

Gozar de un cuerpo¹

Por Leticia García

Psicoanalista. Es miembro de la Asociación de Psicoanálisis de la Plata (APLP) e integrante del Equipo de Enseñanzas del “Seminario de Estudios Analíticos”. Se desempeña como coordinadora del módulo de investigación “El cuerpo en psicoanálisis” (APLP) y como Psicóloga de la Subsecretaría de Atención a las Adicciones, CPA Magdalena. Es coautora del Cuadernillo de Psicoanálisis N° 3, *Los cuerpos del psicoanálisis*.

1 El presente trabajo retorna algunos aspectos de la investigación que venimos realizando en la Asociación de Psicoanálisis de La Plata en torno al módulo de investigación “El cuerpo en Psicoanálisis”, siguiendo la propuesta realizada por nuestro asesor Enrique Acuña a principios de 2001. Para más datos, consultar el sitio institucional en www.aplp.org.ar.

2 Para profundizar acerca de las influencias de la filosofía en las

Cuando uno comienza a buscar y a leer bibliografía que proponga como tema el cuerpo humano se encuentra con que existen distintas versiones que difieren entre sí según las diferentes disciplinas de las que parten: la Filosofía, la Antropología, la Medicina, el Psicoanálisis, entre otras. Esto permite sostener que el cuerpo ha sido aislado, recortado, entendido de formas distintas, y experimentado consecuencias también diversas. En esta oportunidad me propongo poner en tensión el cuerpo sobre el que interviene la Medicina -con su herencia cartesiana- y el cuerpo según lo aborda el Psicoanálisis, y de este modo entender en qué aspectos este último subvierte dicha concepción².

Si partimos de preguntarnos qué entienden por *cuerpo* estas dos teorías, vemos que mientras para la Medicina se trata de la existencia de un organismo, de un viviente, para el Psicoanálisis se trata de un cuerpo erógeno, esto es, un cuerpo capaz de obtener y sentir satisfacción. Como todos sabemos, Jacques Lacan (1972/1973) señalará que “un cuerpo es algo que se goza”, es decir, un cuerpo que no es reductible al órgano biológico del campo científico, y eso es lo que interesa al campo del Psicoanálisis.

El cuerpo como *res extensa*

La medicina, como hoy la conocemos -al abrigo de técnicas de auscultación cada vez más precisas y

con un recorte cada vez más minucioso guiado por las especializaciones-, es subsidiaria de la concepción dualista de René Descartes que separa *res cogitans* (cosa o sustancia pensante) de *res extensa* (cosa extensa). Desde su propuesta, el cuerpo es una sustancia extensa, y esta extensión está constituida por propiedades geométricas que se pueden entender de forma clara y distinta, un rasgo que le da al cuerpo la propiedad de poder ser estudiado completamente, sin posibilidad de engaños. También será Descartes quien hablará de un *cuerpo máquina*, es decir un cuerpo -organismo- formado por partes distinguibles y separables entre sí. Podemos encontrar allí el primer puntapié de la fragmentación del cuerpo que hoy se muestra, entre tantas cosas, en la posibilidad beneficiosa de los trasplantes de órganos. Entonces, el cuerpo cartesiano aparece reducido a lo extenso (cuerpo=materia) y separado del pensamiento o alma.

Otra versión dualista y anterior la encontramos en Platón quien, previamente a la unidad aristotélica, pensaba el alma como una instancia separada del cuerpo, que padecía durante la vida terrenal su encarcelamiento en el cuerpo. Por lo tanto, y a diferencia de Descartes, Platón concebía el cuerpo como una sustancia sin forma que, de adquirir alguna, se la brindaría el alma, que se hallaba encerrada, prisionera de él. Se trata de la idea platónica del cuerpo como cárcel del alma.

