

Otra vuelta por la cuestión del cuerpo

Incidencias clínicas de un viejo problema filosófico

Ana Cecilia González

El “giro corpóreo”

En la conferencia de clausura del X Congreso de la AMP en Río de Janeiro, Jacques-Alain Miller llamó la atención sobre el paralelo entre el recorrido de Lacan y el de dos pensadores destacados del siglo pasado, L. Wittgenstein y R. Barthes. Para cada uno de ellos se hizo necesario, en determinado momento, abandonar el sueño de “lo lógico puro”. En el caso de Lacan, señala Miller, implicó abjurar de la fórmula “el inconsciente procede de lo lógico puro” para reemplazarla por “lo inconsciente procede del cuerpo hablante”. Así, tal como lo había anticipado en su conferencia previa, pronunciada en París en 2014, adentrarse en lo que denominamos “última enseñanza”, supone efectuar un trayecto teórico en el que, por decirlo de algún modo, todos los caminos conducen al cuerpo hablante.

Pero la cuestión va más allá del campo analítico y llega hasta nuestros días. De hecho, es posible afirmar que buena parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX está marcada por lo que cabe denominar como “giro corpóreo”, en contraposición al consabido giro lingüístico. En efecto, un linaje de “pensadores del cuerpo” va desde Nietzsche, pasando por la fenomenología y cobrando especial relevancia con los post-estructuralistas, para llegar a la actualidad con propuestas provenientes de los feminismos, la teoría *queer*, la estética y el arte, e incluso el intento de fundar una ontología *desde* el cuerpo. En las Ciencias Sociales la noción atraviesa autores y disciplinas, haciendo girar la noria de la producción académica hace ya unas décadas.

No obstante, el cuerpo es un objeto escurridizo, sobre el cual ninguna definición positiva alcanza a poner el dedo. El pensamiento occidental lo ha abordado con un doble gesto: por un lado, su degradación por oposición a la pureza del alma, la universalidad del sujeto, o cualquiera de los conceptos que la metafísica y su tradición de más de dos milenios han elevado a categoría trascendental; por el otro, su aprehensión por la vía de la imagen metafórica que lo coagula haciendo reverberar el sentido, taponando el real de la pregunta imposible por qué es un cuerpo[1]. Así, para Platón, figura iniciática de dicha tradición, el cuerpo es la tumba del alma, y el cristianismo prolongó esta idea bajo la noción de carne pecadora, confiriendo preeminencia ontológica al verbo, bajo el doble misterio de la Encarnación y el Cuerpo de Gloria.

En cierto modo, el cuerpo siempre estuvo en la punta de las narices, animando innumerables usos idiomáticos, en el centro del mundo y la percepción, sirviendo incluso como unidad de medida. Pero hizo falta el gesto locamente decidido de Friedrich Nietzsche para fisurar esa dura piedra llamada metafísica y extraer el cuerpo como significante reprimido. Su posición bien puede narrarse como anécdota: el 3 de enero de 1889, en Turín, el filósofo se topó con un cochero maltratando a un extenuado caballo y se arrojó, compungido, a abrazarlo entre sollozos. Milan Kundera –en *La insoportable levedad del ser*– sostiene que con ese gesto, que signó el inicio de su locura, Nietzsche le pidió perdón al caballo por Descartes.

La *Verwerfung* de Descartes

Descartes fue quien supo dar con una imagen de tanta pregnancia como la de Platón, destacada por Lacan al inicio de su enseñanza: el cuerpo, para este filósofo, es un reloj, es decir, un aparato hecho de partes desmontables, *partes extra partes*. Más tarde, en el seminario dedicado al acto analítico, el 10 de enero de 1968, define con precisión la operación cartesiana: “El rechazo del cuerpo fuera del pensamiento es la gran *Verwerfung* de Descartes, está signada por su efecto a reaparecer en lo real, es decir en lo imposible. Es imposible que una máquina sea cuerpo, es por esto que el saber lo prueba cada vez más poniéndolo en piezas sueltas”. Que el cuerpo fuera rechazado del pensamiento, arrojado a la extensión y asimilado a una máquina, fue la condición de posibilidad para la constitución de saberes y prácticas, en particular la biología y la medicina modernas[2]. Desde “el nacimiento de la clínica”[3] con las primeras autopsias, a la biomedicina contemporánea, la escala ha pasado del nivel molar al molecular pero el principio subyacente es el mismo: la sustancia extensa –del cuerpo humano al mundo en general, pasando por el animal– es pasible de ser observada, medida, seccionada, manipulada, careciendo de principio de acción, reducida a las leyes físico-químicas de la materia. “Es imposible que una máquina sea cuerpo”, dice Lacan, subrayando el retorno en lo real de la operación forclusiva: el cuerpo reducido a piezas sueltas o partes disjuntas. En consecuencia, el despedazamiento sigue su curso inexorable, y el mundo se parece cada vez más a un relato de ciencia ficción, en el que el trasplante de órganos, la fabricación de piezas corporales con impresoras 3D, y la crioconservación de gametos y embriones son cosas de todos los días.

