar dentro de: 1. La afectación directa a la teorización a partir de errores metodológicos de interpretación que llevarían a la teoría a caer en un forzamiento sustancial, como por ejemplo en Lacan, sin la consideración de la materialidad incorporal estoica y de las dimensiones R.S.I. : a. el síntoma es pensado como susceptible de develación y aprehensión a partir de la identificación; b. la letra y la idea de notación, contrario a lo referido por Lacan, se toma por grafía, dándole toda una connotación diferente al material de análisis y su trato; c. el goce como desprendimiento del sucesivo real- verdad - cuerpo-, adopta otra causa y sentido desde lo orgánico que cambia las respuestas a las preguntas ¿quién goza, de que se goza, como se goza?; c. un traslape entre sujeto e individuo, un punto crucial que termina, entre otras cosas, por hacer al individuo el responsable de su goce al ser su cuerpo -su propiedad-

quien goza, es decir, el mismo (entre otras consecuencias teóricas); 2. el cambio de orientación a las indicaciones clínicas donde, por ejemplo, por una parte, por el hecho de ser el cuerpo biológico el eje central de la teorización por ser considerado real y verdadero, es efectivamente lo que pasa en él la razón decisiva para considerar si un individuo es o no analizable, además de hacerse necesaria la presencia de los cuerpos intuitivos – tanto del analista como del analizante- en el acontecer analítico y la imposibilidad del mismo si ambos quedaran sustraídos. Y, por otra parte, varias indicaciones clínicas quedan sostenidas en una metafísica del origen, sosteniendo a su vez la idea de destino.

En cuanto a las consecuencias que pueden señalarse en las lecturas que se hacen de lo contemporáneo bajo esta dirección, se advierte como, por ejemplo, el síntoma quede referido a fenómenos que tienen lugar en lo corporal, en donde las transformaciones sociales operarían como las responsables de la construcción del actual cuerpo. Un camino por donde le aguarda al psicoanálisis ser verificador y traductor de fenómenos sociales que involucran al cuerpo vivo en tanto las coordenadas a partir de las cuales se trabaja ya no serían las del sujeto del inconsciente.

Como condensación de las consecuencias, se considera el surgimiento de la clínica de las subespecialidades como una respuesta a la demanda que la época hace al psicoanálisis. Una clínica que, apoyada en el individualismo, somete a los padecimientos subjetivos a procesos de individuación cuyos fundamentos son principios biológicos o políticos, categorías de segregación que poco o nada tienen que decir sobre el sujeto del inconsciente, del padecimiento subjetivo y de la pretensión del psicoanálisis por desatorar al sujeto de identificaciones coagulantes que se marcan por el ritmo de lo social arrastrando con malestar al sujeto.

Como conclusión a las consecuencias, se puede decir que, el señalamiento que hacen autores como Foucault o Preciado al psicoanálisis denuncian como también en el interior de esta

disciplina se pueden adentrar movimientos que se apartan de las pretensiones de la misma, las cuales requieren ser advertidas para no caer en una supeditación ya sea del cuerpo a la biología o a un individualismo. De ahí que Foucault proponga pensar el cuerpo desde el control, la vigilancia y el castigo, y Preciado señale la importancia de no recurrir a los textos de Freud y Lacan como si albergaran un valor universal antropológico, al mismo tiempo que advierte la necesidad de que los psicoanalistas contemporáneos pongan en consideración en sus lecturas teóricas y propuestas clínicas la mutación de la epistemología de la diferencia sexual en relación a lo sexual propio de la disciplina, para no caer inadvertidos en ella, como bien lo demuestra el convocarse, por ejemplo, para hablar de “mujeres en psicoanálisis”.

Por último, como bases para sostener una propuesta, se advierte: a. que existe una serie de tendencias contemporáneas en Occidente (biologismo e individualismo) a partir de las cuales se da interpretación a la subjetividad desde un determinismo biológico situado en individuos dispuestos a ser categorizados; b. en tanto el psicoanálisis contemporáneo no advierta dichas tendencias y tome posición explícita ante las mismas, la posibilidad de replicarlas e incorporarlas permanece en su horizonte. De aquí que se reestructure la pregunta en cuestión al considerar que el problema no está en que se exalte el cuerpo, como se viene haciendo desde hace años, sino en cual cuerpo es el exaltado. Se propone que el psicoanálisis debe rescatar la dimensión del cuerpo vivido (*Leib*) -como contrapunto a la exaltación del *Körper*- que, vía la experiencia, da lugar al cuerpo del deseo y al cuerpo del gozo como elementos que si son de interés para el psicoanálisis. Dicho ejercicio de demarcación permite que la disciplina adquiere su especificidad para no incurrir en errores metodológicos que hacen contradecir el interior mismo de su epistemología. Como puntos de conversación se señala la conveniencia de contemplar los hitos históricos de la