En oposición a esto, en *Vigilar y Castigar* (1975) vemos cómo Michel Foucault invierte el planteo platónico al señalar que es “el alma, (la) prisión del cuerpo”. Y lo hace del siguiente modo: “No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige (...) sobre aquellos a quienes se sujeta a un

aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia". En consecuencia, para Foucault el alma existe como lugar donde se articulan los efectos del poder y el saber, y si bien sobre esta realidad se han edificado conceptos como subjetividad, personalidad, psique y conciencia, éstos no han podido sustituir al de alma: "El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo".

Para este autor del siglo XX, el alma existe y -lo principal- tiene efectos sobre el cuerpo del hombre. Si bien el alma platónica también los tenía, la diferencia la encontramos en la valoración que cada autor hace del cuerpo: mientras que en Platón el interés por el cuerpo no es independiente de su interés por el alma, y sólo se detiene para aceptar su presencia, en Foucault el cuerpo se convierte en objeto de interés que merece ser atendido, estudiado y cuidado por sí mismo. En pleno siglo XX, ya estamos frente a la *adoración y el culto a la máquina del vivir*. Las concepciones se modifican al compás de los cambios producidos en las distintas épocas o momentos históricos, y para este autor el cuerpo padece a causa del alma, es decir, del lenguaje organizado como discurso, como aparato de producción.

Freud y el cuerpo de la histérica

Entre Platón y Foucault es necesario ubicar a Sigmund Freud, quien demostró, a partir de su encuentro con las histéricas y sus síntomas conversivos, que hay una incidencia del lenguaje sobre el organismo. Los síntomas conversivos son aquellos padecimientos en el cuerpo que no responden a las leyes de la anatomía, negando una causalidad orgánica y planteando la necesidad de repensar el orden de la causa. En principio, esto trajo sus problemas a la medicina, que juzgaba a las histéricas como personas mentirosas y falseadoras que simulaban padecimientos y pretendían engañar a sus familiares y médicos. Pero es precisamente por tal razón

que el cuerpo interesa al Psicoanálisis, precisamente porque las histéricas mostraron a Freud que las palabras afectan los cuerpos. Él dirá que padecen de reminiscencias, ya que vía el recuerdo de una palabra dicha lograba explicar y aclarar los síntomas corporales y hacerlos desaparecer. Las palabras pueden operar sobre el cuerpo, y ahí donde ya operó el síntoma conversivo atestigua.

En *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* (1893), Freud analiza las inervaciones de las parálisis orgánicas y de las parálisis histéricas, para demostrar que estas últimas se pueden diagnosticar porque no respetan las inervaciones correspondientes, es decir, no siguen las leyes anatómicas conocidas por la ciencia. Estos pacientes pueden tener paralizada la muñeca sin tener paralizado el codo, o al revés. El paciente recorta los órganos del cuerpo por el nombre vulgar, popular - "la pierna es la pierna hasta la inserción de la cadera y el brazo es la extremidad superior, tal y como se dibuja bajo los vestidos", decía Freud-, desconociendo la anatomía del sistema nervioso.

A diferencia de Jean-Martin Charcot (1825-1893), que sostenía en las parálisis histéricas la existencia de una lesión cortical, Freud reconocía en ellas una *parálisis de representación*: "El valor afectivo que otorgamos a la primera asociación de un objeto nos impide hacerlo entrar en una nueva asociación con otros, de este modo se hace inaccesible a la asociación la idea de tal objeto (...) El brazo quedará paralizado en proporción a la persistencia de dicho valor afectivo o de su disminución por medios psíquicos apropiados". De este modo, para Freud una representación y su afecto causan interferencia, obstaculizan o simplemente modifican el funcionamiento de un cuerpo. Por lo tanto, es desentrañando los mecanismos psíquicos en juego lo que permitirá obtener los medios apropiados para la resolución de dichos síntomas. Por el contrario, para la medicina que era contemporánea a Freud se trataba simplemente de intervenir sobre un cuerpo-

concepciones sobre el cuerpo puede verse el trabajo de Marcelo Ale y Leticia García (2005).

máquina, desentendiéndose del cuerpo histérico que insistía en mostrar con sus síntomas que estaba habitado por palabras y goce.