Lo impactante de este proceso es que hace trastabillar la relación espontánea entre identidad, cuerpo y persona jurídica, relación que en adelante debe ser garantizada por un cada vez más sofisticado aparato jurídico, obligado a distinguir entre cuerpo humano y elementos y productos del cuerpo humano. De este modo, la biopolítica ya no es (exclusivamente) el poder sobre los cuerpos y las poblaciones –según las categorías de análisis de Foucault– sino el poder sobre el “material humano”. Evidentemente, este proceso que toca el fantasma de cuerpo fragmentado tiene por correlato la angustia, verificable en la clínica del caso por caso, pero también en la proliferación de ciertos esfuerzos por contrarrestar la división del cuerpo, promoviendo un ideal que lo ubica del lado del ser. El auge de las filosofías y prácticas corporales orientales, en las que la unidad del cuerpo y el alma es preservada, puede interpretarse de este modo.

De los efectos subjetivos de la *Verwerfung* de Descartes tomaba nota Lacan cuando afirmaba– el 3 de marzo de 1965– que “luego del giro cartesiano, ya no sabemos cómo hablar del cuerpo”. Sin embargo y, quizás por eso mismo, el siglo XX ha hablado de él sin cesar, y otras imágenes han venido a intentar contrarrestar el inmenso poder– en el doble sentido foucaultiano[4] del término– del cuerpo-reloj cartesiano.

Las imágenes contemporáneas del cuerpo o la impotencia del pensamiento

Frente al dualismo triunfante, la rebeldía de Nietzsche transmitió el ideal de una verdad del cuerpo y la creencia de que se podría pensar *con* o *desde* él. Bajo estas insignias, varios de los filósofos más destacados del siglo XX se han lanzado en una cruzada contra Platón[5] y Descartes, denunciando por diversas vías las graves consecuencias ético-políticas de la aproximación mecanicista, instrumental y normativa del cuerpo, del campo de concentración a la explotación animal y la degradación del planeta.

Los recursos con los que se ha procurado fundar otro modo de tratar el cuerpo, diferente del mecanicismo cartesiano y neocartesiano[6], pueden reducirse a tres imágenes, a mitad de camino entre el recurso retórico y el constructo teórico: el cuerpo-abyecto, el cuerpo-texto, el cuerpo-frontera. Enlazadas entre sí y enredadas en distintos debates, en ellas se basa todo lo que cabe englobar bajo el sintagma “estudios contemporáneos del cuerpo”.

El cuerpo-abyecto proviene del campo del arte, tanto a nivel de las prácticas como de la crítica. La denominación se aplicó en principio para las prácticas más extremas del llamado *body art*, cuyo registro va desde la mostración del cuerpo herido y/o martirizado a la mera exposición de deshechos y fluidos corporales, pasando por el cuerpo informe. Por esta vía se cuele de modo más o menos subrepticio una concepción naturalista del cuerpo en tanto pura carnalidad pre-simbólica, incluso animal, que estaría más allá o más acá de los semblantes, pretendiendo alcanzar lo real. Este fantasma omnipotente expresa una variante posmoderna del “malestar en la cultura”, que apela a lo horroroso, lo repugnante y lo informe, contra la belleza, la limpieza y el orden, esos requerimientos superfluos y no obstante caros a la vida cultural, según señalaba Freud.