biopolítica que permitan leer las demandas sociales, con el fin de que no termine el psicoanálisis supeditándose a ellas.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

BIBLIOGRAFÍA

- Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria Charcot y la iconografía de la Salpetriere*. Madrid: Ensayos Arte y Catedra.
- (10 de 11 de 2019). Obtenido de <https://www.rae.es/diccionario-panhispanico-de-dudas/terminos-linguisticos>
- (15 de mayo de 2020). Obtenido de <https://dle.rae.es/cuerpo>
- (20 de mayo de 2020). Obtenido de <https://www.rae.es/diccionario-panhispanico-de-dudas/terminos-linguisticos>
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos: homo sacer, IV,2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Alegre, L., & Andretta, M. (s.f). *Notas para una lectura del "Estadio del espejo" de Jacques Lacan*. Obtenido de https://www.academia.edu/4416543/Alegre_Andretta_Notas_para_una_lectura_del_Estadio_del_Espejo
- Alvarez, J., Ramon, E., & Sauvagnat, F. (2004). *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*". Ed. Síntesis.
- Bajtín, M. (1987). Lo "inferior" material y corporal en la obra de Rabelais. En *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bajtín, M. (1987). Rabelais y la historia de la risa. En *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (pág. 65). Madrid: Alianza Editorial.
- Bajtín, Mijail. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Barrio, M. (s.f). *Precisión semántica en Santa Teresa: las palabras «gozo» y «contento» en Las Moradas*. *Centro Virtual Cervantes, BOLETÍN AEPE N° 31*. Obtenido de

https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/boletin_31_16_84/boletin_31_16_84_04.pdf

- Boeri, M. (2009). “Causa cohesiva y actividad naumática en los estoicos”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV(Nº 1), 5-34.
- Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Affectio Societatis*, 13.
- Bonoris, B. (21 de octubre de 2018). *El significante y el cuerpo*. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=kUqSwHhpDRY&feature=emb_logo
- Breglia, A. (2004). La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica de Jacques-Alain Miller. *Virtualia, revista digital de la EOL*, 3 (9).
- Caballero de la Torre., V. (2018). Breve historia de la filosofía occidental. Edición Nowtilus. Madrid. *Edicion Nowtilus*, Madrid.
- Cándano Fierro, G. (1999). Realismo grotesco y Exempla medievales. *Acta Poetica*, 20, 91-117. Obtenido de <https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/29/28>
- Caponi, S., & Martínez -Hernández, Á. (2013). Kraepelin, el desafío clasificatorio y otros enredos anti-narrativos. *Scientiae Studia*, 11(3), 467-89.
- Chemama, R. (1996). Diccionario del psicoanálisis. Buenos Aires: Amorrortu.
- Corbin, A. (2005). Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra. Vol. II. España: Taurus.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Clásicos Alaguara.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Didi-Huberman, G. (2007). Argumentos. En *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Dufour, D. (2005). On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu. Francia: Denoël.