Los dos cuerpos freudianos: orgánico y erógeno

Un texto que trata esta problemática es *Perturbaciones psicógenas de la visión según el Psicoanálisis*, de 1910. Freud aclara en el título "según el Psicoanálisis" porque va a partir haciendo mención a otra teoría que le es contemporánea: la de la Escuela Francesa, integrada por Alfred Binet y Pierre Janet, entre otros. Estos autores reconocían una causalidad ligada a las palabras, a las representaciones psíquicas. Habían descubierto que los síntomas se podían provocar artificialmente vía la hipnosis, y por lo tanto consideraban los síntomas histéricos como efectos de una *autosugestión* por parte del paciente, causada por una condición: los pacientes presentaban una tendencia a la *disociación* de la conciencia y sufrían de una desconexión entre sus representaciones. La causa se encontraba en este *déficit* asociativo por el cual un grupo de representaciones se disociaba quedando no accesible a la conciencia y tomando el carácter de inconsciente.

En su crítica a esta teoría, Freud escribe: "El Psicoanálisis acepta también las hipótesis de la disociación y de lo inconsciente, pero establece entre ellos una distinta relación" (no de *déficit*). Las representaciones -Lacan las llamará significantes- poseen una carga energética, que Freud nombra libido o moción pulsional, que las reúne en grupos, las aísla o conecta. Por lo tanto, la vida anímica responde a un *juego de fuerzas* que se favorecen o estorban unas a otras. Cuando un grupo de representaciones permanece encerrado en lo inconsciente, Freud no deduce de ello una incapacidad constitucional para la síntesis, sino que afirma que una oposición activa de otros grupos de representaciones ha producido el aislamiento y la inconsciencia del primero. Y es allí es donde ubica el mecanismo de la represión:

en manos del grupo de representaciones conscientes al que llama yo.

En consecuencia, para Freud la represión está motivada por "la significación de las pulsiones en la vida anímica". Cada pulsión intenta imponerse para poder satisfacerse, avivando para ello las representaciones que le son adecuadas. Las pulsiones no se muestran compatibles unas con otras y sus intereses muchas veces entran en conflicto. *Por lo tanto la oposición entre las representaciones no es sino la expresión de la lucha entre pulsiones*, y este es un concepto fundamental para Freud, que lo define como límite entre lo psíquico y lo somático. Marca la línea fronteriza entre ambas extensiones, en tanto la pulsión tiene su fuente en lo somático, en la excitación corporal localizada en un órgano, y su moción se manifiesta en la vida anímica vía las representaciones. Es decir, la pulsión convierte la excitación corporal en moción psíquica, es algo que viene de adentro del organismo, de lo que el sujeto no puede huir, por lo tanto fuerza el trabajo del aparato psíquico que debe permitir o reprimir su satisfacción.

Freud explicó siempre la lucha pulsional por la oposición entre dos grupos de pulsiones con intereses divergentes; esto es una invariante en él y es lo que se ha dado en llamar dualismo pulsional. En este texto, lo que opone son las *pulsiones de autoconservación o yóicas* a las *pulsiones sexuales*. Esta característica produce que los mismos órganos estén al servicio tanto de unas pulsiones como de las otras. Así escribirá: "La boca sirve para besar tanto como para comer y comunicarse mediante el habla; los ojos no perciben solamente las modificaciones del mundo exterior, importantes para la conservación de la vida, sino también las propiedades de los objetos que los elevan al rango de objeto de elección amorosa". Es decir, algo importante que descubre es que cualquier órgano del cuerpo tiene la posibilidad de conducirse como un órgano genital, de tener una función erógena; y que cuando un ór-

gano está al servicio de una de estas funciones -sexual o de autoconservación- más se rehúsa a servir a la otra. "Es muy difícil servir bien simultáneamente a dos amos". Dicho de otro modo, la erogenización de un órgano puede alterar su funcionamiento modificando al cuerpo-máquina.