El uso contra-cartesiano de la metáfora del texto supone un cuerpo dotado de agencia y maleable, que podría escribirse o reescribirse de modo más o menos voluntario. Un cuerpo de papel, acorde con el historicismo y el constructivismo nominalista a los que condujo el giro lingüístico. Su éxito es exponencial en el pensamiento feminista y los estudios culturales y poscoloniales, todos atravesados en mayor o menor medida por la teoría de género, con Judith Butler como referente más célebre. Elevada a paradigma dominante en el ámbito académico[7] de las Ciencias Sociales, esta teoría se apoya en la textualidad del cuerpo para configurar una suerte de subjetividad autobiográfica, que considera que el sujeto, reducido a la identidad, es producto de un discurso histórico-social determinado, y al mismo tiempo sostiene una ilusión de auto-transformación voluntaria, es decir, la creencia de poder resignificarse a sí mismo “performativamente”.

El cuerpo-frontera es el corolario de la reflexión contemporánea sobre esta noción, el modo en que se ha intentado sortear tanto el *impasse* del cuerpo-abyecto pre-simbólico y naturalista, como el problema de la superficie de inscripción del texto. El cuerpo es definido entonces como un particular entre-dos, como la frontera entre el lenguaje y –aquí vemos reaparece un viejo espectro filosófico– la materia. Se trata de una posición que confiere preeminencia ontológica a la relación, sin jerarquizar los términos, cuyo principal exponente es la ontología “desde el cuerpo” de Jean-Luc Nancy.

Que todo el esfuerzo contemporáneo por repensar el cuerpo acabe por echar mano de la noción de frontera y tensión entre dos elementos heterogéneos, sin duda dejaría pasmado a Freud, que ya había definido la pulsión en estos términos, poniendo en jaque el dualismo cartesiano, a inicios del siglo XX. Sin embargo, no cabe confundirse, que se recurra a la imagen de la frontera no implica que se haya respondido a la exhortación freudiana[8] de extraer las consecuencias de lo descubierto por el psicoanálisis. Si los cuerpos de la filosofía contemporánea son cuerpos fronterizos, es sólo una vez lavados de toda sexualidad, es decir dejando fuera el problema de la satisfacción y las paradojas del goce. La sexualidad, para la academia actual, empieza y termina en la identidad de género.

En la clase del 12 de enero de 1955, Lacan realiza una suerte de diagnóstico terminal cuando afirma que la división cartesiana está hecha “sin remedio”, a pesar de los intentos “de buena voluntad”, como la fenomenología y la teoría de la Gestalt, y esa apreciación bien podría hacerse extensiva a las teorías antepuestas.

Mientras tanto, al decir de Kundera, el mundo le ha dado la razón a Descartes. Y no sólo en el plano de los saberes y prácticas tecno-científicas, en las que incluso la disparatada idea cartesiana, que situaba la unión del cuerpo y el alma en la glándula pineal, ha hecho fortuna y los neurocientíficos continúan buscando en el cerebro el punto inhallable de la conciencia, así como la localización de nuestras “facultades mentales” en las redes neuronales. También innumerables dichos coloquiales hacen del cuerpo una máquina que cada quien tiene y debe hacer funcionar. Se trata entonces un modo disponer del cuerpo, cuya faz clínica más general y evidente es el mandato superyoico de mantener la máquina en forma para gozar más y mejor.

En definitiva, frente al tsunami cartesiano, el pensamiento contemporáneo se muestra en su impotencia. Sobre todo cuando esas imágenes alternativas entran fácilmente en resonancia con el discurso de la ciencia, toda vez que las fantasías de maleabilidad, de pura carnalidad o de alguna clase de hibridación empujan a la intervención técnica para ajustar las cuentas con lo real de un cuerpo. De ello dan testimonio, por sólo dar algunos ejemplos célebres, las cirugías-performance de Orlan, o los cuerpos mutantes al estilo de Sterlac, que se pretenden en la frontera entre lo humano y el cyborg. También el cuerpo de Dennis Avner, conocido como “Satlking Kat”,

récord Guinness 2009 por el mayor número de intervenciones quirúrgicas con la finalidad de parecerse a un tigre. Por esta vía la irreductible singularidad del goce es fácilmente capturada por la lógica del mercado, ya que la imposibilidad radical de la ausencia de relación sexual resulta escamoteada bajo el ideal de maleabilidad del cuerpo y el género, acorde con el empuje al goce sin restricciones del discurso capitalista.

