

TESIS DOCTORAL

**USOS Y ESTATUTOS DEL CUERPO:
LACAN Y EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO**

ANA CECILIA GONZÁLEZ

Licenciada en Psicología

Directora: BEGONYA SAEZ TAJAFUERCE

Doctora en Filosofía

Doctorado en Filosofía

Departamento de Filosofía



Universitat Autònoma de Barcelona

2013

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar al Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona y al grupo de investigación *Cos i textualitat*, por acoger mi propuesta de tesis doctoral y ofrecerme un grato y enriquecedor espacio de trabajo. Muy especialmente a mi directora, Begonya Saez Tajafuerce, por la confianza en mi propuesta y por acompañarme pacientemente a transitar la interesante pero ardua frontera entre el psicoanálisis y la filosofía. Sobre todo por su valiosa amistad.

Va también mi agradecimiento al centro de investigación “Psicoanálisis y Sociedad” y sus integrantes, por las reuniones y debates compartidos. En especial a Rithée Cevasco, por su ayuda en la búsqueda bibliográfica. A ella y a Jorge Chapuis, por el compromiso con la fructífera colaboración entre P&S y el Departamento de Filosofía de la UAB, que ha resultado en eventos científicos y publicaciones de referencia en esta tesis.

Un agradecimiento especial para Markos Zafiropoulos, por acoger mi estancia doctoral en el Centro “Medicine, Psychanalyse et Société” de la Universidad París VII-Diderot. Los seminarios a los que allí asistí han dejado su marca en esta investigación.

Mi afectuosa gratitud para quienes han sido mis compañeros en este recorrido, por todos los seminarios, conversaciones y encuentros compartidos, que lo han convertido en una tarea menos solitaria. En especial a mis amigos, Andrea, Kathryn, Antonio, Iván, Selma y Emilio. También a todos los que hoy están lejos pero me acompañan hace ya muchos años, y en particular a los que han demostrado interés y apoyo para este proyecto: Fabiana, Mariana, Daniela y Horacio.

A mi hermano Matías, compañero de tantas idas y vueltas, con quien también compartimos esta “vuelta” por la filosofía, le agradezco por haberme precedido y por las charlas y referencias brindadas. A mis otros hermanitos, simplemente por serlo.

Si cabe acaso remontarse un poco más lejos en el tiempo y el espacio, va mi gratitud a los que me han transmitido el interés y la pasión por el psicoanálisis, maestros y colegas, que son muchos, a ambos lados del océano.

A mi madre, por haberme legado el valor del conocimiento y la constancia necesaria para llevar a cabo esta empresa. A Guillermo, que también tuvo que ver con eso. A mi padre y familia, la de siempre y la más nueva, por el cariño y la confianza. En especial a mi abuela Mercedes y a Marta.

Esta tesis está dedicada a Gerardo, que en abril de 2009, antes que aquella exista siquiera como proyecto, jugaba conmigo en el ágora de la Acrópolis a ser poseído por el espíritu de la filosofía. Por haber estado a mi lado para asumir las consecuencias, con el apoyo incondicional y el amor con que compartimos nuestra vida.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ACERCA DE LA CITACIÓN DE LAS OBRAS:	7
PRIMERA PARTE	
CAPÍTULO 1: LA CUESTIÓN DEL CUERPO	11
1.1 Poniendo el cuerpo en cuestión (problema, preguntas, marco teórico)	11
1.2 El cuerpo, ese extraño conocido (antecedentes filosóficos)	18
1.3 El cuerpo en la teoría psicoanalítica actual (estado de la cuestión)	25
1.4 Cuestión de método	30
1.4.1 <i>Pluridisciplina, interdisciplina, transdisciplina</i>	30
1.4.2 <i>El cuerpo como síntoma del pensamiento contemporáneo</i>	36
1.4.3 <i>Diagnóstico lacaniano acerca de la cuestión del cuerpo</i>	40
1.4.4 <i>Tres imágenes del cuerpo en el pensamiento contemporáneo</i>	44
CAPÍTULO 2: EL CUERPO EN LA TEORÍA PSICOANALÍTICA, DE FREUD A LACAN	49
2.1 El cuerpo según Freud	50
2.2 El cuerpo según Lacan.....	59
2.2.1 <i>Nota preliminar.....</i>	59
2.2.2 <i>Lacan con(tra)Descartes #1: el cuerpo imaginario y la <i>imago</i> del cuerpo fragmentado</i>	63
2.2.3 <i>La relación cuerpo-lenguaje #1: el cuerpo pulsional, del concepto fronterizo freudiano a la a-natomía lacaniana.....</i>	73
2.2.4 <i>La relación cuerpo-lenguaje #2: el cuerpo simbólico y el cuerpo en los discursos.....</i>	90
2.2.5 <i>Lacan con(tra Descartes) #2: la sustancia gozante y el cuerpo real.....</i>	105
2.2.6 <i>Cuerpo y diferencia sexual: crítica lacaniana de la relación.....</i>	115
SEGUNDA PARTE	
CAPÍTULO 3: USOS Y ESTATUTOS DEL CUERPO-ABYECTO	125
3.1 Cuerpos abyectos y malestar posmoderno	125
3.2 Cuerpo materno y abyección, según Julia Kristeva	131
3.3 Los cuerpos abyectos y la subversión de la norma, según Judith Butler.....	137
3.4 Lo abyecto y lo informe: la desublimación y el “retorno de lo real”	142
3.5 Sublimación y barroco, según Lacan	150
3.6 El horror de la Cosa y la “pseudo-sublimación” en el body-art.....	156
3.7 La sublimación y el problema de la representación	162

3.8 Lo abyecto, el goce y el significante.....	178
CAPÍTULO 4: USOS Y ESTATUTOS DEL CUERPO-TEXTO	183
4.1 El cuerpo-texto y la subjetividad autobiográfica	183
4.2 Feminismos y autobiografía: La mujer no existe	188
4.3 El cuerpo-texto según Michel Foucault.....	194
4.4 La teoría de la performatividad de Judith Butler.....	200
4.4.1 El cuerpo-texto y la parodia en la primera formulación de la performatividad.....	206
4.4.2 La materialización de los cuerpos en la segunda formulación de la performatividad.....	213
4.5 La disolución de los tres registros lacanianos en la teoría de la performatividad: lectura crítica.....	219
4.5.1 Reformular lo simbólico.....	219
4.5.2 Rechazar lo real.....	228
4.5.3 El límite del cuerpo, de la abyección a la vulnerabilidad.....	238
4.6 El psicoanálisis frente a la subjetividad autobiográfica.....	241
CAPÍTULO 5: USOS Y ESTATUTOS DEL CUERPO-FRONTERA.....	249
5.1 ¿Psicoanálisis y ontología?	249
5.2 La noción de relación: de Descartes a Nancy, pasando por Freud.....	258
5.3 El cuerpo-frontera en la ontología relacional de J.-L. Nancy.....	267
5.4 La ontología desde el cuerpo con(tra) el psicoanálisis.....	272
5.4.1 La relación sexual, entre el psicoanálisis y la ontología del cuerpo.....	272
5.4.2 La distinción: el “zonaje” del cuerpo erógeno y la diferencia sexual	277
5.4.3 Crítica del cuerpo significante	280
5.5 En torno al cuerpo: donde los senderos se bifurcan entre el psicoanálisis y la filosofía.....	285
CONCLUSIONES.....	291
BIBLIOGRAFÍA	297

ACERCA DE LA CITACIÓN DE LAS OBRAS:

Para establecer un criterio de citación más claro, los textos, obras y artículos más referenciados en esta investigación han sido resumidos con las siglas que detallaré más abajo. Los detalles de las ediciones y versiones consultadas se encuentran en la bibliografía correspondiente a cada capítulo.

Freud

Teniendo en cuenta la extensión de la obra, siempre que cite un trabajo de Freud, consignaré a continuación de la fuente y entre paréntesis el volumen y número de página, puesto que todos los textos consultados y las citas corresponden a la misma fuente editorial, las Obras completas (OC), con traducción de J.L. Etcheverry, edición de 1992 de Amorrortu Editores.

Lacan

Siempre cito el texto establecido por Jaques-Alain Miller titulado *El seminario*, seguido por el número de seminario que corresponde al orden cronológico y el número de página de la referencia consignada en la bibliografía. Asimismo, utilizo números romanos para referirme a los capítulos de los seminarios, publicados en castellano por Editorial Paidós. En cuanto a los seminarios inéditos, siempre que cite una de las versiones no oficiales, consignaré a continuación entre paréntesis el número de seminario y el número de clase en números arábigos, ya que no hay páginas numeradas por tratarse de versiones electrónicas. En la bibliografía consignaré la fecha en que se impartió cada clase y especificaré, tanto en las referencias como en nota a pie, a quién corresponde la traducción citada. La versión que cito de *Escritos* es la de editorial Siglo XXI, publicada en España –en un solo tomo– por Editorial RBA. El seminario 19, titulado ... *au pire* es la versión en francés de Éditions du Seuil.

EE *Escritos*

OE *Otros escritos*

IT1 *Intervenciones y textos I*

IT2 *Intervenciones y textos II*

- S1 *Los escritos técnicos de Freud*
- S2 *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*
- S4 *La relación de objeto*
- S5 *Las formaciones del inconsciente*
- S6 *El deseo y su interpretación*
- S7 *La ética del psicoanálisis*
- S8 *La transferencia*
- S9 *La identificación*
- S10 *La angustia*
- S11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*
- S12 *Problemas cruciales para el psicoanálisis*
- S13 *El objeto del psicoanálisis*
- S14 *La lógica del fantasma*
- S15 *El acto psicoanalítico*
- S16 *De un Otro al otro*
- S17 *El reverso del psicoanálisis*
- S19 ... *au pire*
- S20 *Aun*
- S22 *R.S.I*
- S23 *El sinthome*
- S24 *L'insu que sait de l'une bénue s'aile a mourre*
- S27 *Disolución*

Butler

- GD *El género en disputa*
- CI *Cuerpos que importan*
- DG *Deshacer el género*
- MPP *Mecanismos psíquicos del poder*
- CHU *Contingencia, hegemonía, universalidad.*

Nancy

- CO *Corpus*
- IE *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma.*
- HRS *El 'hay' de la relación sexual.*
- RP *La representación prohibida.*
- LM *Las musas*
- NMT *Noli me tangere*

Primera parte

Es curioso que gente que piensa no se percate que piensa con palabras (...) Y es en el encuentro entre esas palabras y su cuerpo donde algo se esboza.

J. Lacan, *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, 1975.

CAPÍTULO 1

LA CUESTIÓN DEL CUERPO

1.1 Poniendo el cuerpo en cuestión (problema, preguntas, marco teórico)

El punto de partida de esta investigación puede situarse en la interrogación que en la actualidad el pensamiento contemporáneo dirige al psicoanálisis con notable insistencia, casi con urgencia: ¿qué es el cuerpo para el psicoanálisis? ¿qué nos dice acerca de él? ¿qué estatuto tiene el cuerpo en la teoría analítica?

La aparente simplicidad de estas preguntas pronto se diluye si tenemos en cuenta que, como insistía Jacques Lacan, “uno recib[e] su propio mensaje del otro, en forma invertida” (Lacan, S2: 84). Así, para quien se sitúa en el campo analítico, tomar en cuenta estas preguntas, implica interrogarse acerca de los fundamentos de la propia disciplina abriéndola a las dificultades del diálogo interdisciplinario. Procurar una respuesta de esta índole no significa, sin embargo, ninguna hazaña o novedad, sino tan solo adecuarse a las condiciones del campo que Freud fundó en la triple vertiente de una práctica clínica, un aparato teórico y un método de investigación¹. De este modo se explicita una primera toma de posición: en esta investigación “psicoanálisis” se refiere a las teorizaciones de Lacan, lo cual implica seguirle en su relectura del texto freudiano, constituyendo ambos corpus – recortados en función de la temática propuesta- el núcleo del marco teórico de este trabajo. Además, como apoyo auxiliar, contaré con los aportes de autores de referencia del ámbito lacaniano actual, y también los de teóricos que reivindican la enseñanza de Lacan en el ámbito filosófico.

La pertinencia de este enfoque viene dada por el diálogo constante que Lacan estableció con los filósofos de la tradición a lo largo de su enseñanza, así como por los debates suscitados ya en su tiempo con los que fueron su contemporáneos. Al

¹ Cf. “Dos artículos de encyclopedia ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’” (1923) en Freud, S: *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

mismo tiempo, su aguda lectura de Freud así como sus sofisticadas propuestas teóricas le han asegurado al psicoanálisis un lugar de relevancia en los debates filosóficos contemporáneos, entre ellos los que hacen del cuerpo una cuestión fundamental.

Esta toma de posición, teórica a la vez que metodológica, supone considerar dos aspectos: qué de su mensaje le retorna al psicoanálisis desde otros terrenos disciplinares que han importado categorías conceptuales en su desarrollo argumental –lo cual implica deslindar, en relación con la alteridad de otros discursos, lo que le es propio–; pero también, del otro lado, haciendo uso de su método, qué puede el psicoanálisis “escuchar” en los discursos contemporáneos acerca del cuerpo, de modo de devolver la pregunta y hacer lugar a la insistencia y urgencia con que se la formula, elucidando sus condiciones de enunciación. Para empezar, las preguntas que he planteado al inicio no se encuentran formuladas de modo explícito, sino que se deducen de la aproximación reiterada al psicoanálisis, por parte de diversos teóricos contemporáneos, para tomar y discutir conceptos en lo referido a la problemática del cuerpo. Es decir que recortar esas preguntas supone ya una lectura, basada en una extensa revisión bibliográfica de la vasta producción teórica acerca del cuerpo.

De inmediato, al procurar cernir el tema en el ámbito psicoanalítico, una evidencia salta a la vista: no hay definición canónica ni doctrina sistemática del cuerpo en psicoanálisis, tampoco textos princeps, ni tan siquiera una categoría unívoca bajo la cual subsumirlo, ni es un término en los diccionarios de psicoanálisis². Por el contrario, la referencia al cuerpo se encuentra repartida, diseminada en varios conceptos de la teoría analítica. Es decir, que el cuerpo no es uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, y sin embargo, éstos no pueden pensarse sin la referencia al cuerpo, lo cual permite inferir que el psicoanálisis adopta una posición específica al respecto. Sólo baste aquí recordar que el inconsciente, hipótesis central, se le presentó a Freud bajo la forma del síntoma histérico. Así, el cuerpo constituye una referencia constante en los relatos clínicos, y permite articular las dos vertientes del legado freudiano, a saber, la clínica del caso y la

² A excepción del *Diccionario de psicoanálisis* (Buenos Aires, Amorrortu, 2004) editado bajo la dirección de R. Chemama y B. Vandermersch.

clínica de la cultura. En síntesis, en la especificidad de la teoría y la práctica analítica el cuerpo se abre a múltiples registros, y es susceptible de ser abordado desde diversas aristas conceptuales. De modo que lo primero, al intentar delimitar el tema, es una suerte de vértigo ante la profusión de conceptualizaciones en las que se inserta, cuya enumeración apenas sirve como la más rudimentaria cartografía, puesto que hacer un inventario exhaustivo resulta imposible.