- Eidelsztein, A. (2012). El origen del sujeto en psicoanálisis. el Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto. (L. Viva, Ed.) *El Rey está desnudo : Revista para el psicoanálisis por venir*.
- Eidelsztein, A. (2012). Los incorporales en psicoanálisis o "el cuerpo de laminilla". *Terceras jornadas de apertura sociedad psicoanalítica*.
- Ferrández Méndez, F. (s.f.). Sujeto y confianza en el primer alienismo: Étienne-Jean Georget (1795-1828). *Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid. Depto de Medicina*.
- Foucault, M. (1984). "Autorretrato". *Revista La Letra "A", publicación Anarquista*, 941-944.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Argentina: Siglo XXI.
- Freud, S. (1893). Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices (1893). En *Tomo I*. Buenos Aires: Amorrortu Editores 2006.
- Freud, S. (1910). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras (1910). En *Vol. II* (págs. 53-128). Buenos Aires: Amorrortu 2006.
- Freud, S. (1911-13). Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (caso Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras . En *Vol. 12* (págs. 1-76). Buenos Aires: Amorrortu 2006.
- Freud, S. (1925). La responsabilidad moral por el contenido de los sueños . En *Volumen 3*. Madrid: Biblioteca Nueva Versión informática.
- Freud, S. (1976). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926). En *Tomo XX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Análisis terminable e interminable (1937). En *Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Charcot. En T. III. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Freud, S. (1976). El sepultamiento del complejo de Edipo (1924). En *Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). El yo y el ello. En *Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905). En *Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Histeria. En T. I. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). En *Tomo 20*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). La interpretación de los sueños 1900. En *Tomo IV*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). Las neuropsicosis de defensa (1894). En *Tomo III*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). Mas allá del principio de placer (1920). En *Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Más allá del principio de placer (1920). En *Vol.18*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis (1906 119051). En *Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa (1896). En *Tomo III*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). Proyecto de psicología (1950 [1895]). En *Tomo I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión (1915). En *Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). Sobre la psicología de los procesos oníricos. Vol. V. En *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Freud, S. (1976). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890). En *Vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976). Tres ensayos de teoría sexual (1905). En *Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S., & Groddeck, G. (1977). Correspondencia (1917-1934). España: Anagrama.
- Galindo Pérez, C. (s.f.). De la representación objeto a la naturaleza y registro de la representación cosa, y su supuesta equivalencia. *Revista Uaricha. PSICOLOGÍA&SOCIEDAD*, 39-46.
- Galindo, C. G., & Casas, J. d. (2009). De la Vorstellung, el Vorstellungsrepräsentanz y el significante. *Revista Uaricha*(No. 13), México.
- Gárate, I., & Marinas, J. (2003). Lacan en español. Breviario de lectura. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Groddeck, G. (1928). El libro del Ello (1923). Buenos Aires: Sudamericana.
- Groddeck, G. (1985). De l'absurdité de la psycho g n se (1926 a). En *La maladie, l'art et le symbole*. Francia: Gallimard.
- Huertas , R., & García, A. (2011). La historia antes de Freud: la Biblioteca de los Alienistas del Pisuerga.
- Kafka, F. (2019). *En la colonia penitenciarial*. Barcelona: Acantilado.
- Koyr , A. (1990). *Alexandre Koyr . Estudios Galileanos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lacan , J. (1954-1955). El yo en la teoría de Freud y en la . En *Seminario 2*. Buenos Aires: Paidós 2006.
- Lacan, J. (16 de Febrero de 1966). Psicoanálisis y medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina. *Conferencia durante una mesa redonda del Collège de Médecine en La Salp tri re*. París.
- Lacan, J. (1953a). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós 2007.
- Lacan, J. (1956-57). III El significante y el Espíritu Santo. La relación con el objeto (1956-57). En *Seminario 4*. Buenos Aires: Paidós 2008.

- Lacan, J. (1959). Clase 15. El deseo de la madre. 18 de marzo de 1959. En *Seminario VI. El deseo y su interpretación*. Inédito.
- Lacan, J. (1966). Clase del 2 de febrero de 1966. En *El Seminario XIII*. Obtenido de www.staferla.free.fr
- Lacan, J. (1967). Clase del 26 de abril de 1967. En *Seminario XIV*. Obtenido de www.staferla.free.fr
- Lacan, J. (1969). Conversación con Jacques Lacan. En *Paolo Caruso. Conversaciones con Lévy-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama 1976.
- Lacan, J. (1969-70). El revés del psicoanálisis . En *Seminario 17*. Buenos Aires: Paidós 2012.
- Lacan, J. (1972-1973). A Jakobson. En *Aun (1972-1973). Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós 2006.
- Lacan, J. (1974-1975). El seminario 22. R.S.I. En *Versión Crítica*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1976-1977). L'insu que sait de l'une-bevue s'aile. En *Seminario 24*. Inédito.
- Lacan, J. (1977). *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (2006). En *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). De un Otro al otro (1968-69). En *Seminario 16*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). Acerca de la causalidad psíquicas. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009). De un discurso que no fuera del semblante (1971). En *Seminario 18*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009). Posición del inconsciente. En *Escritos 2*. México.