La vía de Lacan

Sobre el trasfondo del panorama antepuesto que hay que situar, estudiar y defender la vía de Lacan, como la de quien, siguiendo a Freud, abrió una grieta que permite pasar a lo que Eric Laurent llama, con toda precisión, “el reverso de la biopolítica”.

Lacan se ubicó en las antípodas de quienes buscan restaurar la unidad del viviente, pero al mismo tiempo sostiene un punto de disidencia radical con el filósofo del *cogito*, que expresa en la clase del 3 de marzo de 1965: “Descartes se desliza hacia la pérdida de algo esencial que nos es recordado por Freud, que la naturaleza oscura del cuerpo tiene algo que ver con lo que él introduce, lo que restaura como libido”. De este modo abre el camino que le es propio, y a lo largo de su enseñanza avanza con(tra) Descartes, hasta arribar al punto de proponer una tercera sustancia, la “sustancia gozante”, y formular una versión lacaniana del *cogito*[9]. Así, persistiendo en su recorrido, Lacan logró atrapar un real del cuerpo, diferente del de la ciencia en su raigambre cartesiana. En el vigésimo seminario lo anuncia con la cita archiconocida: “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente”. Y, en adelante, los conceptos fundamentales del psicoanálisis serán reformulados en referencia al cuerpo[10].

A modo de conclusiones

Pero si el cuerpo hablante es tributario de la sustancia gozante, el problema clínico fundamental que inaugura esta perspectiva es el de la localización/deslocalización del goce. Lacan lo señala en “La tercera” cuando se refiere al ronroneo del gato, ese goce difícil situar en un lugar preciso, que “parece ser de todo el cuerpo”, en definitiva, un goce enigmático. En el curso titulado *El partenaire síntoma*, Miller plantea que en *Aun* –con el advenimiento del cuerpo hablante al centro de la escena– hay un vuelco fundamental en la noción de goce: de su conceptualización clásica en el seminario 7, como un goce limitado, evitado, franqueado por una barrera y sólo accesible por transgresión, a la omnipresencia del goce, que supone su deslocalización. Fabián Naparstek sostiene que la distinción entre goce localizado y omnipresente, permite distinguir el cambio de época. En la era victoriana, el Nombre del Padre ponía el goce lo no permitido, y lo localizaba en el cuerpo como relativo a lo sexual, ordenado en función del Edipo y el falo. En cambio, hoy el goce está doblemente deslocalizado: es muy poco lo que queda bajo el signo de lo prohibido, pero además, los cuerpos están implicados en prácticas de goce que no pasan necesariamente por lo sexual, y que toman formas cada vez más extremas.

En definitiva, podríamos concluir que si bien lo real que se desprende “del decir de Freud” es que no hay relación sexual, el real estrictamente lacaniano es que hay el cuerpo hablante, o para usar su neologismo, el *parlêtre*.

Las implicancias son ante todo clínicas, pero también culturales y políticas. Clínicas, porque como propuso Miller, en pleno siglo XXI, estamos ya inmersos en la clínica del *parlêtre*, y hace falta dar cuenta de ella. Culturales, porque es igualmente necesario atender a la subjetividad de la época, haciendo inventario de los usos que el *parlêtre* da a su cuerpo en la era de la alianza férrea entre ciencia y capitalismo y la deslocalización del goce. Políticos, porque sólo es posible eludir la domesticación si sostenemos que los cuerpos no son sólo efecto del poder, ni de un determinado discurso socio-histórico. También, y ante todo, son cuerpos afectados por el

lenguaje de un modo absolutamente singular, lo cual preserva el margen de disidencia que da lugar a lo político en cuanto tal.

Se abre así un vasto programa de investigación que no hace más que comenzar. De acuerdo con el “Elogio” realizado recientemente por Miquel Bassols, “las psicosis ordinarias y las otras, bajo transferencia”, son una vía regia para explorar el catálogo infinito de las invenciones de la sustancia gozante en el siglo XXI, “la época en la que el Otro se muestra tan incompleto como inconsistente a la hora de ordenar el goce del sujeto contemporáneo”.