Así las cosas, una primera constatación resulta de tomar en cuenta la interpelación proveniente desde otros terrenos disciplinares y revisar qué dice del cuerpo el psicoanálisis: aunque de un modo que no siempre resulta evidente, el cuerpo se encuentra en el centro de la experiencia analítica, no sólo por su origen histórico vinculado al síntoma somático de la histeria, sino porque el cuerpo es el Otro de la metapsicología³ freudiana, atraviesa las categorías de la enseñanza de Lacan, y es un punto sobre el que toda clínica se interroga en los avatares y modos singulares de habitar y portar un cuerpo. Teniendo esto en cuenta, la presente investigación, al abordar la pregunta por el cuerpo según el diálogo abierto al respecto entre el psicoanálisis y el pensamiento contemporáneo, procurará tener en cuenta los fenómenos y encrucijadas a los que ha dado lugar en el plano teórico/cultural, en base a unos presupuestos conceptuales extraídos de la obra Freud y principalmente la de Lacan, que resulten útiles para el análisis.

El *parlêtre*⁴ tiene un cuerpo, insiste Lacan a lo largo de su enseñanza, y “[t]ener es poder hacer algo con” (Lacan, OE: 592). Pon ende, con el cuerpo que tenemos nos vemos compelidos a hacer algo a cada momento, desde el gesto cotidiano más normalizado a los usos artísticos o deportivos más sofisticados, por sólo mencionar algunos ejemplos. Por supuesto, la relación con el cuerpo no es fija ni transhistórica, sino que puede ser objeto de variados usos, regulados socialmente y/o singulares, tanto teóricos como prácticos, de suerte que vale preguntar: ¿para qué sirve el cuerpo en la contemporaneidad? ¿Qué usos y estatutos se le asignan, y a qué lugares se lo convoca?

³ Según propone P.-L. Assoun en *Leçons psychanalytiques sur Corps et Symptôme* (Paris, Anthropos, 1997).

⁴ Se trata de un neologismo de Lacan, traducido por hablaser o hablanteser. Por mi parte me inclino por usarlo en el idioma original.

A sabiendas de la enormidad de estas preguntas, acotémoslas señalando que sin lugar a dudas, en la contemporaneidad el cuerpo es un objeto alrededor del cual giran una multitud de teorías y discursos. Por lo tanto, el cuerpo sirve para hablar, y para producir múltiples desarrollos teóricos al punto de dar lugar al sintagma “estudios del cuerpo”. Como Freud descubrió, hablamos *con* nuestro cuerpo, pero además, y desde hace 40 años, hablamos *sobre* él, profusamente.

Así, al abordar la cuestión desde el otro término de la relación que sostiene esta investigación, es decir el pensamiento contemporáneo en sentido amplio, el vértigo deviene náusea: tal es la profusión de teorías y discursos en torno al cuerpo, tanto en las ciencias humanas como en la filosofía, que no es posible siquiera enumerarlos. Apenas podemos captar la dimensión del campo de los estudios del cuerpo, que atraviesa disciplinas, teorías y prácticas. Sólo en la arena filosófica, que es la que aquí interesa, un linaje va desde Nietzsche, pasando por la fenomenología y cobrando particular relevancia con los post-estructuralistas, para llegar hasta la actualidad con figuras que provienen del pensamiento feminista y la teoría *queer*, de la estética y el arte en general, y – como corolario del esfuerzo contemporáneo por pensar el cuerpo – el intento de fundar una ontología *desde* el cuerpo, en clave relacional y post-metafísica. En definitiva, no hace falta forzar mucho para afirmar que el cuerpo es una cuestión transversal en el pensamiento contemporáneo, y que además porta unos ribetes ideológicos y es sitio de unas reivindicaciones que no es posible ignorar. En ciencias humanas el despliegue es también espectacular, desde la antropología, la historia⁵, la sociología, los estudios literarios y culturales, el cuerpo es re-visitado, re-pensado y re-escrito sin cesar. La biología, las neurociencias, y los deslumbrantes avances científicos del siglo pasado, con la cadena de ADN y el desciframiento del código genético a la cabeza, acompañan este movimiento poliforme, ofreciendo al pensamiento unas imágenes de fuerte adherencia. Como resultado, el campo de los estudios del cuerpo toma la forma de un edificio en perpetua reconstrucción, en el que los desplazamientos de sentido y las importaciones conceptuales son la regla, haciendo del cuerpo un objeto bisagra,

⁵ Destacan los tres tomos titulados *Histoire du corps*, publicación colectiva dirigida por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (Paris, du Seuil, 2005).

que por ende sólo se construye como tal en los cruces teóricos y disciplinares, y en la especificidad de determinadas prácticas culturales.

El psicoanálisis, en esta red enmarañada ocupa un lugar intrincado que hace falta revisar. Justamente por estar entremezclado en esta vasta red de teorías, haciendo lo que le es propio, es decir, atendiendo a lo que en un campo de saber es dejado de lado o hace punto ciego, el psicoanálisis se autoriza a formular las preguntas que se imponen ante lo apabullante de esta profusión: *¿a qué responde esta proliferación de teorías y abordajes del cuerpo? ¿Cuáles son sus presupuestos? ¿Qué se “escucha” en esta *apelación* al cuerpo, en su *reivindicación* incluso?*

Ante todo es necesario tener en cuenta que si estas preguntas resultan relevantes para el psicoanálisis no es por mero ejercicio especulativo, sino porque las modalidades y matices que adoptan los discursos en torno al cuerpo, ofrecen indicios acerca de ciertos estilos colectivos de relacionarse con él, es decir, de disponer de él.

Las preguntas hasta aquí formuladas podrían responderse desde muy diversos ángulos. En este trabajo acotaré el enfoque en función de los cruces del psicoanálisis con el pensamiento contemporáneo, es decir que procuraré una respuesta desde el plano teórico, recurriendo al análisis de determinados textos y conceptos del ámbito filosófico en sentido amplio, y contando para ello con las categorías analíticas como aparato metodológico, teniendo en cuenta lo que el psicoanálisis permite alumbrar acerca de la “subjetividad de la época”⁶.

Según la perspectiva interdisciplinaria así delimitada y ante la profusa producción teórica sobre el cuerpo, es necesario acotar incluso con más precisión el punto de mira, en base a la siguiente pregunta: *¿en qué medida los filósofos han tenido en cuenta la advertencia de Freud –formulada en “El interés por el psicoanálisis” (1913)– cuando afirmaba categóricamente que el descubrimiento del inconsciente les obligaba a repensar las relaciones entre el alma y el cuerpo?* Vale la pena recordar sus palabras exactas:

⁶ En “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” –texto inaugural del “retorno a Freud”– Lacan dirigía a los analistas esta advertencia: “Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (Lacan, EE: 309). Esta frase introduce la tensión, inherente al psicoanálisis, entre una concepción estructural de la subjetividad y las mutaciones del devenir histórico, punto que será abordado en el segundo capítulo de la segunda parte de esta tesis.

[e]n 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 (Freud, OC, Vol. XIII:181)

Destaquemos que con esta aseveración el propio Freud situaba anticipadamente al psicoanálisis como potencial fuerza impulsora de un pensamiento renovado acerca del cuerpo y su relación con el psiquismo⁷. Así, esta investigación será la ocasión de ponerla a prueba, *après coup*.

Desde la perspectiva filosófica, el enfoque así delimitado supone interrogar la cuestión del “vínculo”, es decir la relación cuerpo-alma, con el fin de indagar en qué medida se ha visto modificada por el descubrimiento freudiano y la reformulación lacaniana, y cómo afecta a las teorías contemporáneas del cuerpo. En consecuencia, el debate filosófico en el que esta investigación se inserta, y que procura abordar mediante las categorías psicoanalíticas, es el inaugurado por la ontología post-metafísica del cuerpo, que se funda en dos axiomas fundamentales: el cuerpo sólo admite ser pensado en clave relacional, es decir como objeto relacional y como intercepto; y esta relación ya no es binaria ni dialéctica, tampoco una estructura cerrada, sino que tiene un resto que impide la síntesis, manteniendo la tensión.

El enfoque adoptado resulta ajustado porque tal como se verá en el desarrollo, el psicoanálisis ha contribuido ampliamente a poner en jaque el dualismo de la filosofía de la conciencia y ha brindado sofisticadas herramientas conceptuales para pensar una noción de relación *otra* que la priorizada por la tradición metafísica. Sin embargo, señalemos de entrada algo cuyo alcance podrá medirse a lo largo del desarrollo: el psicoanálisis se resiste a la ontologización del cuerpo, y lo hace abriéndolo siempre a múltiples registros, sin admitir una teoría cerrada acerca de él.

Por otro lado, la especificidad de la epistemología y la metodología psicoanalíticas se fundan en la interrogación sobre lo que hace punto ciego en un dominio de saber –incluido el propio, evidentemente–, y son por tanto aptas para responder

⁷ Como para subrayar el alcance precursor del giro freudiano, en el seminario inédito *La identificación* (1961-1962), en la clase del 20 de junio de 1962, Lacan subraya que la pregunta “qué es un cuerpo” no era siquiera una idea esbozada en el consenso del “mundo filosofante” en el momento en que Freud esboza su primera tópica.

las preguntas que he formulado acerca del estatuto del cuerpo en la producción teórica contemporánea. En consecuencia, esta investigación parte del presupuesto según el cual la cuestión del cuerpo *hace síntoma* en el pensamiento contemporáneo. Podría plantearse de inmediato una objeción, alegando que el cuerpo siempre ha sido síntoma para el pensamiento, confinado por la tradición al engaño o cuando menos a la desvalorización en tanto productor de conocimiento. Pero de un tiempo a esta parte, el modo de dirigirse al cuerpo ha cambiado de signo, puesto que se constata fácilmente que en torno a él giran buena parte de los debates de las últimas décadas. Es la enunciación –no unívoca– y el estatuto sintomático que sostiene este giro lo que me interesa interrogar. Ello implica analizar de qué modo y con qué herramientas (imágenes, nociones, conceptos) se ha respondido a la pregunta por el cuerpo en el pensamiento contemporáneo, a qué teorías y formulaciones ha dado lugar, bajo qué presupuestos y con qué resultados. O dicho de otro modo: qué usos y estatutos se confiere al cuerpo en determinadas teorías – que especificaré en el punto 1.4.3– qué lugar ocupa en la estrategia demostrativa, e incluso, en la apuesta ideológica, explícita o subyacente. Ante todo es necesario decir que abordar las preguntas antepuestas desde el punto de vista del psicoanálisis no supone erigirlo en meta-lenguaje, sino hacer uso del método analítico tal como lo definió Lacan, es decir efectuar una lectura que escucha la repetición de los significantes, sus asociaciones y deslizamientos de sentido, la consistencia de las imágenes que articulan. En definitiva, se trata de atender a todo aquello que en los textos permita rasgar la coagulación del sentido, de modo de ubicar la posición de enunciación solapada en todo discurso, así como aquello que lo excede como resto.

Al mismo tiempo, considero necesario destacar que el psicoanálisis encuentra en el diálogo con otros campos del conocimiento las mejores posibilidades de ejercer su vigencia y resultar enriquecido, evitando la segregación y el ostracismo. La apuesta de esta investigación encuentra aquí un objetivo fundamental, y aunque los resultados sean limitados se conforma con apuntar en esa dirección. En consecuencia, otro objetivo importante es revisar y resituar las nociones que el psicoanálisis ha introducido en la escena del debate contemporáneo. Desde el análisis de la “recepción” o importación de la que son objeto los conceptos

psicoanalíticos que dicen acerca del cuerpo, resulta posible situar con mayor precisión la especificidad de su posición.

Teniendo en cuenta lo antedicho, este trabajo de investigación efectuará un acercamiento metodológico inter y transdisciplinar, rasgo que caracteriza a los estudios del cuerpo en clave contemporánea, y que al mismo tiempo, como ya he señalado, constituye un aspecto nuclear del marco teórico y epistemológico psicoanalítico.

1.2 El cuerpo, ese extraño conocido (antecedentes filosóficos)

Paradójico, cuando menos, resulta el estatuto del cuerpo en la tradición occidental. Relegado cuando no degradado por oposición a la pureza del alma, la universalidad del sujeto, o cualquiera de los conceptos que la metafísica y su desarrollo de más de dos milenios han elevado a categoría transcendental, el cuerpo, sin embargo, siempre ha estado allí: en la punta de la lengua, frente a las narices, a un palmo de distancia, entrando por un oído y saliendo por el otro, haciéndonos un guiño, a pedir de boca... Impregnando fuertemente el lenguaje cotidiano, animando innumerables metáforas y usos lingüísticos⁸, en el centro del mundo y la percepción, sirviendo incluso de unidad de medida, el cuerpo, ese extraño conocido, irrumpió en la escena filosófica de la mano de F. Nietzsche para venir a ocupar un lugar destacado en el pensamiento contemporáneo, dando lugar a la prolífica producción teórica que aquí nos interroga. Omnipresente a la vez que resistiendo toda definición, el cuerpo es un objeto alrededor del cual el pensamiento ha dado más de una vuelta procurando neutralizar su ambigüedad irreductible. La imposibilidad de ser absorbido conceptualmente de modo íntegro da cuenta de su estatuto ontológico profundamente problemático.

⁸ Roberto Harari, psicoanalista argentino, ofrece su extensa “colección privada” de “Sintagmas cristalizados” en un artículo homónimo (cf. de Krell, I. [comp]: *La escucha, la histeria*. Buenos Aires, Paidós, 1984), en el que ubica los lugares comunes y expresiones lingüísticas entre “la tontería, el chiste y la comicidad”, mostrando su relación con el síntoma conversivo de la histeria. Vale la pena mencionar algunos ejemplos: “cabeza dura”, “me revolvió el estómago”, “carga sobre sus espaldas”, “fue un parto”, “hacer la vista gorda”, etc. etc.

Con el sintagma “cuestión del cuerpo” me refiero por tanto, en el contexto de esta investigación, a las problemáticas abiertas por la torsión que produjo en el pensamiento occidental la propuesta nietzscheana, habida cuenta del relato historiográfico que ubica en el trabajo de este pensador el puntapié inicial del “giro corpóreo”. En efecto, el filósofo abre una perspectiva novedosa y muy precisa según la cual el cuerpo, denigrado en la tradición filosófica moderna como fuente de conocimiento y confinado a la aprehensión sensorial, es reintroducido en la reflexión ontológica, desarticulando la supremacía de la razón en la producción del conocimiento. A grandes rasgos, esta operación trajo aparejadas dos consecuencias: por un lado, que al cuerpo se le supone, desde entonces, un saber posible, y en esto consiste la tantas veces ponderada “revalorización del cuerpo” nietzscheana. Baste una breve cita de *Así habló Zaratustra* para fijar posición frente a los “despreciadores del cuerpo”: “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (Nietzsche, 2011)⁹. Por otra parte, y en un nuevo bucle, al ser recuperado como aquello que pone en jaque los presupuestos ontológicos y normativos de la metafísica, el cuerpo es situado como la Otredad del pensamiento occidental, una alteridad radical que ha tenido un lugar destacado en el cambio paradigmático que Jürgen Habermas bautizó como “pensamiento post-metafísico”. Esto implica que el cuerpo, “(...) el producto más tardío, más largamente depurado, refinado, desmontado y vuelto a montar de nuestra vieja cultura” (Nancy, CO: 11), al ser confrontado con las herramientas teóricas y metodológicas de las que disponía el pensamiento tradicional, las ha llevado a una profunda crisis y transformación todavía en curso. Es posible sintetizar tales herramientas en tres núcleos de intensa densidad conceptual, que se han visto desbordados al intentar aprehender el cuerpo: el “arcano” de la representación –al decir de Jean-Luc Nancy–; el concepto de identidad; la noción de relación.