- Lacan, J. (2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010). El sujeto y el Otro de la alienación. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. En *Seminario XI*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2011). Mi enseñanza (1967). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). VIII. Lo que incumbe al Otro. ... o peor. En *Seminario 19*. Buenos Aires: Paidós.
- Laguna, R. (2016). De la máquina al mecanicismo. Breve historia de la construcción de un paradigma explicativo. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(32), 57-71. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/414/41449296004.pdf>
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis (1967)*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). Borramiento ritualizado o integración del cuerpo. El cuerpo expuesto. En *Antropología del cuerpo y modernidad* (pág. 133). Buenos Aires: Nueva visión.
- Le Breton, D. (2002). El cuerpo como resto. En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado. En *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). El cuerpo hoy. Los saberes populares del cuerpo hoy. En *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Le Breton, D. (2002). En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado. En *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). Lo inaprehensible del cuerpo. El misterio del cuerpo. En *Antropología del cuerpo y modernidad* (1 ed., pág. 14). Buenos Aires: Nueva visión.
- Le Breton, D. (2002). Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina. La revolución Galileana. En *Antropología del cuerpo y modernidad* (pág. 65). Buenos Aires: Nueva visión.

- Le Goff, J., & Truong, N. (2005). Las aventuras del cuerpo. En *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. epublibre.
- Le Goff, J., & Truong, N. (2005). Prefacio: las aventuras del cuerpo. En *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Titivillus.
- Le Goff, Truong, J. N. (2005).
- Le Goff, Truong, J. N. (2005). *Una historia del cuerpo en la edad media*. Paidós.
- Lévi-strauss, C. (2004). Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre. En *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidad*. México: Siglo XXI.
- López Piñero, J. (2005). Thomas Willis (1621-1675) La morfología del sistema nervioso y la interpretación iatroquímica de sus enfermedades. *Mente y cerebro. El efecto placebo*. Obtenido de <https://www.investigacionyciencia.es/preview/391>
- López, G. (Noviembre de 2014). Lo que quema del cuerpo en la adolescencia. *Revista Virtualia año XIII(29)*. Obtenido de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/161/bordes-de-la-practica/lo-que-quema-del-cuerpo-en-la-adolescencia>
- Lozano Vásquez. (s.f.). *Sobre la ontología de los incorpóreos*. México: UNAM. Obtenido de www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/07lozano.pdf
- Maleva, J.-C. (2019). Cuando Preciado interpela al Psicoanálisis. *Psicoanálisis lacaniano*. Obtenido de <https://psicoanalisislacaniano.com/2019/12/01/preciado-psicoanalisis-maleval-20191201/>
- Mandressi, R. (2012). *La mirada del anatomista. Disecciones e invenciones del cuerpo en occidente*. Mexico: Colección El Oficio de la Historia.
- Mandressi, R. (2012). Los traductores, los libros, el ojo y el artista. En *La mirada del anatomista. Disecciones e invenciones del cuerpo en occidente*. México: Colección El Oficio de la Historia.
- Martensen, R. (1999). What makes women 'hysterical?': learned medicine, culture, and women's bodies in early modern. *Department of History & Philosophy of Medicine, University of Kansas Medical Center*. Obtenido de <http://www.bri.ucla.edu/nha/ishn/ab080-99.htm>

- Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Miller, J.-A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2006). *Lógicas de la vida amorosa* (1989) . Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (2010). *Los usos del lapso*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2012). *Los embrollos del cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- Murillo , M. (2017). La pulsión y lo inconsciente como conceptos límite. En *¿QUÉ SON LOS TRES REGISTROS? Genealogía de una hipótesis de J. Lacan*. Buenos Aires: Brueghel.
- Murillo, M. (2013). Cuerpo, sexualidad y significante. *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*.
- Murillo, M. (2017). ¿Qué son los tres registros? Genealogía de una hipótesis de J. Lacan. Buenos Aire: Brueghel.
- Murillo, M. (2017). La hipótesis de los tres registros . En *¿Qué son los tres registros? Genealogía de una hipótesis de J. Lacan*. Buenos Aires: Brueghel.
- Murillo, M. (2017). Lo psíquico y lo somático. Desborde del dualismo. En *¿Qué son los tres registros? : genealogía de una hipótesis de J. Buenos Aires: Brueghel*.
- Nietzsche, F. ((sf)). Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva). Editorial Biblioteca Nueva. Traducción de Germán Cano.
- Ortega de Spurrier, P. (2013). El Cuerpo entre la certeza del goce y las servidumbres de la época. *VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana XVIII Encuentro Internacional del Campo Freudiano*. Obtenido de http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/El-Cuerpo-entre-la-certeza-del-goce_Piedad-Ortega-de-Spurrier.html
- Pavesi, P. (2014). Cuerpo y carne en Descartes. *Ideas y Valores*, 219-234.