Otro dato importante que señala Freud en este texto es que el grupo de las pulsiones sexuales está conformado por pulsiones *parciales* que tienen sus fuentes en diferentes regiones del cuerpo, y que por lo tanto se satisfacen independientemente unas de otras. Es decir que este *cuerpo erógeno*, gozante, no forma un todo, una unidad, sino que, por el contrario, es un cuerpo disgregado, fragmentado por el goce. Como planteábamos antes, el cuerpo está hecho para gozar, para obtener satisfacción pulsional, pero por zonas, no como un todo.

La teoría freudiana establece una relación entre pulsión y representación. La pulsión está detrás de las representaciones y les da vida, al menos a las que le sirven para sus propósitos, y éstas se someten a sus fines. Pero además, con la teoría del dualismo pulsional nos enfrentamos a la existencia de dos cuerpos: por un lado, a uno que sirve a las pulsiones del yo, a la supervivencia del cuerpo individual, a la autoconservación del individuo; estas pulsiones ordenan las representaciones con tal fin y ese saber domina generalmente al cuerpo. Por otro, al cuerpo erógeno, que responde al mandato de las pulsiones sexuales y cuyos fines son la satisfacción sexual; este último se adecua mal al cuerpo orgánico, en tanto el dominio pulsional sexual no está organizado como un todo, como señalaba hace un momento: las pulsiones sexuales no necesitan de su coordinación para su satisfacción. Por lo tanto, por un lado tenemos el *cuerpo orgánico*, que responde a la supervivencia y en donde los órganos funcionan coordinadamente entre sí y, por otro, el *cuerpo erógeno*, fragmentado, múltiple, que desoye y se opone al régimen de unificación que parte y que quiere imponer el yo -con su función de síntesis-.

Por lo tanto, Freud encuentra en el síntoma conversivo un fenómeno de palabra, o de representaciones, en sus términos, lucha y represión de algunas de ellas y, además, se encuentra con que el efecto que genera la represión ejercida por el yo es la emancipación del órgano fuera del dominio yoico. Una función vital, como es la visión, es sustraída a las funciones del organismo, queda fuera del servicio de la vida individual, para convertirse en el soporte de un goce, *generando una infracción al funcionamiento normal*. De este modo, podemos plantear que un mismo organismo debe sostener dos cuerpos: el cuerpo que Lacan llamó *orgánico*, que sabe lo que necesita para sobrevivir, y el cuerpo *libidinal*, el cuerpo-goce, que se presenta como desregulado, disgregado y en donde se introduce la represión y su consecuencia: el síntoma.

Lacan y la incidencia del lenguaje sobre el organismo

Freud diferenciaba y oponía *afecto de representación* (en otros términos oponía goce y significante): un afecto podía desplazarse entre las representaciones, retirarse de ellas e interferir en el funcionamiento del cuerpo (síntoma conversivo), etc. Y es por eso que Lacan utiliza el término pasión -a diferencia de afecto que estaba más difundido en la teoría psicoanalítica- porque dice: "Nos despierta a un lazo entre ambas que no es de oposición sino de nudo". Hablar de pasión es hablar de una representación o significante unido a un afecto³. Pero como señala Enrique Acuña (2006) es Lacan quien demostró a partir de Freud que hay una incidencia del lenguaje sobre el organismo transformando sus afectos. Lacan será aún más taxativo que Freud: el cuerpo es una realidad y como tal es algo construido y no dado, no está de entrada. Más allá de la evidencia del ser viviente en su extensión, como diría Descartes, un cuerpo es algo que dona el lenguaje, que "no existiría si no (se) pudiera hablar de

3 Aspecto planteado y desarrollado por Eric Laurent (2000).

él" (1977). A la entrada del significante en el cuerpo la llamará *incorporación* de la estructura del lenguaje y Jacques-Alain Miller (2000) propondrá nombrarla como una estructura de *corporización*⁴. Es decir, hay un cuerpo de lo simbólico que al incorporarse al organismo lo transforma en cuerpo. Por lo tanto, para tener un cuerpo capaz de sentir satisfacción es necesario que el organismo sea atravesado por el lenguaje.