Hacia el final de su enseñanza y de su vida, el 10 de junio de 1980, Lacan señala que ya en aquel momento le dirigían la pregunta por el cuerpo, y responde:

⁹ Se trata de una edición para libro electrónico kindle, por lo cual no es posible citar número de página: Nietzsche, F. (2011): *Así habló Zaratustra*. Madrid: Nueva Biblioteca EDAF. Responsables de la edición: Carlos Vergara y Dolores Castrillo

Ya que me interrogan sobre lo que llaman el estatuto del cuerpo, a eso voy, para recalcar que sólo se agarra de eso [el malentendido]. El cuerpo no hace aparición en lo real sino como malentendido. Seamos aquí radicales: vuestro cuerpo es el fruto de un linaje, y buena parte de vuestras desgracias se deben a que ya nadaba éste en el malentendido tanto como podía. Nadaba simplemente por la sencilla razón de que serhablaba [parlêtrait] a cual mejor (Lacan, S27, clase 7)¹⁰.

Aunque Lacan se refiere al cuerpo del *parlêtre*, aquí inetresea tomar de la cita la noción de “linaje”, puesto que de ello se trata efectivamente en el relato historiográfico antes referido. Según la perspectiva del psicoanálisis, la operación efectuada por Nietzsche –quien ocupa la función del padre simbólico, es decir, aquel cuya referencia explícita o implícita los pensadores invocan para autorizarse a abordar este objeto singular – equivale a la fundación de un linaje. Es necesario enseguida advertir que sin duda no es el único, siendo el trabajo de B. Spinoza¹¹ otro antecedente de suma importancia¹², en particular en lo tocante a su crítica al dualismo cartesiano, puesto que la oposición a la aproximación mecanicista del cuerpo es uno de los principales estandartes de las teorías contemporáneas.

Retomado la operación nietzscheana, es posible postular en primer lugar que ella supone un cambio de signo imaginario (en el sentido lacaniano del término): del desprecio se pasa a la reivindicación. Esto marca de entrada un estilo de aproximación política y/o ideológica a la cuestión del cuerpo, que sin duda atraviesa toda el debate contemporáneo al respecto. Y ello porque la operación demuestra enseguida su fuerte eficacia simbólica, capaz de poner en jaque el edificio de presupuestos metafísicos, haciendo tambalear todas las certezas.

¹⁰ Esta cita pertenece a una serie de alocuciones agrupadas como “seminario 27” y bajo el título *Disolución* (1980-1981). Cf. <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. La cita corresponde al texto titulado “El malentendido” ubicado como 7º clase, y la versión en castellano pertenece a J. L. Delmont-Mauri, para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

¹¹ Quienes han reivindicado el pensamiento de B. Spinoza en la contemporaneidad, combinándola con los trabajos de Antonin Artaud, han sido Gilles Deleuze Félix y Guattari (cf. *El Antiedipo*, Paidós, 1985), con la noción de “cuerpo sin órganos”. Aunque ellos dirigen reiteradas críticas al psicoanálisis, su propuesta ha quedado fuera de mi recorte porque he escogido para el análisis pensadores contemporáneos en sentido estricto, es decir que están vivos y en plena producción teórica.

¹² A. Schopenhauer no integra este relato. Él es sin embargo una de los pocos filósofos que Freud invoca de modo explícito. Sobre la particular relación de Freud con algunos filósofos y con la filosofía en general, cf. Assoun,P.-L.: *Freud, la philosophie et les philosophes*. (Paris, PUF/Quadrige 2009)

Nietzsche no sólo puso en evidencia las trampas de la metafísica, sino que mediante su tarea genealógica desveló al “cuerpo” como significante reprimido, echándolo a rodar en la escena del pensamiento, dando lugar a la interrogación insistente que encausa pluralidad de discursos. Además de la actitud reivindicadora, Nietzsche transmitió a los pensadores del cuerpo el ideal de cierta verdad que el cuerpo sería capaz de desvelar, dando lugar a una cierta creencia en el cuerpo. Bajo estas insignias, y en transferencia con su posición rompedora de la tradición metafísica, pensadores destacados han avanzado en la articulación de un nuevo modo de abordar y entender el problema del cuerpo, que con Habermas podemos enmarcar en el pensamiento post-metafísico. Conviene detenerse un momento a considerar el modo en que este filósofo nos presenta ese cambio de paradigma, que recojo por tratarse de una síntesis de claridad expositiva.

Tradicionalmente, se abordó el cuerpo en el marco de las relaciones dicotómicas, binarias, que sustentan el pensamiento de la metafísica, que Habermas caracteriza con cuatro rasgos: 1) se trata de un pensamiento identitario, en el que “[l]o uno y lo múltiple concebidos abstractamente como relación de unidad y diferencia, constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica a la vez que ontológica” (Habermas, 1990: 40); 2) es un pensamiento idealista, puesto que postula una relación interna entre el pensamiento abstracto y su producto, lo cual dota al Ser de los atributos propios de la naturaleza conceptual de la idea, a saber, universalidad, necesidad y supratemporalidad. 3) la metafísica es filosofía de la conciencia, según la cual la razón se afianza como reflexión autorreferencial y totalizadora, que asegura el primado de la identidad sobre la diferencia, y de la idea sobre la materia, en concordancia con el predominio idealista de lo Uno, lo universal y lo necesario. 4) la metafísica se fundamenta en un concepto fuerte de teoría, lo cual supone concederle absoluta primacía sobre la praxis y tomar distancia respecto de las experiencias e intereses cotidianos.

Según el *racconto* de Habermas, una serie de evoluciones históricas han socavado progresivamente las certezas metafísicas poniendo en evidencia sus límites y consecuencias impensadas, dando lugar al cambio paradigmático que se organiza en torno a cuatro “motivos”: pensamiento post-metafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis. Cada uno

de estos motivos implica la puesta en cuestión de los rasgos nucleares de la metafísica, según una evolución que sigue caminos intrincados, abriendo nuevas problemáticas y encrucijadas. Y en cada uno de estos derroteros el cuerpo se fue delineando como punto neurálgico, objeto polimorfo y polivalente, en el que convergen los deslizamientos y variaciones que configuran el pensamiento contemporáneo. La fenomenología lo pone en primer plano cuando reivindica la finitud, la temporalidad y la historicidad frente a las pretensiones totalizadoras de la razón, que retroceden para dar paso al pensamiento post-metafísico. El carácter social e históricamente situado de la razón y la exigencia de concretización encuentran en el cuerpo una vía privilegiada de materialización, y la preeminencia concedida a la praxis traslada la mirada hacia el mundo cotidiano. Aunque de modo menos evidente, el giro lingüístico, al trasladar las operaciones constitutivas del mundo de la subjetividad trascendental a las estructuras gramaticales (pasaje del alma o sujeto absoluto al lenguaje), se topa con el cuerpo cuando pone en duda que la conciencia sea incondicionada y originaria, y señala en cambio su carácter constituido. Según Habermas, fueron teorías como las de Piaget, Saussure y Freud, proponiendo “categorías tercera” las que socavaron el dualismo conceptual de la filosofía de la conciencia. Destaquemos aquí el lugar que este filósofo concede al psicoanálisis en el cambio de paradigma descrito. Además, estas categorías “terceras” que echan por tierra las posiciones dualistas constituyen el cimiento del giro relacional de la ontología contemporánea del cuerpo.

En la actualidad, y como ya he mencionado, la enmarañada madeja de teorías referidas al cuerpo en el ámbito de las ciencias sociales y humanidades no admite un recuento exhaustivo y sus ramificaciones son tan múltiples y polimorfas como los cuerpos mismos de los que se intenta dar cuenta. Además, abundan las cartografías que intentan ordenar este despliegue. Al respecto, es necesario decir que el gesto reiterado de “cartografiar” sugiere que se ha sobre pasado cierto límite, que la problemática abierta en torno al cuerpo se vuelve sobre sí, y se resignifica retroactivamente, aunque la producción desenfrenada de literatura oculte, por un tiempo más, el sin retorno del corte.

En el ámbito de la filosofía, en particular la francesa –y en el mismo momento en que Lacan consolidaba su enseñanza– la progresiva focalización de la mirada sobre

la corporeidad tuvo lugar a partir de los años '60, con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty como principal antecedente, y cobrando fuerza en el pensamiento de Michel Foucault y el de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Esta tendencia creciente en los últimos cuatro decenios evidentemente sobrepasa el ámbito del pensamiento filosófico y da cuenta de una evolución intelectual e ideológica multiforme (además de haber traspasado las fronteras hacia otros países). En un volumen colectivo, titulado *La tentation du corps. Corporeité et Sciences Sociales* D. Memmi, D. Guillo y O. Martin proponen algunos rasgos generales del tratamiento del cuerpo en las ciencias sociales francesas. El primer rasgo es que el cuerpo ha sido concebido como un instrumento destinado a socavar los fundamentos de las filosofías del sujeto y de la metafísica, tal como ya he señalado antes. En segundo lugar, el término "cuerpo" funciona como un "significante flotante" al que se le adosan diversos significados según los autores y teorías analizadas. Este rasgo, es preciso señalar por nuestra parte, responde a una característica estructural del cuerpo, la de no admitir una definición positiva ni unívoca. Por último, los autores destacan que el lugar acordado al cuerpo en la producción académica y extra-académica hace eco de otras inflexiones, de tipo ideológico, entre las que destacan la atención puesta sobre los agentes sociales menos dotados en capital cultural (el loco, el niño, la mujer etc.). Cabe aquí agregar la importancia concedida al cuerpo a partir de las transformaciones introducidas por la revolución cultural, sobre todo en lo tocante a la sexualidad, y su papel en los debates y luchas llevadas a cabo por el feminismo y los movimientos gay, lesbianos y, más recientemente, trans, intersex y *queers*. En conclusión, la atención otorgada al cuerpo sería entonces una declinación específica de unos desplazamientos tanto intelectuales como ideológicos, efectuados en diversos ámbitos disciplinares y sostenidos en determinadas prácticas socio-culturales. De ello da cuenta la selección de autores en el volumen colectivo referido, que incluye propuestas tan dispares como las de Michel Foucault, Marcel Mauss, Pierre Bourdieu y Françoise Héritier, así como aportes de diversas disciplinas: de la sociología a la biología, pasando por la historia, la antropología y el derecho. De lo antedicho se puede deducir que otro rasgo fundamental de los estudios del cuerpo en el contexto contemporáneo es su carácter intrínsecamente interdisciplinario y transversal, también mencionado previamente, y al que este trabajo adhiere.

Al mismo tiempo, este interés inusitado y omnipresente ha impulsado una revisión de la tradición en lo tocante a la concepción del cuerpo. Baste como ejemplo el libro de J.-M. Roux, titulado *Le corps. De Platon à Jean-Luc Nancy* que reseña el lugar que diez pensadores fundamentales le han otorgado a esta noción (la lista se completa con Aristóteles, Lucrecio, San Agustín, Descartes, Spinoza, Nietzsche, Freud y Merleau-Ponty). Otro libro de publicación muy reciente, titulado *La muerte de Acteón. Arqueología del cuerpo*¹³, de José Fernández Gonzalo, cartografía las propuestas de Foucault, Gilbert Durand, Lacan, Deleuze y Guattari, y Jean-Luc Nancy. Cabe destacar que tanto en este trabajo como en otros estudios de índole similar se incluye al psicoanálisis como una teoría o aporte más en los estudios del cuerpo, sin abordarlo como disciplina diferenciada y en tensión irreductible con la filosofía.

Además de los variados trabajos de tipo cartográfico¹⁴, que ofrecen panoramas generales relativamente sintéticos, en el ámbito estrictamente filosófico, ciertos autores han emprendido la tarea de revisar la tradición ofreciendo nuevas lecturas sobre la corporeidad. Entre ellos, destaca la ontología “desde” el cuerpo de Nancy, a cuya discusión dedicaré el último capítulo de la segunda parte de esta investigación.

Todas las líneas teóricas hasta aquí enumeradas sostienen actualmente una profusa producción, con grupos de investigación, libros y revistas especializadas. Resta mencionar dos campos en lo que el cuerpo es una figura central: en primer lugar, y como terreno privilegiado, el arte, tanto a nivel de las prácticas como de las propuestas críticas y teóricas. Finalmente, el ámbito de los estudios literarios y los así llamados “estudios culturales”, que abordan sus objetos respectivos sirviéndose de los marcos conceptuales ofrecidos por la fenomenología, el post-estructuralismo (incluyendo bajo esta denominación, proveniente de la academia norteamericana, a J. Derrida, M. Foucault y G. Deleuze), el pensamiento feminista y *queer*, la sociología. Y, *last but not least*, el psicoanálisis.

¹³ Editado en Madrid por Editorial Eutelequia, 2011.

¹⁴ Otro volumen similar, aunque con una selección de autores diferente es el de Rivera de Rosales, J. & López Saenz, M.C.: *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas* (UNED Ediciones, España, 2003). Los filósofos escogidos en este libro son Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Husserl, Sartre, Merleau Ponty, Foucault y Deleuze.

Como ya he señalado, el lugar que le toca al psicoanálisis en el despliegue de esta red de teorías y prácticas es sumamente intrincado. Evidentemente, resulta necesario distinguir el tratamiento del cuerpo en la producción teórica estrictamente analítica, de la recepción que ciertos conceptos han tenido en otros campos disciplinares.

1.3 El cuerpo en la teoría psicoanalítica actual (estado de la cuestión)

Puesto que los usos y estatuto del cuerpo en la obra de Freud y, más extensamente, en la de Lacan, serán objeto de análisis en el capítulo que sigue, aquí se trata de consignar el lugar que ocupa la pregunta por el cuerpo en la producción teórica contemporánea que se nutre de la enseñanza de Lacan, que incluye tanto los trabajos provenientes del campo estrictamente analítico, como los de teóricos y/o filósofos que la tienen por principal marco de referencia.

En los trabajos de psicoanalistas contemporáneos puede afirmarse, en términos generales, que el cuerpo es menos objeto de desarrollo sistemático que noción que se aborda indirectamente en los innumerables trabajos dedicados a los conceptos con los que se articula: pulsión, narcisismo, estadio del espejo, goce, etc. Además, la referencia al cuerpo resulta relevante sobre todo en los relatos clínicos, por su implicación en el síntoma (neurótico, psicótico o perverso) e inspira numerosos trabajos dedicados a manifestaciones clínicas varias, en las que el cuerpo adquiere especial protagonismo (por ejemplo, la anorexia, las llamadas “enfermedades psicosomáticas”¹⁵, las toxicomanías, el dolor, etc.). Por lo tanto, se puede afirmar que desde el punto de vista del psicoanálisis no hay un interés ontológico en la cuestión del cuerpo, es decir, que no se formula la pregunta “qué es un cuerpo”,

¹⁵ En la línea teórica denominada “psicosomática” las referencias al cuerpo son constantes. Aunque partiendo de una cierta “inspiración” psicoanalítica, este enfoque carece de un aparato teórico de la complejidad de la metapsicología freudiana, de la cual se apartan, quedando por tanto fuera del recorte de esta investigación. Las principales escuelas de psicosomática son la de París, cuyos referentes son P. Marty, M. Fain y M. de M'Uzan, y la de Chicago cuyos teóricos principales son F. Alexander, F. Dunbar, F. Deutch y J.M. French. También en Argentina una escuela ha sido desarrollada por Luis Chiozza. Para la crítica de esta corriente teórica, cf. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur Corps et Symptôme*, op. cit.

sino que el cuerpo interesa como noción derivada por su incidencia en las manifestaciones psicopatológicas y su presencia y abordaje en la clínica.