- Pérez Rincón, H. (2001). El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos. México: Colec. La Ciencia para Todos.
- Pérez, M. (Junio de 2013). Lo real sin ley y el cuerpo. *Revista Virtualia*(26). Obtenido de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/244/hacia-el-vi-enapol-hablar-con-el-cuerpo-la-crisis-de-las-normas-y-la-agitacion-de-lo-real/lo-real-sin-ley-y-el-cuerpo>
- Perez, M. T. (Junio de 2013). Lo real sin ley y sin cuerpo. *Virtualina*(26), 35. Obtenido de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/244/hacia-el-vi-enapol-hablar-con-el-cuerpo-la-crisis-de-las-normas-y-la-agitacion-de-lo-real/lo-real-sin-ley-y-el-cuerpo>
- Platón. (1871). *El banquete . Obras completas* (Vol. Tomo 5). Madrid: Edición de Patricio de Azcárate,. Obtenido de <http://www.filosofia.org/c/a/pla/img/azf05285.pdf>
- Preciado, P. (17 - Noviembre 2019). Intervención en las Jornadas N° 49 de la École de la Cause Freudienne "Mujeres en Psicoanálisis".
- Prósperi, O. (s.f.). El incorporeal estoico. De la física a la lógica. *Topología En Extensión de Buenos Aires*. Obtenido de http://www.teebuenosaires.com.ar/textos/OCP_El%20incorporal%20estoico.pdf
- RAE, 22. (2019). Recuperado el 10 de 11 de 2019, de <https://dle.rae.es/?id=Bu2rLyz|Bu8i6DA>
- Real Academia Española*. (25 de julio de 2020). Obtenido de <https://www.rae.es/>.
- Rodriguez Pequeño, J. (2001). Poética del realismo grotesco: el carnaval en "El diablo conjuelo". (U. A. Madrid, Ed.) *Tonos digital: Revista de estudios Filosóficos.*, 1-16. Obtenido de <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/36361/1/Po%20c3%a9tica%20de%20realismo%20grotesco,%20el%20carnaval%20en%20El%20Diablo%20Cojuelo.pdf>
- Schuhl, P.-M. (1955). Hacia una nueva mentalidad. En *Maquinismo y filosofía. Ideas de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Galatea Nueva Visión.
- Schuhl, P.-M. (1955). La antigüedad clásica y el maquinismo. En *Maquinismo y filosofía. Ideas de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Galatea Nueva Visión.
- Silva, G. G. (1998). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Mexico: Fondo de cultura económica.

- Soler, C. (2004). *La repetición en la experiencia analítica (1991-92)*. Buenos Aires: Manantial.
- Taylor, C. (1994). Tres formas de malestar. En *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tendlarz, S. (2002). Presentación. En J.-A. Miller, *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Testa, A. (s.f). La Spaltung y sus versiones. Inédito. Obtenido de <http://www.descartes.org.ar/modulo-trauma-spaltung.htm>
- Thomas Willis(1621-1675). Historia de la medicina.org. Recuperado de. (s.f). Obtenido de <https://www.historiadela medicina.org/willis.htm>
- Truong, N., & Le Goff, J. (2005). *Una historia del cuerpo en la edad media*. Paidós.
- Vegh, I. (1998). *Hacia una clínica de lo real*. Buenos Aires: Paidó.
- Viñar, M. (2006). Inquietudes en la clínica psicoanalítica actual. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*(103), 22-39. Obtenido de http://www.apuruguay.org/revista_pdf/rup103/rup103-vinar.pdf
- Wallon, H. (1975). Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios del sentimiento de personalidad. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wilson, E. (1980). *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona: Omega.
- Zabalza, S. (2002). El psicoanálisis “binario”. *Página12*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/237265-el-psicoanalisis-binario>