BIBLIOGRAFÍA

- Bassols, M. (2016): “Elogios de las psicosis ordinarias”. Intervención en las Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Madrid, 20/11/2016.
- Freud, S. (1992 [1913]): “El interés por el psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Iacub, M. (2002): *Le crime était presque sexual et autres essais de casuistique juridique*. Paris: Flammarion.
- Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en el Técnica Psicoanalítica* (1954-1955). Buenos Aires: Paidós. Capítulo IV y VI.
- Lacan, J: *Seminario 12, Problemas cruciales del psicoanálisis* (1964-1965) Inédito. Clase del 3 de marzo de 1965.
- Lacan, J: *Seminario 15, El acto psicoanalítico* (1967-1968). Inédito. Clase de 10 de enero de 1968.
- Lacan, J. (2006a): *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006c): «La tercera», en *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J-A (2014): «El inconsciente y el cuerpo hablante». Presentación del tema del X Congreso la AMP. Paris, abril de 2014.
- Miller, J-A. (2008): *El partenaire síntoma*. Buenos Aires: Paidós. Capítulo VIII.
- Miller, J-A (2016): «Habeas corpus». Presentación del tema del IX Congreso la AMP. Río de Janeiro, abril de 2016.
- Nancy, J.-L. (2010a): *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Naparstek, F. (2016): “Nuevos cuerpos, nuevos goces”, en Revista Virtualia #32, julio-agosto 2016, Año XV.
- Rose, N. (2013): “Las políticas de la vida en el siglo XXI” en Quintanas, A. (ed.) (2013): *El trasfondo biopolítico de la bioética*. Girona: Documenta Universitaria.

NOTAS

1. Lacan es taxativo al respecto cuando en la clase del 15 de marzo de 1977 afirma: “No se sabe lo que es un cuerpo viviente. Es un asunto para el cual nos remitimos a Dios”.
2. También lo que Lacan –en el seminario 2– denomina “biología freudiana” se encuentra implicado en esta metáfora. El “aparato psíquico”, axioma basal de la metapsicología, y la pulsión, definida como la “medida trabajo” que lo corporal impone a lo psíquico, dan cuenta del “mito energético” que Lacan advierte en Freud, perspectiva de la cual, por su parte, procuró distanciarse.
3. Obviamente hago alusión al trabajo de Foucault que lleva ese título en el que describe las condiciones de posibilidad que dieron lugar a la medicina moderna.
4. Hay (al menos) dos paradigmas del poder en Foucault: el poder disciplinar que recurre a dispositivos capilares de normalización de los cuerpos y cuadrícula del espacio, y el poder productivo, que genera cuerpos y subjetividades “a medida”, según la configuración contemporánea del poder que el filósofo denominó “biopolítica”.
5. Por sólo dar un ejemplo, Foucault invierte la intuición platónica cuando en *Vigilar y castigar*, afirma que “el alma es la prisión del cuerpo”.
6. Como señala Paula Sibilia, el proceso de descomposición/recomposición mecanicista del cuerpo humano culmina a nivel molecular con el desciframiento del código genético y su decodificación y recodificación mediante herramientas digitales. Se configura así un neocartesianismo “high-tech”, en el cual la distinción tradicional entre cuerpo y alma se transforma en el par hardware/software.
7. De hecho, la teoría de género, en la que el cuerpo queda íntegramente tomado por el saber, se adecúa perfectamente al discurso universitario formalizado por Lacan, en el cual el saber ocupa el lugar de agente y se dirige al objeto *a* que ocupa el lugar del trabajo.
8. Decía Freud en “El interés por el psicoanálisis”: “En particular, la postulación de las actividades anímicas inconscientes obligará a la filosofía a tomar partido y, en caso de asentimiento, a modificar sus hipótesis sobre el vínculo de lo anímico con lo corporal a fin de ponerlas en correspondencia con el nuevo conocimiento”.
9. Al respecto, un artículo de Leonardo Gorostiza, titulado “El cogito lacaniano” publicado entre los papers del Congreso de la AMP de 2016, disponibles en la web.
10. La angustia es esa sospecha que nos embarga de que nos reducimos a nuestro *cuerpo*; el síntoma es acontecimiento de *cuerpo*; la pulsión es el eco en el *cuerpo* de que hay un decir; lo imaginario, en tanto consistencia, es la *corpistance*; la interpretación analítica es el forzamiento que hace resonar, en el *cuerpo*, otra cosa que el sentido; *parlêtre* es el neologismo que nombra la condición del que por hablar *tiene un cuerpo*.