Sin embargo, en las últimas dos décadas el interés y la interrogación directa por el estatuto del cuerpo en la teoría y la práctica analítica ha ido ganando terreno progresivamente, como puede constatarse al revisar la propuesta de autores destacados, así como las revistas y publicaciones de diversas escuelas y asociaciones psicoanalíticas lacanianas. Además del libro de P.-L. Assoun, dedicado al cuerpo en la obra de Freud¹⁶, vale mencionar otros ejemplos destacados: en la década pasada, un trabajo de Jacques-Alain Miller, titulado “Biologie lacanienne et événements de corps”, publicado en febrero de 2000 en el nº 44 de la “Revue de Psychanalyse”¹⁷ ofrece un panorama sobre la cuestión del cuerpo según Lacan. Además, otro artículo titulado “Les paradigmes de la jouissance”, publicado en el nº 43 de la misma revista, traza una cartografía que permite ubicar el cuerpo en relación con el concepto lacaniano de goce.

En 2000, otro discípulo de Lacan, Gérard Pommier, publica *Les corps angéliques de la posmodernité* (Paris, Calman Levy), procurando una lectura acerca del tratamiento del cuerpo en el arte y la cultura contemporánea. El mismo autor, en 2004, publica *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse* (editado por Flammarion, y por Letra Viva en castellano), en el que desde una perspectiva singular procura mostrar que los descubrimientos de la neurociencias, lejos de refutarlos, convalidan los postulado básicos del psicoanálisis, entre ellos el que hace al papel del lenguaje en la configuración del cuerpo.

En 2006, el número 23 de “Acheronta” – Revista de Psicoanálisis y Cultura dirigida por M. Sauval– se denomina “Cuerpo y síntoma”. En 2009, el nº 8 número de la revista “Heteridad”¹⁸, fue dedicado al tema que nos ocupa bajo el título “El misterio del cuerpo hablante”. En 2011, Colette Soler publica *Les affects lacaniens* (editado por PUF, y en castellano por Letra Viva), en el que procurando dar cuenta de una teoría de los afectos en Lacan, analiza lo que denomina “la hipótesis lacaniana”

¹⁶ Me refiero al libro citado en la nota inmediatamente anterior. Todos los artículos y libros citados en este apartado se consignan en la bibliografía.

¹⁷ Se trata de la revista de la *École de la Cause Freudienne*. Este artículo fue editado como libro con el mismo título en castellano: *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo* (Buenos Aires, Colección Diva, 2002. Traducción de Silvia Tendlarz)

¹⁸ Revista de la Escuela de Psicoanálisis de los Foro del Campo Lacaniano.

según la cual el lenguaje es concebido como operador de goce. Más recientemente, dos volúmenes publicados en 2012 abordan el tema de modo directo: *Los enredos del cuerpo*¹⁹, compilado por J.-A. Miller, y *El cuerpo en psicoanálisis* de autores varios –publicados por Editorial Pommaire en castellano. También de autores varios²⁰ –editado en 2012 por Kliné– *El cuerpo y sus avatares*. En todos estos libros se privilegia la aproximación clínico-conceptual descrita más arriba. También en 2012, editorial Letra Viva publicó el libro póstumo del psicoanalista argentino Roberto Harari, titulado *¿Que dice del cuerpo nuestro psicoanálisis? Problemáticas de índole clínica, metapsicológica y de inserción del psicoanálisis en la polis*, en el que repasa la conceptualización del cuerpo en diferentes momentos de la enseñanza de Lacan. El mismo año en México –publicado por Editorial Kanankil y con la coordinación de I. Gárate Martínez, J. M. Marinas Herreras y M. Orozco Guzmán– *Estremecimientos de lo real. Ensayos psicoanalíticos sobre cuerpo y violencia* reúne relatos clínicos y reflexiones acerca de la dimensión cultural del cuerpo. En 2013, un volumen titulado *El cuerpo material* –de Ediciones Grama, compilado por V. Gorali, V. Escudero y G. Vulpara– recoje los trabajos presentados en la VII Jornadas del Círculo de Psicosomática-Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre el Cuerpo (del Instituto Clínico de Buenos Aires), tituladas “El cuerpo y sus enredos: exigencias de la época”. Otros eventos dedicados al tema fueron: en 2011 la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis de España, organizó sus X Jornadas bajo el título “Cuerpos escritos, cuerpos hablados”; muy recientemente, en noviembre de 2013, tuvo lugar en Buenos Aires el VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación lacaniana bajo el título “Hablar con el cuerpo. Crisis de las normas y agitación de lo real”, en el que se presentaron 319 trabajos sobre el tema.

También en 2013, publicado conjuntamente por el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona y Ediciones S&P, y editado por B. Saez Tajafuerce y yo misma, el volumen titulado *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*, reúne artículos presentados en el Coloquio Internacional homónimo que tuvo lugar en 2012, en el que se procuró abrir el diálogo con el

¹⁹ Este libro fue reeditado en 2013 por Editorial Paidós, con el título *Los embrollos del cuerpo*.

²⁰ En este caso los autores pertenecen a la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

pensamiento contemporáneo, en la línea que se privilegia en esta tesis, contando con la participación de psicoanalistas y filósofos.

Los trabajos y eventos antepuestos son sólo algunos indicios –de ningún modo una lista exhaustiva– que permiten presumir un interés creciente en la temática. Puede postularse que, al menos en parte, el creciente interés es fruto de la interpelación proveniente del ámbito de las ciencias sociales y el pensamiento contemporáneo, donde el tema cobra la magnitud sobre la que ya he insistido.

En cuanto a los teóricos y filósofos que toman el psicoanálisis lacaniano como marco conceptual, hay que mencionar el grupo esloveno, que ha cobrado relevancia con Slavoj Žižek, Alenka Zupančič y Mladen Dólar. Entre los filósofos franceses, destaca la reivindicación de la obra de Lacan efectuado por Alain Badiou. En Estados Unidos, aunque de modo puntual, algunos académicos defienden la posición de Lacan frente al *tsunami* de las teorías de género que han devenido paradigma hegemónico y objetan críticamente al psicoanálisis. Cabe mencionar entre ellos a Joan Copjec, cuyo principal trabajo se titula *Imaginemos que la mujer no existe*, y Leo Bersani, autor de un volumen titulado *El cuerpo freudiano*. Por otro lado, los cuatro volúmenes compilados por Žižek, en 2003 –editados en Londres por Routledge– bajo el título *Jacques Lacan. Critical Evaluations in cultural theory*, y otro denominado *Lacan. The silent partners* –Londres, Verso, 2006– ofrecen un listado de autores para quienes el trabajo de Lacan es una referencia central, aunque la lista tampoco es exhaustiva, evidentemente.

Lo antepuesto vale como panorama general, pero en lo que hace estrictamente a la cuestión del cuerpo, tres son los ámbitos y/o teorías en los cuales aquel es objeto central, y que además dialogan y debaten con el psicoanálisis, importando determinados conceptos, aunque sin hacer de esta teoría el marco de referencia conceptual exclusivo.

En primer lugar, la teoría del arte que acoge el debate acerca de la (re)presentación del cuerpo en el arte contemporáneo. Hal Foster, Rosalind

Krauss, Yve-Alain Bois son algunos²¹ de los pensadores que recurren a categorías del psicoanálisis en sus desarrollos. Los teóricos norteamericanos nucleados en la revista “October” han forjado un relato acerca del arte contemporáneo utilizando nociones lacanianas como “retorno de lo real” y “campo imaginario”, a la vez que reconfigurando categorías analíticas tales como la sublimación, a la que contraponen la “desublimación”.

En segundo término, la teoría *queer* interroga la identidad sexual en el marco de las teoría de género, con Judith Butler como principal referente teórico, quien recurre a algunos conceptos lacanianos en su propuesta al mismo tiempo que critica el “heterosexismo” y “esencialismo” del psicoanálisis. Los planteos *queer* han dado lugar a la controversia que opone la categoría “género” –concebido como deconstruible y múltiple– a la noción de “diferencia sexual”, debate al que subyacen dos modos diferentes de concebir al cuerpo.

Finalmente, los intentos de formular una ontología del cuerpo, han suscitado una profunda revisión de lo que se entiende por “relación” en clave contemporánea. Al mismo tiempo, estos desarrollos no pueden dejar de lado el carácter sexuado del cuerpo y las consecuencias que de ello se deducen, promoviendo un debate que contempla la discusión acerca de la categoría de lo real elaborada por Lacan, particularmente en lo que respecta al cuerpo y la diferencia sexual. En este terreno se inserta la ontología “desde” el cuerpo, elaborada por Jean-Luc Nancy. Por otro lado, y haciendo del psicoanálisis su herramienta teórica principal, destacan los esfuerzos de Joan Copjec y Alenka Zupančič, por pensar la articulación entre ontología y diferencia sexual. También Slavoj Žižek²² y Alain Badiou, quienes no

²¹ No puedo dejar de mencionar el excepcional trabajo de Georges Didi-Huberman, que se funda en la importación de la categoría freudiana de “síntoma” para trazar una nueva aproximación a la historia del arte, proponiendo el concepto de “anacronismo”. Aunque su propuesta no será objeto de análisis, el trabajo que dedica a la iconografía fotográfica de la histeria en la Salpêtrière servirá para situar el encuentro de Freud con el cuerpo de la histeria.

²² Este autor para quien Lacan es una referencia vertebral, ha contribuido enormemente a la difusión y defensa de sus ideas en el ámbito filosófico, académico, y de la cultura en general. Aunque no será una referencia central en esta investigación puesto que la cuestión del cuerpo no es un aspecto central de su pensamiento, (aún habiendo publicado *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias* Valencia: Pre-textos, 2006) encontrará su lugar en los análisis de las segunda parte de esta tesis. Es necesario también mencionar al menos, como antecedentes de la relación filosofía-psicoanálisis pero en el terreno de la

dudan en insistir en lo imprescindible de tener en cuenta la propuesta de Lacan en filosofía contemporánea, han dedicado algún trabajo al estudio de la diferencia sexual según Lacan.

De más está decir que esta lista no pretende ser exhaustiva sino que me limito a enumerar estas líneas teóricas porque responden al doble criterio de formular una pregunta por el estatuto del cuerpo y dialogar o discutir con el psicoanálisis. De este modo he efectuado una primera aproximación a las teorías cuyo análisis permitirá abordar las preguntas que orientan este trabajo de investigación.

En cuanto al enfoque propuesto, es decir, el análisis de las teorías filosóficas del cuerpo y su relación con la perspectiva aportada por el psicoanálisis, no se han efectuado estudios específicos. Sin embargo, la cuestión del cuerpo es probablemente el lugar en que se sitúa más claramente la frontera entre ambas disciplinas en la actualidad, permitiendo un “tráfico” que da lugar a puntos de convergencia y divergencia.

Como ya he señalado al formular los interrogantes de partida, el recorte específico que propongo realizar apunta a elucidar hasta qué punto y con qué medios los pensadores del cuerpo han tenido en cuenta la exhortación freudiana al repensar las relaciones entre alma y cuerpo, teniendo en cuenta el descubrimiento del inconsciente. A continuación procederé a exponer los fundamentos metodológicos de esta investigación.

1.4 Cuestión de método

1.4.1 *Pluridisciplina, interdisciplina, transdisciplina*

Antes de delimitar la especificidad del abordaje metodológico, considero relevante considerar brevemente la relación del psicoanálisis con otras disciplinas desde ambos de esa relación, configurando una suerte de “diagnóstico general”. Del lado de la teoría y el pensamiento contemporáneo, la posición asumida frente al psicoanálisis puede ser calificada como ambivalente: por un lado, como plantea P-

filosofía política, los destacados trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, cf. *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid, Siglo XXI, 1987).

L. Assoun, la teoría analítica “apesta”²³ todas las disciplinas, y basta una mirada superficial para observar el uso extendido y muchas veces inadvertido del vocabulario freudiano, que parece confirmar la idea de J. Copjec según la cual el psicoanálisis es la lengua materna de la modernidad²⁴. Al mismo tiempo, como ya señalaba Lacan, continúa ocupando un lugar extraterritorial cuando no marginal respecto del ámbito académico²⁵. Dicho en otros términos: el psicoanálisis, en la mesa del pensamiento contemporáneo, es una especie de invitado incómodo al que con frecuencia se trata con respetuosa indiferencia. Y más específicamente en el terreno filosófico, Lacan podría encarnar el huésped familiar pero inquietante, *Unheimlich* en términos freudianos, puesto que sus elaboraciones toman apoyo en la filosofía, pero dándole un giro extraño cada vez, y haciendo gala de un estilo de ribetes gongorianos desalentador para el lector. Injusto como toda apreciación general, este diagnóstico admite por supuesto varias excepciones. Pero además, en muchos casos se observa otra tendencia: el recurso a la teoría psicoanalítica vale como término al cual oponerse, es decir como argumento frente al cual desarrollar la propia teoría a modo de contra-argumento respecto de tal o cual concepto, aún cuando en algunos casos ello implique mutilarlo y vaciarlo de buena parte de su potencial heurístico. Si bien en estos desarrollos el recurso al psicoanálisis resulta totalmente imprescindible para sostener el aparato argumental, es necesario anticipar que las referencias son a veces imprecisas, descontextualizadas, exentas de la mínima periodización, lo cual permite anticipar la necesidad de someter a lectura crítica ciertas “importaciones” conceptuales, al mismo tiempo que extraer las preguntas en torno a las cuales se articulan los debates.

Del otro lado, en lo que respecta al psicoanálisis y su relación con otras disciplinas, la “lógica pluridisciplinaria”, tal como denominan Assoun y Zafiropoulos (2006),

²³ Cf. “Saber freudiano y pulsión transdisciplinaria”, en Assoun, P.-L. & Zafiropoulos, M. (dir.): *Lógica del síntoma, lógica pluridisciplinaria*. (Buenos Aires, Nueva Visión, 2006)

²⁴ Cf. *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. (Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2006) En la introducción Copjec afirma “Mis argumentos se basan en la premisa de que el psicoanálisis es la lengua materna de nuestra modernidad y de que los temas importantes de nuestra época son difíciles de articular fuera de los conceptos que éste ha forjado” (Copjec, 2006: 24)

²⁵ A excepción de Argentina, donde tiene estatuto de paradigma, y Francia, donde funcionan grupos especializados de investigación en el ámbito universitario. Cabría quizás sumar el grupo esloveno antes referido.

sustenta la obra freudiana²⁶ y la enseñanza de Lacan. El fundamento epistemológico y metodológico de tal abordaje “pluridisciplinar”, es lo que estos autores denominan “lógica del síntoma”. La “pulsión transdisciplinar”, al decir de Assoun, habita al psicoanálisis desde su invención y alude a un movimiento inmanente que es efecto del carácter subversivo de su hipótesis fundacional, el inconsciente, que le lleva a adentrarse en otros dominios del conocimiento a fin de “darle caza”. Habiendo nombrado su disciplina con una palabra compuesta que hace alusión a dos disciplinas diferentes²⁷, la importancia que tuvieron para el pensamiento de Freud la mitología, la literatura, así como algunas nociones físicas y termodinámicas resulta evidente, y la lista es mucho más extensa²⁸. Lo mismo vale para Lacan respecto de la antropología estructural²⁹, la lingüística, la filosofía, el arte, la topología, etc. Esta extensa multiplicidad de registros es movilizada en ambos casos con el fin de acoger “la cosa inconsciente” y dar cuenta de la experiencia analítica.