Cabe aclarar que a este cuerpo afectado por el significante, y efecto del significante (al que se lo nombra como cuerpo simbólico), le tendríamos que sumar otros aspectos o registros como son el imaginario y el real. No me extenderé sobre esto, pero sí me interesa señalar que el cuerpo en tanto *imagen* está regulado por los discursos que se tienen sobre él -mediante las modas, el entrenamiento, etc.-. Dicho de otro modo, el registro imaginario no es sin la incorporación del lenguaje. Y, por otro lado, señalar que lo real de ese cuerpo no es la biología, sino lo que se escapa de todos los discursos y prácticas que se ejercen sobre él. Eso que se escapa, que no puede ser aprehendido, ese resto de la encarnación del lenguaje, es un resto fecundo -que causa el deseo y alrededor del cual se organizan a su vez los montajes pulsionales-. Entonces, se trata del lenguaje que afecta al cuerpo fragmentándolo, como lo mostraba Freud con los síntomas conversivos -en tanto fragmenta su satisfacción y su padecimiento, es decir el goce del cuerpo- y demostrando, a su vez, que no hay una satisfacción total y unificada sino que ésta es siempre parcial.

Pero si hablamos de la incorporación del lenguaje en el cuerpo, de un saber que atraviesa el cuerpo y lo afecta, por qué no llamarlo por eso *afecto* en sentido amplio, en tanto provoca *efectos de goce* en el cuerpo. Esto, además, lo que evidencia es que ese goce no tiene nada de natural (en términos de especie, como es el instinto), sino que está generado por la intromisión del lenguaje. En este sentido, la estructura de la *corporización* del significante también

ofrece ejemplos que encontramos en la cultura, en el modo colectivo de vivir los cuerpos. Esos ejemplos son los tatuajes, el *piercing* y todas las formas de mutilaciones, siempre que sean *normadas*, es decir, que provengan de un discurso que inscriba ese cuerpo individual en el vínculo social. También entraría en la estructura de la *corporización* del significante el "comportamiento" y la "compostura", entendidas como las normas que indican de qué modo actuar en las distintas situaciones sociales, y también la actividad física -en términos de entrenamiento-. En esta estructura podemos colocar a todas las disciplinas de dominio del cuerpo que se pueden describir como *ejercicios de dominio psíquico de las funciones y apetitos somáticos*. Es lo que Foucault llamaba "el alma como cárcel del cuerpo".

Cuerpo como sustancia gozante

El cuerpo que interesa al psicoanálisis es aquel que se construye más allá de la biología y que no está de entrada. El hombre tiene con su cuerpo una relación de *tener*, ya que no se es un cuerpo sino que se lo tiene, y de modos muy diversos según a qué "comportamientos" se adscriba. Pero esto también funciona como prueba sobre qué naturaleza presenta el cuerpo no biológico. Entonces, esta construcción que llamamos cuerpo, no sólo depende del contexto de cada época sino, también, de la historia particular de cada persona singular. De este modo, y retomando nuestro planteo anterior sobre la relación entre lenguaje y cuerpo, encontramos que Freud tenía la tesis de que una *cantidad somática* (*quantum pulsional*) se transformaba en *cualidad psíquica* de placer o displacer, a partir de la transformación posible de palabras en imágenes, es decir, a partir de una retórica o discurso sobre el cuerpo (como posibles combinaciones de grupos de representaciones). Pero además, entre la retórica y el cuerpo ya vimos que pone a la pulsión (a la que define como un *concepto límite* entre lo psíquico y lo somático).