Lacan usaba la expresión “a beneficio de inventario” para referirse a la importación conceptual. Afirma al respecto, no sin cierta provocación: “[t]omo lo mío donde lo encuentro, le moleste a quien le moleste” (Lacan, S10: 20). Esta actitud ha sido blanco de críticas acerca de la falta de precisión y contextualización de los conceptos importados. Se trata en rigor de un criterio pragmático: la

²⁶ Cabe mencionar dos trabajos de Freud que tratan explícitamente sobre la relación del psicoanálisis con otras disciplinas: “El interés por el psicoanálisis” (1913); “Dos artículos de enciclopedia, ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’” (1923). Además, es posible extraer la lógica sintomática y pluridisciplinar del modo en que Freud procede en sus trabajos dedicados a la “clínica de la cultura”, mencionemos los más destacados: “Totém y Tabú” (1912), “El porvenir de una ilusión” (1927), “El malestar en la cultura” (1930); “Moisés y la religión monoteísta” (1938). Todos estos artículos están contenidos en Freud, S. *Obras completas* op. cit.

²⁷ El prefijo “psico” va seguido de “análisis”, que debe ser entendido en el sentido que tiene en química, a saber, como descomposición en elementos.

²⁸ Assoun comenta en estos términos lo efectuado por Freud con el material de otras disciplinas: “El intenso trabajo de metáfora en el texto freudiano es algo completamente diferente de un efecto literario: hace trabajar un espectro impresionante de registros epistémicos que recorre la clasificación de las ciencias: mineralogía, botánica, biología, físico-química, sin contar ‘las técnicas’: quirúrgica, ginecológica, arqueológica, pictórica...” (Assoun & Zafiropoulos, 2006: 49).

²⁹ En cuanto a Lacan, la importancia de la sociología francesa, en particular la de É. Durkheim en sus primeros textos, y el vuelco fundamental que significó su encuentro con el trabajo de Claude Levi-Strauss y el estructuralismo, han sido analizados por M. Zafiropoulos en *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1951)* (Ediciones Nueva Visión, 2002) y *Lacan y Levi Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)* (Editorial Manantial, 2005).

apropiación se justifica si permite avanzar a la teoría, es decir si posibilita formular preguntas pertinentes y respuestas interesantes para dar cuenta de lo que interesa a Lacan, a saber, la experiencia analítica. Esto implica que el concepto o noción tomada a préstamo pueda dar lugar a una invención innovadora en el campo de acogida, lo cual necesariamente lo transforma en otro concepto.

En cuanto a la “lógica del síntoma”, ésta implica que en su recorrido conceptual el psicoanálisis se ve llevado a recoger aquello que otras disciplinas descuidan, reprimen o excluyen –y que por lo tanto hace síntoma– para hacer de ello su objeto propio. De allí el efecto inquietante que el psicoanálisis podría ejercer para las demás disciplinas, al designar un punto ciego en cada uno de estos dominios, es decir la relación con su propia falta. Esta tendencia del psicoanálisis a inmiscuirse en otros terrenos disciplinares le ha valido la exhortación a mantenerse en su sitio, cosa que ni Freud ni Lacan jamás aceptaron³⁰. Por el contrario, son harto conocidos e influyentes los “trabajos culturales” de Freud, así como sus incursiones en la estética³¹, la literatura, la sociología, etc. Lacan por su parte hizo suya la apuesta de extender la incidencia del psicoanálisis más allá del ámbito estrictamente clínico, elaborando su propia teoría del sujeto, de la verdad, del lazo social, apuntando incluso al alcance político que supone asumir las consecuencias del descubrimiento freudiano. En sus palabras: “(...) el psicoanálisis no tiene el privilegio de un sujeto más consistente, sino que más bien debe permitir iluminarlo igualmente en las avenidas de otras disciplinas” (Lacan, EE: 220).

En lo que respecta específicamente a la filosofía, dejando de lado el papel que juega para Freud³² para centrarnos en el lugar que tiene para Lacan, la relación que éste mantiene con los filósofos es tan estrecha como compleja, de modo que un análisis

³⁰ Al respecto, A. Zupančič señala que Lacan denunció lo que se esconde en esta demanda: el imperativo de convertir al psicoanálisis en un garante del sueño liberal y burgués, que adapte más y mejor a cada quien, bajo la fachada de defender la “preciosa singularidad”. Cf *Why Psychoanalysis? Three Interventions* (Uppsala, NSU Press, 2008).

³¹ En la nota 27 he enumerado los principales “trabajos culturales” de Freud. En lo que respecta a la estética algunos títulos destacados son: “Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci” (1910), “El Moisés de Miguel Ángel” (1914), “Lo ominoso” (1919), “El humor” (1927). En torno a la literatura, algunos títulos son: “El creador literario y el fantaseo”, “Un recuerdo de infancia en Poesía y Verdad” (1917); “Dostoievski y el parricidio” (1928). En cuanto a la sociología hay que mencionar “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921)

³² Cf. Paul-Laurent Assoun: Freud, la philosophie et les philosophes, op.cit.

exhaustivo excede ampliamente las coordenadas de esta investigación, aunque merecen mencionarse algunas referencias relevantes. Apasionado por Spinoza y Nietzsche en la pubertad, asistente asiduo a los cursos de Alexandre Kojève y Alexandre Koyré sobre Hegel que marcaron a los intelectuales de su generación, traductor de un texto de Heidegger³³ –sólo por mencionar algunos ejemplos comentados extensamente en la biografía de E. Roudinesco (1994)– Lacan fue un asiduo lector de filosofía y ello dejó una impronta notable a lo largo de su enseñanza³⁴. Sin embargo, y paralelamente, Lacan se encargó siempre de tomar distancia de toda tentativa de sistema filosófico, a la vez que sometía a lectura crítica muchas de las propuestas de los filósofos cuyos trabajos comenta, transformando sus conceptos “a beneficio de inventario”. Por lo cual vale decir que Lacan hace un uso no filosófico de la filosofía, en una doble relación según la cual se apoya en ella, como catalizador, a la vez que la interpela radicalmente. Al decir de F. Balmès³⁵:

Comprobamos simplemente que la filosofía, sumada a otros saberes, sirve a Lacan al modo de una caja de herramientas de la que exhuma sin vergüenza los instrumentos más heterogéneos e incompatibles, con tal de que puedan ayudarlo, en un momento dado a fabricar los conceptos analíticos que tiene en obra (Balmès, 2011: 154).

En cuanto a los que fueron sus contemporáneos, de entrada mantuvo relaciones de influencia (aunque habría que distinguir con precisión en cada caso) sobre el pensamiento de Derrida, Foucault y Deleuze, aunque luego la relación tomara carácter de lucha teórica e incluso ideológica en el seno de la Universidad de

³³ El texto en cuestión es *Logos*, el trabajo de Heidegger sobre el fragmento 50 de Heráclito. Sobre la relación de Lacan con los presocráticos, cf. Badiou, A: “Lacan and the Pre-Socratics” en Žižek, S.(ed.) *Lacan. The Silent Partners* (London, Verso, 2006. Existe traducción al castellano: *Lacan. Los interlocutores mudos*. Madrid, Akal, 2010).

³⁴ Entre los más citados, según François Regnault (cf. *Conferences d'esthétique lacanienne*, Paris, Agalma, 1997): Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel, seguidos de cerca por San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Spinoza, Kierkegaard y Heidegger. Regnault ofrece una lista de referencias ordenadas por temáticas que puede resultar de utilidad. Habría que agregar la importancia de los pre-socráticos, en particular Demócrito Heráclito y Empédocles, según el artículo de Badiou referido en la nota inmediatamente anterior.

³⁵ La tesis que este autor sostiene en su libro titulado *Lo que Lacan dijo del ser* (Buenos Aires, Amorrortu, 2002) es que la “antifilosofía” de Lacan tiene lugar tras un período previo de alianza con la ontología, a cuyo análisis detallado Balmès dedica su trabajo.

Vincennes, llegando Lacan a reivindicar la “antifilosofía”³⁶. Mientras el psicoanalista impulsaba el “retorno a Freud”, los filósofos recuperaban el pensamiento de Nietzsche y Spinoza, lo cual supone, en lo tocante al cuerpo, modos de aproximación diferenciados, que en última instancia remiten a los puntos en que convergen y difieren las psicología de Nietzsche y la metapsicología de Freud, según señala P.-L. Assoun (2008)³⁷.

La “antifilosofía” debe asimismo enmarcarse en su teoría de los discursos, desplegada en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, donde Lacan sostiene que Sócrates encarna el discurso de la histeria y ubica la filosofía antigua como discurso del Amo. No obstante, nunca dejará de referirse a los filósofos en su argumentación, y a lo largo de su enseñanza toma elementos de diversos pensadores como puntos de apoyo para teorizar conceptos fundamentales del psicoanálisis: la transferencia leyendo *El banquete*; la repetición con Kierkegaard y Aristóteles; el sujeto de inconsciente con el *cogito* cartesiano, la sublimación con “La Cosa” de Heidegger, etc. Por lo tanto, la “antifilosofía” puede entenderse, propone F. Regnault (1997), no como contradicción –es decir, no en clave de oposición– sino como apoyo “contra” el cual construir, o como “ribera” frente a la cual situarse. Nótese que esta posición no difiere demasiado de lo antedicho respecto de la relación que sostiene la teoría filosófica con el psicoanálisis. Lo que marca la diferencia es la focalización sobre el punto ciego en tanto aquello que permite leer el reverso inconsciente. No en vano Lacan sostenía que “el gusto por el escollo” (Lacan, EE: 51) era condición de la formación del analista. J. M. Marinas e I. Gárate Martínez (2003) se refieren a aquello que lo mantiene fuera de la

³⁶ Regnault sugiere que fue en respuesta a la publicación de *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari que Lacan se autoproclamó “antifilósofo”. A. Badiou, empeñado en recuperar la enseñanza de Lacan, ofrece otra lectura al respecto, analizando su relación con la filosofía y mostrando las implicancias fundamentales de su “antifilosofía”, en un volumen publicado con Barbara Cassin bajo el título *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre ‘L’Étourdit’ de Lacan* (Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2011). Comentaré los puntos principales de este ensayo en el último capítulo de esta tesis. Además, un interesante debate entre Slavoj Žižek y Alain Badiou aborda también la pregunta sobre la “antifilosofía” de Lacan, disponible en youtube:

<http://www.youtube.com/watch?v=qnGMM5PUMn4&feature=youtu.be>.

³⁷ Assoun ha dedicado un estudio minucioso a esta relación, cf. *Freud et Nietzsche* (Paris, Quadrige/PUF, 2008)

filosofía pero en una relación de “rebeldía oblicua” y lo denominan “oquedad”³⁸, definiéndolo como la imposibilidad de encontrar un sentido último tras el velo del lenguaje.

Recapitulando, se puede concluir que la modalidad que toma la relación entre psicoanálisis y filosofía puede calificarse como “ambivalente”, palabra acuñada por E. Bleuler pero importante para Freud y su teoría, que destaca la simultaneidad de dos estados o mociones psíquicas contrapuestas, echando por tierra la clave binaria de entendimiento. De este modo se apunta al centro de la cuestión: se trata de una modalidad de relación que sostiene la tensión entre ambos dominios, poniendo frente a frente dos regímenes discursivos diferenciados, que sólo de modo contingente logran puntos de encuentro, pero partiendo de su “no-relación” fundamental, es decir, a partir de la imposibilidad de asimilarse uno en el otro, o de fusionarse en síntesis alguna. Y es justamente esta radical heterogeneidad la que resulta productiva, porque enmarca los debates, llevando a producir apasionados y extensos desarrollos. En esta investigación veremos como se pone de manifiesto cuando se trata de la cuestión del cuerpo.

1.4.2 El cuerpo como síntoma del pensamiento contemporáneo

La especificidad del abordaje metodológico de este trabajo de investigación se funda en dos ejes: 1) recortar de la teoría psicoanalítica unos presupuestos conceptuales que permitan abordar las preguntas de partida, tarea que requiere dar con un hilo conceptual específico, que desarrollaré en el siguiente apartado; 2) analizar las teorías contemporáneas acerca del cuerpo desde la lógica transdisciplinar y propiamente psicoanalítica del síntoma. Dicho de otro modo, se trata de una “clínica” del texto filosófico. Esto supone una perspectiva crítica que apunta a extraer, en una teoría, el obstáculo que representa la imposibilidad radical en torno a la cual dicha teoría se estructura como tal. Ese resto inasimilable de toda producción discursiva, es uno de los modos en que Lacan sitúa lo real. Al respecto afirma:

³⁸ Cf. Gárate I. & Marinas J. M.: *Lacan en español. Breviario de lectura.* (Madrid, Gerber, 2003) p.177-187

El sentido del síntoma no es aquel con el que se lo nutre para su proliferación o su extinción, el sentido del síntoma es lo real, lo real en tanto se pone en cruz para impedir que las cosas anden, que anden en el sentido de dar cuenta de sí mismas de manera satisfactoria (...) (Lacan, IT2: 84).

La metodología así planteada es apta para abordar cualquier fenómeno, objeto cultural o teoría susceptible de ser considerada analíticamente, es decir, siempre que el problema admita ser formulado y analizado mediante las categorías conceptuales específicas. Aquí es necesario subrayar que tal formulación analítica de un problema no pretende erigirse en respuesta última ni en reduccionismo de ninguna índole. También, por estar centrada en el análisis del discurso, o del fenómeno en cuestión, toma distancia de la degradación psicobiográfica.

Es importante además señalar que esta lógica no sólo abre el psicoanálisis a otras disciplinas, sino que también organiza el propio desarrollo conceptual. Así se verifica en la teoría de Freud, cuyo rigor y honestidad intelectual le llevaron a reformular su teoría –primero con la introducción del narcisismo en 1914 y de modo más radical a partir de los años '20– con el propósito de acoger determinados fenómenos que se presentaban como obstáculos en la práctica analítica. En cuanto a Lacan, como ya se ha señalado, su enseñanza está íntegramente orientada por un punto evasivo y discordante, que le lleva a montar sucesivos aparatos teóricos sumamente complejos, retornando en bucle sobre algunos temas transversales, pero también efectuando cortes y cambios de paradigma, procurando dar con nuevos medios para atrapar la punta de real que él persigue.

Teniendo en cuenta todo lo antedicho, se puede postular que el cuerpo hace síntoma en la teoría contemporánea y que ello se manifiesta por dos rasgos comunes a los estudios del cuerpo: el término nunca accede a ser situado en una definición positiva ni mucho menos unívoca, es decir que no se constituye como concepto; al mismo tiempo es objeto de una inflación semántica que lo disemina y entromete en todos los ámbitos, dando lugar tanto a deslizamientos como a coagulaciones de sentido. Ambos aspectos confluyen para conformar la madeja de teorías y discursos que de entrada me interroga.

La problemática admite ser formulada tomando apoyo en los tres registros lacanianos: simbólico, imaginario, real. De modo extremadamente sintético y simple, definamos cada uno de ellos: lo imaginario es la dimensión de las imágenes ilusorias y fascinantes, con las que el yo se identifica y que dotan de consistencia al cuerpo; lo simbólico es la estructura diferencial del lenguaje, que mediante la cadena significante organiza la producción de la significación; lo real es el punto traumático que resiste a la simbolización y a la captura en la imagen.

Entonces, en lo simbólico, “cuerpo” puede ser tomado como un significante que fue extraído por Nietzsche, quien supo escuchar allí el punto ciego de la metafísica. Si “cuerpo” se toma como significante, ello implica que requiere de otro(s) significante(s) para articular una significación, dando lugar a una remisión metonímica que apenas logra situarlo provisoriamente, y que requeriría por tanto un punto de capitón. P.-L. Assoun llama la atención sobre este aspecto escurridizo de la significación del término “cuerpo” cuando realiza la revisión del registro semántico de “lo corporal”, mostrando que en él se superponen lo “somático”, lo “orgánico” y lo “físico”. Lo corporal se encuentra provisto de una triple fuente de recursos del griego: *physis* (natura), *soma*³⁹ (cuerpo), *organikos* (órgano/instrumento). En consecuencia, “[...]el deslizamiento de sentido amenaza permanentemente a todo discurso sobre el cuerpo” (Assoun, 1997, tomo I: 10)⁴⁰. Justamente a causa de este deslizamiento perpetuo, se vuelve apto como noción “bisagra” dentro y entre teorías y disciplinas, de modo tal que sólo admite ser localizado, cada vez, en unas coordenadas provisionales, entre el concepto y la experiencia, en relación con otros términos, constituyéndose como objeto transdisciplinario⁴¹.

³⁹ “Soma” es el término griego que se opone a “psyché” –traducido por alma– y por lo tanto es el registro que ha sido determinante en el abordaje metafísico. Lo somático hace referencia a una cosa tangible, determinable y cerrada, que da cuenta, según Assoun, del calambur de Platón: *soma=sema*, es decir el cuerpo como tumba, lugar de captura del alma según su destino metafísico.

⁴⁰ “[...] le glissement de sens menace en permanence tout discours sur le corps”. La traducción de la cita es mía.

⁴¹ Un texto de Jacques Rancière, *El inconsciente estético* (Editorial del Estante, 2005), propone que mientras en nombre de la interdisciplinariedad uno va donde el vecino o lo recibe, pero la mayoría de la veces para demarcar el terreno considerado propio y reafirmar la identidad, la perspectiva transdisciplinaria se interroga acerca de eso “propio” en cuyo nombre se realizan los intercambios, considerando a las disciplinas como formaciones históricas constituidas en torno a objetos construidos y en litigio, ya que no

El deslizamiento se detiene allí donde la significación coagula como imagen. Que el cuerpo es de la estofa de lo imaginario, es decir, que se constituye adhiriéndose a una imagen que lo unifica y le otorga consistencia, es lo que Lacan demostró con su teoría del estadio del espejo. Así, la vertiente imaginaria del cuerpo determina que nuestra aproximación a él tenga lugar privilegiadamente por la vía de la segregación de imágenes. En base a esta puntuación de Lacan, tres imágenes que infiltran la producción teórica del cuerpo, y extraídas en base a su recurrencia, han sido utilizadas como hilos de los cuales tirar para organizar el índice de esta tesis. Se trata en rigor de tres modos de “hacer cuerpo”, en la escena del pensamiento y la cultura contemporánea, tres nociones a mitad de camino entre la imagen y el constructo teórico: lo abyecto, el texto y la frontera. Dedicaré el punto 1.4.4 a presentar los itinerarios teóricos que organizan, por lo tanto aquí me limito a enumerarlas.

Finalmente, más allá del aspecto etimológico, el deslizamiento de la significación , y la consistencia de las imágenes, la dificultad de capturar el cuerpo en una definición positiva persiste, como “lo que vuelve siempre al mismo lugar”, que es uno de los modos en que Lacan define lo real. Es posible postular que la pregunta ontológica “¿qué es el/un cuerpo?” se topa con algo imposible, es decir que el cuerpo toca una punta de real, que escapa en el mismo momento en que lo pronunciamos. En pos de ese real, los discursos del cuerpo se multiplican indefinidamente, en un gesto de doble direccionalidad: de un lado, la inflación semántica opera taponando el agujero en el saber que el cuerpo supone, haciendo reverberar las imágenes para darle consistencia; del otro, por esa misma insistencia, y porque fracasan cada vez, todas las teorías en torno al cuerpo apuntan a ese real como punto de fuga.

Lacan se refiere a la opacidad del cuerpo en diversos pasajes: “No se sabe lo que es un cuerpo viviente. Es un asunto para el cual nos remitimos a Dios. (Lacan, S24,

es fácil asignarles un dueño. Como resulta evidente, es la tensión entre lo inter y transdisciplinar lo que sostiene esos puntos de litigio, y esta es la perspectiva que sostiene este trabajo de investigación. Así, lo que Rancière dice de la filosofía, “La casa del filósofo siempre está en el cruce de las casas de los demás” (Rancière, 2005:7) también podría decirse del psicoanálisis.

clase 9)⁴². “Pero, ¿quién sabe qué hacer con un cuerpo de *parlêtre*? Salvo apretarlo más” (Lacan, S27, clase 7). “El cuerpo es algo que debería causar pasmo” (Lacan, S20: 133).

Pero sin duda la frase decisiva en lo que respecta a lo real del cuerpo, y aquello de lo que se ocupa específicamente el psicoanálisis, es la que sigue: “[l]o real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente” (Lacan, S20 :158). Esta afirmación es especialmente relevante porque permite establecer de entrada que lo real del cuerpo no alude a un cuerpo natural o mítico, sino al cuerpo en tanto constituido en relación con el lenguaje, uno de cuyos efectos es el goce. En función de ello cabe aquí formular, a modo de hipótesis directriz, que la localización y conceptualización del goce como “dichomansión del cuerpo” (Lacan, S20: 139) constituye el *shibboleth*⁴³ de la posición psicoanalítica, demarcándola nítidamente de las teorías contemporáneas del cuerpo.

1.4.3 *Diagnóstico lacaniano acerca de la cuestión del cuerpo*

Puesto que aquello que he planteado como criterio para focalizar el análisis es la desestabilización de las relaciones entre alma y cuerpo que supone el descubrimiento freudiano, interrogando su incidencia en los actuales estudios del cuerpo, se hace necesario considerar la posición que Lacan toma respecto de lo formulado por Descartes. Al respecto, aquel lleva a cabo una suerte de “diagnóstico” de la cuestión, que en el contexto de esta investigación resulta crucial y vale como fundamento conceptual y metodológico.

En la primera fase de su enseñanza –en la sexta clase del seminario de 1954-1955– Lacan analiza los aspectos que funcionan como premisas respecto del modo en que

⁴² El seminario 24 (1976-1977), inédito, se titula *L'insu que sait de l'une bénue s'aile à mourre*. El juego de palabras es intraducible, no obstante lo cual en castellano se traduce como “Lo no sabido que sabe de una equivocación alza alas para morra”. La clase 9 corresponde al texto establecido por J.-A. Miller en “Ornicar?” nº 16. La traducción es de S. Sherar y E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Siempre que cite este seminario se tratará de la misma versión.

⁴³ Por referencia al relato bíblico, “shibboleth” designa aquello que resulta indicativo de un origen social o cultural específico, pues en dicho relato esta palabra permitía distinguir a los miembros de la tribu de Efraín, quienes a diferencia de los galaaditas, eran incapaces de pronunciar el término por implicar un sonido ajeno a su lengua. El término es utilizado por Freud para referirse al análisis de los sueños en psicoanálisis.

se concibe al cuerpo en la modernidad. La primera de tales premisas es que el hombre tiene un cuerpo, es decir que el cuerpo no es del orden del ser, sino del tener –a lo cual ya he hecho referencia en la introducción. Y agrega que aunque probablemente siempre haya sido así, esto adquirió especial fuerza con Hegel, porque desde él, y de modo más o menos inadvertido “todos somos hegelianos”, sostiene Lacan, es decir que hemos llevado muy lejos la identificación con el saber, en tanto saber acumulado. Por su parte, él da un paso más, al proponer que el sujeto del inconsciente es representado por un significante para otro significante, de lo cual resulta su “falta en ser”⁴⁴. De esta falta de ser se deduce que no hay identificación posible entre el ser faltante del sujeto y el cuerpo, y por lo tanto el cuerpo queda del lado del “tener”. Por otro lado, de este “tener”⁴⁵ el cuerpo se deriva el sentimiento de extrañeza de estar localizados en un cuerpo.

El otro punto fundamental del análisis que efectúa en la clase del 12 de enero de 1955 –y que ha sido titulada “Hegel y la máquina”– es la incidencia de la invención de las máquinas en el modo en que concebimos al cuerpo, y allí, evidentemente, se articula su lectura sobre la operación efectuada por Descartes. Lacan señala el corte entre la perspectiva de Hegel y la de Freud, quien en tanto neurólogo partió del ideal de médico moderno, aquel que frente al cuerpo se posiciona como quien desmonta una máquina. Al respecto afirma:

La máquina encarna la actividad simbólica más radical en el hombre y era necesaria para que las preguntas se planteasen –puede ser que en medio de todo esto no lo noten– en el nivel en que nosotros las planteamos. En Freud se habla de una cosa de la que en Hegel no se habla: la energía (Lacan, S2: 119).

⁴⁴ La expresión que Lacan usa en francés es *manque à être* y ha sido traducida como “falta en ser” o “falta de ser”.

⁴⁵ Lacan retoma esta idea del “tener” en varios momentos. Sólo por señalar uno de ellos, muchos años después, insiste al respecto en “Joyce el Síntoma” donde afirma que el cuerpo del hombre “[e]s el tenerlo y no el serlo lo que lo caracteriza” (Lacan, OE: 593). Esta idea cobra relevancia en la clínica de las psicosis, ya que allí es posible constatar que el cuerpo no es del ser, en la medida en que se lo puede dejar caer. Leyendo – en el seminario 23– el *Retrato del artista adolescente* de James Joyce, Lacan advierte, a propósito de la escena en que Stephen recibe una paliza sin experimentar dolor o afectos, que ese “dejar caer” la relación con el cuerpo propio, es un dato de estructura de la psicosis. Y ello porque la idea de sí, de sí como cuerpo, que entonces llama “ego”, es un artificio que se forja a partir de la identificación especular que soporta el cuerpo imaginario, operación que en la psicosis se presenta fallida.

Se trata por tanto, entre uno y otro, del advenimiento del mundo de la máquina. Desde luego, aclara Lacan, “nada prueba que el cuerpo sea una máquina” (Lacan, S2: 117), pero lo que es incontrovertible y sumamente relevante es que desde Descartes, se abordó al cuerpo de esa forma.

Lo que Lacan pone así en evidencia es un hecho fundamental: que el cuerpo se asimilara a una máquina, imagen metafórica mediante, fue la condición de posibilidad para la estructuración de determinados saberes y prácticas. Así, subraya que la imagen de la máquina, y más específicamente el reloj que Descartes buscaba en el hombre (*Ibidem*, 118), incide en el desarrollo de la biología y la medicina, pero también en lo que denomina “biología freudiana”, en la que

[s]e trata de una manipulación de símbolos con miras a resolver cuestiones energéticas, como lo demuestra la referencia homeostática, que permite caracterizar como tal no sólo al ser vivo, sino también el funcionamiento de sus aparatos principales (Lacan, S2: 121).

Entre tales aparatos Freud postula el “aparato psíquico”⁴⁶, axioma basal de su metapsicología, y esta noción al igual que su concepto de pulsión, definida como la “medida trabajo” que lo corporal impone a lo psíquico, dan cuenta del “mito energético” que Lacan advierte en Freud –del cual él procura distanciarse, como veremos en el próximo capítulo.

Es decir que el pensamiento de Freud, concluye Lacan, también estaba implicado en la imagen del cuerpo humano como máquina, aunque el giro efectuado en su encuentro con la histeria torció su rumbo alejándolo de la medicina.

⁴⁶ La noción de “aparato psíquico” es la ficción fundamental de la explicación metapsicológica, sostiene P.-L. Assoun (Cf. *La metapsicología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002) Se trata por tanto de un postulado básico del trabajo teórico freudiano, un modelo que debe permitir visualizar (él mismo lo compara a un microscopio) los procesos psíquicos. En este sentido de trata de una suerte de espacio virtual, una “tópica” con lugares diferenciados análogos a las localizaciones anatómicas, aunque no coinciden en absoluto con ellas, insiste Freud. Asimismo lo compara con un mecanismo de inscripción de huellas psíquicas, como puede leerse en numerosos pasajes de su correspondencia con Wilhelm Fliess, e incluso mucho más tarde en el texto titulado “Nota sobre la pizarra mágica” (1925), cf. Freud, S. *op. cit.*

Lacan formula entonces su “diagnóstico” acerca de la operación de partición del cuerpo efectuada por Descartes, quien distinguió la sustancia pensante de la extensa y caracterizó a ésta como *partes extra partes*. En sus palabras:

(...) nos la pasamos jactándonos de haber reinventado la unidad humana, esa que el idiota de Descartes había recortado. Es absolutamente inútil lanzar grandes declaraciones sobre el retorno a la unidad del ser humano, al alma como forma del cuerpo, con gran cantidad de tomismo y aristotelismo. La división está hecha sin remedio (Lacan, S2: 116).

En consecuencia, no sin ironía, el psicoanalista considera inútiles los esfuerzos contemporáneos “de buena voluntad” que buscan restablecer la unidad del viviente contrarrestando la perspectiva que lo descompone en partes. Se refiere así a los esfuerzos de la teoría de la *Gestalt* y la fenomenología, que pretenderían hacer retornar una cierta unidad. Años más tarde, en el seminario dedicado a la angustia, señala que en este intento fenomenológico de solucionar el dualismo mente-cuerpo, algo se escamotea, y concluye: “[t]ras muchos siglos en que se hizo del alma un cuerpo espiritualizado, la fenomenología contemporánea nos hace del cuerpo un alma corporizada” (Lacan, S10: 237). En la misma perspectiva debe situarse otra afirmación categórica del seminario 12 donde Lacan sostiene que “[l]uego del giro cartesiano, ya no sabemos cómo hablar del cuerpo” (Lacan, S12, clase 10)⁴⁷.

Este “diagnóstico” lacaniano sobre la cuestión del cuerpo en la contemporaneidad –y su insistencia al respecto a lo largo de su enseñanza– tiene suma relevancia en el marco de la presente investigación, por una serie de razones.

La primera es que permite advertir de entrada que la posición de Lacan parte de las antípodas de quienes buscan deshacer la operación cartesiana, lo cual lo distinguiría de buena parte de los teóricos contemporáneos del cuerpo. En segundo término, habiendo ubicado esta divergencia, la posición adoptada por Lacan ofrece un criterio valioso para efectuar el recorte de sus elaboraciones acerca de la cuestión del cuerpo. Por consiguiente, en el segundo capítulo de esta

⁴⁷ Se trata del seminario 12, titulado *Problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-1965), inédito. La versión en castellano que cito corresponde a Ricardo E. Rodríguez Ponte, realizada para la Escuela Freudiana de la Argentina. Siempre que cite este seminario se tratará de la misma versión.

tesis presentaré los desarrollos extraídos de su enseñanza, procurando poner de manifiesto que, en lo que respecta al cuerpo, él avanza “con(tra)” Descartes, es decir, tomando apoyo en lo que éste formuló, sin pretender deshacer su operación, pero marcando al mismo tiempo un punto de disidencia radical. Este punto es situado por Lacan de este modo: “(...) 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” (Lacan, S12, clase 10).

Finalmente, el diagnóstico lacaniano sobre la cuestión del cuerpo, cuando afirma que desde el giro cartesiano “ya nos sabemos cómo hablar de él” permite señalar que sin embargo, y quizás incluso por ello mismo, se habla de él sin cesar, y otras imágenes han venido a intentar contrarrestar el inmenso poder –en el sentido foucaultiano del término– de la imagen del cuerpo-reloj de Descartes, fuertemente eficaz y operativa tres siglos más tarde.