4 Miller propone la existencia de dos operaciones entre el significante y el cuerpo de sentidos contrarios: uno consiste en elevar el cuerpo al significante y a esto lo llama *significantización* -un ejemplo es el trío que plantea Lacan de *necesidad-demanda-deseo* donde, partiendo de la necesidad como función propia del organismo, del viviente, ésta debe pasar por el lenguaje, debe pasar a la demanda para satisfacerse, dejando una diferencia entre ambas, un resto no satisfecho que nombramos *deseo*; y la operación contraria que llama *corporización*, y que se produce cuando el significante entra en el cuerpo, es decir, cuando se encarna.

En el Seminario 11 (1964), Lacan hace de la pulsión freudiana -pensada como empuje- un circuito que llama *montaje significante*. Dicho de otro modo, plantea una retórica de la pulsión, en tanto este montaje no es más que una combinatoria significativa. Pero lo que nos encontramos al hablar de pulsión es que -como plantea Enrique Acuña- "en la pulsión se trata de un sujeto acéfalo con respecto a la experiencia de satisfacción y este sujeto acéfalo sigue, sin saberlo, un montaje significativo. Montaje dado por el hecho de que hay un límite en la zona erógena entre lo que puede nombrar de su cuerpo y el *órgano* que no puede ser nombrado. El aparejo pulsional, como aparejo del cuerpo, arma una superficie, una topología donde lo que se produce necesariamente en el recorrido de la pulsión es un circuito alrededor de una ausencia".

Las pasiones que vive cada época evidencian los cambios de lenguaje y, por tanto, de los modos en que se vive la pulsión. Estos cambios pueden ser rastreados en el relato de la historia, pero eso no nos dice nada del deseo de cada sujeto en singular. Deseo que insiste en su existencia y que precisa ser descifrado. El cuerpo afectado por el lenguaje es un cuerpo disgregado, despedazado y agujereado por el significativo de un modo singular. Y son estos agujeros los que configuran las zonas erógenas. Dicho de otro modo, estos agujeros son restos de la operación de *corporización* -que antes nombraba-; son vacíos del cuerpo, imposibles de representar, que la pulsión en su circuito bordea, pero que hacen al cuerpo en tanto *sustancia gozante*.

Bibliografía

- ACUÑA, E. *Hecho para gozar -el cuerpo escrito en Anais Nin-*, en *Microscopía* Nº 61, Boletín de difusión de la APLP, La Plata, diciembre de 2006.
- _____ *El objeto de la paradoja analítica*, inédito.
- ALE, M. y GARCÍA, L. *Los cuerpos del Psicoanálisis*, Cuaderno de Psicoanálisis Nº 3, APLP, La Plata, 2005.
- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1982 (1975).
- FREUD, S. "Las pulsiones y sus destinos", en *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu, 1993 (1915).
- _____ "Perturbaciones psicógenas de la visión según el Psicoanálisis", en *Obras Completas*, Tomo XXIII, Amorrortu, 1993 (1910).
- _____ "Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas", en *Obras Completas*, Tomo I, Amorrortu, 1993 (1893).
- _____ "Tratamiento psíquico, tratamiento del alma", en *Obras Completas*, Tomo I, Amorrortu, 1993 (1890).
- DESCARTES, R. *Tratado de las pasiones del alma*, Obras maestras, 1985 (1649).
- LACAN, J. *Radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1980 (1977).
- _____ *Seminario 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1995 (1972/1973).
- _____ *Intervenciones y Textos 1*, Manantial, Buenos Aires, 1991 (1966).
- _____ *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987 (1964).
- LAURENT, E. *Los objetos de la pasión*, Tres Haches, Buenos Aires, 2000.
- MILLER, J.A. *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva, Buenos Aires, 2002 (2000).