1.4.4 Tres imágenes del cuerpo en el pensamiento contemporáneo

Me he detenido en el análisis de Lacan acerca del papel de la imagen del cuerpo en la articulación de saberes y prácticas, porque vale como fundamento de la perspectiva metodológica de esta tesis, ordenada en base a las imágenes que predominan en los estudios contemporáneos del cuerpo. En la nota a pie nº 40, he mencionado la imagen del cuerpo como “tumba” del alma según Platón, y cabe aquí agregar que esta imagen inaugura la tradición metafísica. La de Descartes, el cuerpo-reloj, abre la perspectiva mecanicista y los desarrollos teóricos y científico-técnicos concomitantes, mientras que las tres que propongo para el análisis, lo abyecto, el texto y la frontera, delimitan los desarrollos contemporáneos que procuran “combatir” o al menos contrarrestar las dos anteriores. Incluso, estas imágenes también infiltran o son localizables en algunos desarrollos teóricos analíticos, aunque con un signo específico, según expondré a lo largo del próximo capítulo.

Las tres imágenes que ordenan la segunda parte de este trabajo han sido extraídas por su recurrencia en la bibliografía revisada, es decir, según el criterio analítico que presta atención a la reiteración de determinados significantes y sintagmas. De

hecho, cabe postular que en base a estas imágenes tiene lugar un proceso de inflación imaginaria con la concomitante proliferación de literatura acerca del cuerpo. En consecuencia, estimo que tales imágenes⁴⁸ y las teorías que articulan merecen ser interrogadas y analizadas, lo cual supone desplegar los debates y preguntas en que se insertan, así como los efectos de sentido a que dan lugar. Este ejercicio de análisis crítico permitirá vislumbrar las condiciones de enunciación de determinados discursos actuales sobre el cuerpo, es decir, el lugar que éste ocupa en las apuestas políticas y las estrategias teóricas en el marco del pensamiento y la cultura contemporánea. Según la lógica del síntoma, la direccionalidad del análisis –de las teorías del cuerpo edificadas en torno a estas tres imágenes– apuntará a poner de manifiesto los callejones sin salida con que se topan.

Acorde con lo antedicho, la segunda parte de esta tesis está compuesta por tres capítulos, cada uno de los cuales está dedicado a efectuar un recorrido conceptual que parte de las imágenes propuestas, y con la revisión de los diálogos y debates abiertos con el psicoanálisis como hilo conductor, procurando de este modo responder a los interrogantes planteados, desplegando paralelamente los usos y estatutos conferidos al cuerpo en las teorías que enseguida detallaré. Así, en esta investigación he decidido abordar la recepción del psicoanálisis –y en particular lo teorizado por Lacan– en el marco de los estudios del cuerpo, eligiendo para ello a interlocutores contemporáneos en sentido estricto, es decir, pensadores y teóricos vivos y en plena producción teórica.

⁴⁸ Aquí cabría tan sólo mencionar, aunque tiene un enfoque histórico conceptual que no es el que pretendo darle a este tesis, el trabajo de Hans Blumenberg, y lo que él denomina “metaforología”, orientada principalmente a dar cuenta de un estrato del mundo imaginal que rodea, subyace o impregna al mundo conceptual. Blumenberg pone de relieve la existencia de una serie de “imágenes-modelo” consustanciales con patrones fundamentales a la actividad simbólica de un cierto horizonte cultural e intelectual cuyo papel sería tan relevante antropológicamente entendido, como en relación con las dinámicas inmanentes al universo del concepto. Resulta destacable además que según esta propuesta, tales imágenes están estrechamente vinculadas a cuestiones irresolubles aunque imposibles de eliminar (la pregunta ontológica sobre el cuerpo puede ser una de ellas), y son pensadas como sustituciones metafóricas que tendrían funciones permanentes en el vivir, pero también en el pensar y concebir de los hombres. Sobre esta propuesta ver: Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2003); *Las Realidades en que vivimos* (Barcelona: Paidós, 1999).

En el primer capítulo de la segunda parte, abordo la imagen de lo abyecto, cuyos principales desarrollos provienen de la teoría y crítica del arte. El itinerario parte de una constatación: determinadas prácticas artísticas contemporáneas catalogadas como “prácticas de lo abyecto” en el marco del *body art*, han suscitado fuertes debates dando lugar a la revisión de las categorías clásicas de representación –noción filosófica fundamental– y sublimación –según la propuesta de Freud y la reelaboración posterior de Lacan–, poniendo en evidencia la compleja imbricación entre ambos y sus relaciones con la noción de cuerpo. Tomando como punto de partida el análisis crítico de lo desarrollado por J. Kristeva, el recorrido desemboca en una análisis comparativo de las diversas lecturas de la propuesta lacaniana sobre la sublimación, formulada en el seminario titulado *La ética del psicoanálisis*, aunque también teniendo en cuenta desarrollos posteriores. En dicho recorrido, a modo de digresión inicial que anticipa conceptos a desarrollar en el segundo capítulo, me detengo brevemente a señalar el modo en que J. Butler recupera lo abyecto descrito por Kristeva desde una perspectiva que se pretende contra-normativa. Luego, el análisis se focaliza en el trabajo de los teóricos contemporáneos del arte, R. Krauss, H. Foster e I.-A. Bois. Más específicamente, analizo críticamente la noción de “desublimación” que ellos proponen para dar cuenta de las prácticas de lo abyecto y lo informe, poniendo de relieve que tal propuesta deja de lado lo formulado por Lacan en cuanto a la sublimación, y que además derrapa en una dicotomía. A continuación se hace necesario presentar lo que aquel propuso acerca de la sublimación, seguido de las diversas lecturas a que ha dado lugar –las de M. Recalcatti, G. Wajcman, A. Badiou y S. Žižek– que pueden distinguirse en función del modo en que articulan la noción de representación. En cuanto a la sublimación, las diferencias radican en concebirla como transsubstanciación de un cuerpo mítico o natural anterior a la eficacia del significante, o concebirla en cambio como la puesta en relación de un elemento segundo que crea al primero *après coup*; o incluso como la puesta en relación entre los elementos inherentes a la pulsión –de cuya doctrina la sublimación forma parte– en tanto “concepto fronterizo”. Además, en este recorrido se pone de relieve que uno de los usos contemporáneos del cuerpo concebido como imagen de lo abyecto es ser invocado como indicio de la catástrofe

subjetiva, social y/o cultural, según el malestar posmoderno que impregna la producción de diversos autores, incluso algunos psicoanalistas.

El segundo capítulo de la segunda parte propone un recorrido por las teorías contemporáneas del cuerpo informado por la imagen del texto. Partiendo de la noción de “subjetividad autobiográfica” elaborada por el pensamiento feminista, postulo que las prácticas y teorías autobiográficas se han constituido en síntoma del feminismo, replicando sus logros e *impasses*, en particular la crisis del sujeto del feminismo, en tanto cuestionamiento de una categoría universal de “mujer”. Dado el papel destacado que ha tenido en tal crisis la teoría de la performatividad de J. Butler, el análisis se centrará en esta propuesta, no sin antes detenerse en la relevancia del cuerpo-texto para el pensamiento de Foucault, quien constituye un referente fundamental para la teórica norteamericana. He decidido privilegiar el trabajo de esta autora por una serie de razones. En primer lugar, por el papel destacado que su propuesta tiene en el marco del paradigma de la teoría de género; en segundo término porque permite dar una nueva vuelta a la relación entre el psicoanálisis y los estudios del cuerpo, revisando los conceptos que Butler importa, en particular el destino que da al ternario lacaniano imaginario-simbólico-real; finalmente, escojo esta teoría porque el éxito que han sufrido algunas de sus ideas nos pone sobre la pista de ciertos usos y estatutos que se confiere al cuerpo en la cultura contemporánea. Importa destacar que desde la perspectiva abierta por esta autora, el cuerpo se constituye en referente fundamental para la reivindicación política y la resistencia frente a la normatividad.

Finalmente, el tercer capítulo de la segunda parte de esta tesis hace foco en la imagen del cuerpo-frontera, particularmente en el marco de la ontología relacional de Jean-Luc Nancy. De modo preliminar es necesario detenerse en la “no-relación” entre psicoanálisis y ontología, tal como ha sido considerada por determinados teóricos del campo analítico y el filosófico. A continuación abordo la lectura de Nancy acerca del dualismo cartesiano, mostrando la divergencia con la de Lacan, pero también el punto en que ambos coinciden –desde enfoques contrapuestos– en postular una relación entre el cuerpo y el ser. Finalmente, procuraré poner de relieve la recuperación que Nancy efectúa de determinados conceptos psicoanalíticos en el marco de su propuesta teórica: la noción de “psique” como

extensión y la de zona erógena tomadas de Freud, y la crítica de la relación efectuada por Lacan con la fórmula “No hay relación sexual”. Interesa destacar la relación que Nancy mantiene con el psicoanálisis –que ha sido descuidada por los estudiosos de su obra– desde una perspectiva crítica que permite ubicar los puntos de convergencia y al mismo tiempo resituar la línea divisoria entre la ontología de Nancy y lo que el psicoanálisis sostiene en cuanto al cuerpo.

En el recorrido de los tres capítulos daremos con el punto en que lo real del cuerpo en tanto goce, *no sin* el significante, se constituye en *shibboleth* de la posición psicoanalítica, según la hipótesis antes enunciada.

Para poder efectuar los recorridos conceptuales propuestos, y al mismo tiempo presentar la posición de Lacan en cuanto a la reformulación de la cuestión del cuerpo inaugurada por Freud, he dedicado el segundo capítulo de esta primera parte de la tesis a recortar unos presupuestos conceptuales que sirvan a ambos fines. Para ello he tomado como punto de partida lo que antes he titulado “diagnóstico lacaniano acerca de la cuestión del cuerpo”, es decir, la posición de Lacan respecto de la operación cartesiana, para dar cuenta del modo en que él aborda la problemática que nos ocupa y presentar las teorizaciones a las que da lugar, que cabe situar como aportes lacanianos a los estudios contemporáneos del cuerpo. Por esta razón, daré preeminencia al diálogo abierto con Descartes, no tanto en cuanto al sujeto del *cogito* –objeto de numerosos comentarios por parte de Lacan y sus lectores– sino en lo que respecta a la cuestión del cuerpo. Por otro lado, cabe reiterar, los desarrollos recortados son los que resultan útiles para la tarea emprendida en este trabajo de investigación, es decir aquellos que sirven como herramienta metodológica para los análisis de la segunda parte, y también aquellos que han sido objeto de importación por parte de los pensadores del cuerpo.

CAPÍTULO 2

EL CUERPO EN LA TEORÍA PSICOANALÍTICA, DE FREUD A LACAN

Comencemos por retomar algunas cuestiones que ya han sido planteadas antes: en el ámbito de la teoría analítica, el cuerpo no es objeto de un tratado sistemático ni es un concepto unívoco, y tampoco configura en sí mismo una categoría estrictamente analítica, a menos que se le asocie a otros conceptos. El psicoanálisis no se pregunta ontológicamente por el Cuerpo, ni pretende en modo alguno hipostasiar esta noción. El cuerpo que interesa e interroga al psicoanálisis no es el de la metafísica y tampoco el de la biomedicina (en el sentido foucaultiano del término). Sin embargo, el cuerpo es una referencia ineludible, que ocupa lugares precisos en función de la trama conceptual, tanto en el aparato teórico freudiano, como en el de Lacan. Así, es posible afirmar que ambos desarrollan sus teorías, *no sin el cuerpo*⁴⁹. De hecho, según J.-A. Miller, “[l]a preocupación por la articulación del inconsciente con el cuerpo siguió presente a lo largo de la enseñanza de Lacan, e incluso es el motor más eminente de lo que fueron su pregunta y sus incisantes respuesta renovadas (Miller, 2003: 163).

Entonces, de un lado, el cuerpo se inmiscuye en la teoría, o “se cuela en la conversación” –al decir de P.-L. Assoun⁵⁰–, y, del otro, se escabulle, se sustrae, no admitiendo ser fijado en una definición unívoca. Esto implica que el cuerpo se inserta en la relación que postulan determinados conceptos. En consecuencia, más que pronunciarse acerca de qué es el Cuerpo, el psicoanálisis lo adjetiva abriéndolo a una variedad de registros: cuerpo pulsional, erógeno, libidinal, según Freud; cuerpo imaginario, simbólico, real, según Lacan. De este modo, la teoría psicoanalítica ofrece más de una noción de cuerpo, que procuraremos ir elucidando.

⁴⁹ Este *no sin* –que es el mismo que Lacan utiliza para referirse a la angustia que es “no sin objeto”– es un galicismo que designa que no hay exclusión y que por tanto tiene lugar una cierta implicación cuyo modo no está determinado de antemano.

⁵⁰ Assoun, P.L.: *Leçons psychanalytiques sur Corps et Symptôme*, op. cit.

En cuanto a sus manifestaciones clínicas, aunque la práctica analítica tenga por punto de partida el “efecto plástico del inconsciente” –que enseguida abordaremos–, algo del cuerpo escapa siempre al desciframiento, y es sede de una opacidad irreductible. En suma, el cuerpo en psicoanálisis ocupa un lugar complejo. Además, la extensión de los desarrollos teóricos en los que se inserta no admite un inventario exhaustivo. No obstante, en este capítulo trazaré un itinerario conceptual que resulte operativo para el desarrollo de esta investigación, y en el desarrollo me ocuparé de ir destacando aquellos conceptos que resultan útiles para los análisis de la segunda parte de esta tesis.

He procurado efectuar una mirada que permita dimensionar la dilatada extensión y sofisticación conceptual del campo que se abre a partir de la consideración del lugar del cuerpo en la teoría psicoanalítica, según Freud y Lacan. Por supuesto, –y aunque en esta tesis daré privilegio a lo elaborado por Lacan– para hablar del cuerpo que importa en psicoanálisis, hay que comenzar por el encuentro de Freud con la histeria y con las elaboraciones teóricas que el maestro vienes puso a punto al fundar su disciplina.

2.1 El cuerpo según Freud

El cuerpo ingresa al psicoanálisis en el momento mismo de su constitución como disciplina, con el movimiento que lo desgaja de la clínica médica. Y lo hace bajo la forma del síntoma conversivo de la histeria que alumbría ese *otro* cuerpo escondido como pasajero furtivo, bajo las leyes anatómicas y fisiológicas del organismo biológico. *The story's been told many times before*, pero es necesario subrayar aquí sus principales hitos, cada uno de los cuales marca el franqueamiento de un umbral efectuado por Freud con la audacia y el rigor que lo caracterizaron como investigador. El primer paso decisivo –ocurrido en tiempos considerados “pre-psicoanalíticos”– fue un cambio en el estatuto de la representación ligada al síntoma histérico. Para fundamentar esta afirmación, hace falta remontarse fugazmente a la clínica de la histeria capturada en el dispositivo

fotográfico de J.M. Charcot⁵¹. En ese contexto, deponiendo la mirada escrutadora, Freud inventó una praxis fundada en la palabra y la escucha⁵², a partir de un cambio en la concepción del cuerpo. El “museo patológico vivo”⁵³ de Charcot, intentaba atrapar la pureza del cuadro psicopatológico en la regularidad o forma “típica” –nunca hallada e inhallable, por lo demás– de los gestos, los espasmos y “actitudes pasionales” de la histeria mediante el recurso fotográfico, es decir, mediante la captura pretendidamente objetiva en una imagen. En cambio, girando totalmente la perspectiva, la primera hipótesis freudiana se refiere a la representación en tanto noción cotidiana de ciertas partes del cuerpo, que organizaría el síntoma histérico. En un análisis comparativo riguroso⁵⁴, Freud superpone las dos imágenes, la de las parálisis orgánicas y la de las parálisis histéricas, y “busca las diferencias”, dice Assoun (Cf. Assoun, 1997). De este modo, el fundador del psicoanálisis advierte – descubrimiento todavía impactante más de un siglo después – que el miembro paralizado de la histeria hace caso omiso de la anatomía, en sus palabras: “(...) 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”⁵⁵ (Freud, OC vol. I: 206). La representación ordinaria, lo que

⁵¹ El libro de Georges Didi-Huberman, *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière* (Madrid, Ediciones Cátedra, 2007) ofrece un análisis de dicho dispositivo. El autor considera la praxis de Charcot como un momento sintomático de la historia del arte, y, más específicamente, de la fotografía.

⁵² Cabe destacar que este pasaje supone, por lo demás, un cambio del régimen pulsional, que sustenta la praxis, de la pulsión escópica a la invocante (las dos pulsiones que Lacan agrega al catálogo freudiano, en base a determinadas nociones y desarrollos presentes en la obra de Freud)

⁵³ Charcot, como describe Didi-Huberman, “inventa” la histeria acorde con el problema *figurativo* que obsesiona a toda clínica médica: el del vínculo fantasmático de la vista con el saber y de la vista con el sufrimiento, dando por sentada una mirada “pura” capaz de extraer regularidades en el espectáculo que le ofrece la “vida patológica”. La fotografía, entonces, era la posibilidad figurativa de convertir el caso en cuadro, extrayendo de ella la *forma de las formas* (el “tipo”). En esa búsqueda Charcot transgrede incluso el límite entre clínica y experimentación, ya que no hay espectáculo sin puesta en escena, y en esto consisten las “presentaciones de enfermo”.

⁵⁴ El texto se titula “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893), en Freud, S: *Obras Completas* (Buenos Aires, Amorrortu, 1992).

⁵⁵ Aquí, muy tempranamente, encontramos sustento a la tesis lacaniana de la histeria como posición subjetiva que increpa y desafía al amo que ella misma contribuye a erigir. Más tarde en el seminario titulado *El reverso del psicoanálisis*, Lacan le concede estatuto de discurso, uno de los cuatro que formaliza (junto al del amo, el universitario y el analítico). La histeria hace discurso, y, por lo tanto, articula una modalidad de vínculo social, cuando,

coloquialmente se dice y entiende por “brazo” es lo que se paraliza, haciendo caso omiso del saber médico anatómico⁵⁶. La hipótesis etiológica subsecuente es la de una sustracción de dicha representación del decurso asociativo, quedando en consecuencia el miembro representado fuera de juego o “no disponible”. Destaquemos que, *après coup* y según la perspectiva introducida por Lacan, se puede afirmar que desde el inicio se trataba de un hecho de lenguaje y su relación con el cuerpo.

El siguiente paso fundamental fue advertir que el síntoma histérico, sustentado en una anatomía *otra*, imaginaria y singular, tenía un nexo invariable con la vida sexual, y por ende con la satisfacción. La etiología sexual del síntoma fue y es motivo de grandes resistencias hacia el psicoanálisis, pero Freud no vaciló en sostener esa línea de investigación dando lugar a una creciente sofisticación de su teoría etiológica. Yendo más allá, y pasando por el estudio de las perversiones y la sexualidad infantil⁵⁷, esta hipótesis le llevó a formular la subversiva concepción de la sexualidad fundada en el concepto de pulsión parcial, dando lugar asimismo a una noción de cuerpo específica. En “Tres ensayos de teoría sexual”(1905) Freud descubre que la sexualidad humana es “(...) una desviación paradójica de una norma que no existe” (Zupančič, 2013: 28)⁵⁸ y describe los otros aspectos fundamentales que informan el concepto de pulsión como tal: la pulsión es ante todo sexual, múltiple y parcial, y su energía, que denomina “libido”, puede investir cualquier clase de objeto, ya que éste no está determinado de antemano, es decir que no sigue una pauta instintiva. Freud describe las pulsiones sexuales del siguiente modo:

Son numerosas, brotan de múltiples fuentes orgánicas, al comienzo actúan con independencia unas de otras y sólo después se reúnen en una síntesis más o menos

situada en el lugar del agente (\$), se dirige al amo (S1) forzándole a producir un saber (S2) que ella sistemáticamente pone en jaque, manteniendo bajo la barra de la represión, en el lugar de la verdad, el secreto de su goce (*a*).

⁵⁶ Como señala Jacques-Alain Miller, el cuerpo histérico es un cuerpo enfermo de la verdad, que cesa de obedecer al saber. Cf. “Biologie lacanienne et événement de corps” *Revue de Psychanalyse* nº 44.

⁵⁷ Cf. “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), en Freud, *S. op.cit.* vol. VII.

⁵⁸ Encuentro sumamente esclarecedora esta fórmula condensada, ofrecida por A Zupančič, a propósito de “Tres ensayos de teoría sexual”. Además del texto citado, la idea es desarrollada en *Why Psychoanalysis? Three Interventions*. Uppsala: NSU Press, 2008. Intervention 1: “Sexuality and Ontology”.

acabada. La meta a que aspira cada una de ellas es el logro del *placer de órgano*; sólo tras haber alcanzado una síntesis cumplida entran al servicio de la *función de reproducción*, en cuyo carácter se las conoce comúnmente como pulsiones sexuales. En su primera aparición se apuntalan en las pulsiones de conservación, de las que sólo poco a poco se desasen (...) (Freud, OC, vol. XIV: 121).

La extensión de la cita se justifica por la claridad expositiva de Freud, que en pocos trazos condensa la concepción de la sexualidad que la pulsión introduce. Si bien al inicio toman apoyo o se “apuntalan” en las funciones biológicas de supervivencia (alimentación, excreción), las pulsiones sexuales implican un “desvío” estructural que da cuenta de las extravagancias de la sexualidad humana, y que debe diferenciarse tajantemente de la fijeza de la pauta instintiva. De allí que, al abordar este concepto, Lacan insista en subrayar que Freud usa la palabra alemana “*Trieb*” – que en su opinión podría traducirse como “deriva”⁵⁹ – y no “*Instinkt*”. La tesis subyacente a esa distinción es que el régimen instintivo se pierde con la entrada en el lenguaje, como si algo se saliera del curso trazado, con el efecto de descoloque o desajuste de la sexualidad humana.

El tercer paso requería edificar una teoría que pudiera dar cuenta del estatuto inconsciente del cuerpo –figurado plásticamente por la histeria– así como de otros fenómenos psicopatológicos que aquejan a los neuróticos⁶⁰. Freud tomó un sendero inusual, prestando atención a fenómenos que nadie más tomaba en serio y siguiendo la pista de los sueños, dio con esa hipótesis que iba a producir una verdadera subversión: el inconsciente. Con el material de la teoría de los sueños, la “psicopatología de la vida cotidiana” y el análisis de los chistes, forjó una compleja teoría de los procesos inconscientes, fundada en la hipótesis basal de un aparato psíquico regulado por un principio homeostático, que persigue el placer y evita el displacer, dividido en los tres lugares de su primera tópica (consciente, preconsciente, inconsciente). Con esta teoría, Freud pudo ir más allá del umbral de

⁵⁹ Así lo dice en la clase VIII del seminario 7, señalando que con esa traducción se enfatiza su desvío respecto de la meta (hay varios pasajes en que retoma esta idea, por ejemplo en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos*, op. cit.).

⁶⁰ Recordemos que la primera nosografía freudiana distingue entre “neurosis actuales” (la neurastenia y la neurosis de angustia), cuya etiología es una perturbación de la función sexual, y las psiconeurosis, es decir, aquellas en las que interviene un conflicto psíquico (la histeria y la neurosis obsesiva). Más tarde distinguirá entre neurosis de transferencia (histeria, neurosis obsesiva y neurosis de angustia) y neurosis narcisistas, que es como cataloga a las psicosis.

la medicina y poner de manifiesto que el *otro* cuerpo descubierto por la histeria es ante todo un cuerpo que habla, e incluso, que el humano habla con su cuerpo y que en ello se juega una satisfacción inconsciente, delimitando así los ejes fundamentales que circunscriben el lugar del cuerpo en la experiencia analítica. Podría decirse que hay una cierta textualidad que ataña al cuerpo desde el punto de vista del psicoanálisis – y allí la imagen el cuerpo-texto– pero hay que destacar se trata de un texto inconsciente y por descifrar, y que Freud no lo llama de este modo, sino que se refiere a representaciones o pensamientos (*Gedanken*) inconscientes. No obstante, desde la perspectiva aportada por Lacan, puede decirse que hay un texto condensado en el síntoma somático que se lee en el despliegue del discurso del analizante, mediante la asociación libre, regla fundamental del dispositivo analítico. Importa ante todo subrayar que, si el cuerpo habla, no lo hace con una voz oscura y mística. El cuerpo dice un mensaje cifrado, según las leyes del proceso primario que rigen el sistema inconsciente. Afirma Assoun: “[e]s justamente porque algo desfallece en el corazón de la lengua que el cuerpo (*Körper/Leib*) se cuela” (Assoun, 1997, tomo II: 76)⁶¹ en la conversación. Además, tal como lo exhibe la histeria, este cuerpo se revela modelado por la metáfora, y, por lo tanto, está tomado en las imágenes que lo informan, anticipando el registro imaginario descrito por Lacan.

Sin embargo –y esto es fundamental–, la postura freudiana no psicologiza el cuerpo, puesto que el síntoma conserva un asiento *físico*, sólo que éste no se reduce a lo orgánico-anatómico. Los procesos inconscientes son entonces el “eslabón perdido” entre el alma y el cuerpo. Tal es la metáfora de Freud formulada en una carta dirigida a G. Groddeck, en 1917, citada⁶² por Assoun, quien al respecto afirma:

Lo que está en juego – más allá de la creencia en el Cuerpo, que culmina en la creencia de Groddeck en el ello-cuerpo, principio material pero misterioso de carácter místico – es *el espacio de un entre-dos*. (Assoun, 2013: 42)

⁶¹ “C'est justement parce que quelque chose défaillie au coeur de la langue (*Sprache*) que le corps (*Körper/Leib*) s'en mêle!”. La traducción de la cita es mía.

⁶² Carta de Freud a Groddeck, del 5 de junio de 1917, in Georg Groddeck, *Ça et moi*, Gallimard, 1977, p. 44

De allí que el fundador del psicoanálisis afirmara que había que volver a pensar el problema de las relaciones entre cuerpo y alma a partir del descubrimiento del inconsciente, puesto que no hay inconsciente del cuerpo como tal pero tampoco inconsciente como un hecho simplemente psíquico. De este modo, Freud pone en jaque al dualismo cartesiano, desestabilizando el modo tradicional de concebir las relaciones entre cuerpo y psique. Y aunque encomienda la tarea de repensar dichas relaciones a los filósofos, no se priva de postular valiosas ideas al respecto. Quizás como resto de su experiencia en la Salpêtrière, Freud recoge la idea de una cierta “plasticidad”⁶³, que él adjudica al inconsciente, y este rasgo no es exclusivo de la histeria sino que es añadido por Freud a las cuatro características del funcionamiento de este sistema⁶⁴. Nótese que la capacidad plástica no pertenece al cuerpo, sino a los procesos inconscientes que operan sobre él. Sin embargo, esta capacidad plástica no supone una captura total del cuerpo por parte de la representación o de los medios figurativos – para sostener la metáfora– y tampoco una atribución causal simple o directa que derraparía en psicologismo. Allí se juega otro eje fundamental que posiciona al cuerpo para el psicoanálisis: el cuerpo es un cuerpo concernido por la sexualidad y, como tal, adelantando un término de Lacan, es un cuerpo que goza. Por lo tanto, algo tiene lugar en el cuerpo y ello concierne al goce. El símil⁶⁵ que Assoun recoge de la obra de Freud es el del grano de arena en

⁶³ Freud incluso se refiere a la histeria como “obra de arte deformada”. En el capítulo 2 de “Tótem y tabú” (1912, *op. cit.* vol. XIII) sostiene que hay analogías sorprendentes entre las neurosis y las grandes producciones culturales, respecto de las cuales las primeras serían “deformaciones”: la histeria de la obra de arte, el delirio paranoico del sistema filosófico, la neurosis obsesiva de la religión. Nótese que Freud no dice que la obra de arte sea como la histeria, sino que el vector es inverso, la obra de arte propone un modelo para entender la histeria. Aquí tenemos un ejemplo de importación conceptual a “beneficio de inventario”, como decía Lacan.

⁶⁴ En una nota del texto “Lo Inconsciente” (1915, en Freud, S. *op. cit.* vol. XIV), Freud se refiere a esta característica, que debe sumarse, en su opinión, a las propiedades del sistema inconsciente, a saber: se rige por el principio de placer, sin miramiento por la realidad; es atemporal, es decir que las representaciones no están ordenadas con arreglo al tiempo; no se rige por el principio de no contradicción ni existe en él la negación; las “agencias representantes” de la pulsión que constituyen lo inconsciente funcionan acorde al “proceso primario”, es decir que se trata de representaciones cuya investidura es altamente móvil, permitiendo condensaciones y desplazamientos, como se ve en el trabajo del sueño. La “influencia plástica” de lo inconsciente sobre los procesos somáticos (capacidad que por lo demás nunca posee el acto consciente) es subrayada por Assoun mostrando su incidencia en el síntoma.

⁶⁵ Cf. Freud, S. “Conferencias de introducción al psicoanálisis” 24^a conferencia: “El estado neurótico común”, en Freud, S. *op.cit.* volumen XVI.

la perla: el núcleo del síntoma, grano de arena, es un proceso de excitación somática, es decir, “algo” que sucede en el cuerpo y que el inconsciente rentabiliza para la formación de síntoma recubriendolo con las capas nacaradas del fantasma (o fantasía inconsciente, para decirlo en términos freudianos). Ese “algo” que se pone a gozar en el cuerpo y que el fantasma aprovecha es el asiento *físico* al que Freud jamás renuncia. Este punto que no es efecto del trabajo de metaforización y figuración plástica del fantasma sobre el cuerpo, y que, por lo tanto, se le sustrae, es un punto opaco que Lacan recupera cuando define al síntoma, ya muy avanzada su enseñanza, como “acontecimiento de cuerpo”⁶⁶. El síntoma por tanto, relaciona el cuerpo en tanto goce y el sentido a descifrar.

Si ahora nos detenemos a recapitular, el cuerpo, según la perspectiva inaugurada por Freud, se abre de un lado a lo psíquico, y allí a las representaciones inconscientes, y, del otro, a lo que él llamaba “excitación somática”. Estos son los términos concernidos en lo que él consideraba el concepto basal de su teoría⁶⁷, a saber, la pulsión, a la que define como:

(...) un *concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático*, como un representante *{Représenant}* psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesto a lo anímico a consecuencia de su *trabajón* con lo corporal (Freud, OC, vol. XIV: 117, las cursivas son mías)⁶⁸.

Según esta definición, el cuerpo puede concebirse como un “ser de frontera” – Assoun *dixit-* y la pulsión como una categoría “tercera” que recusa el dualismo cartesiano. De un lado, la pulsión alude a una presencia activa de la corporeidad en el seno de la psique, y también, al mismo tiempo, a la realidad psíquica de la corporeidad, lo cual, según propone aquel autor, queda condensado bajo la noción freudiana de “vida psíquica”, que hay que entender como indicador de la intimidad entre cuerpo y psique. Freud lo formula en un aforismo póstumo: “Psique es

⁶⁶ Cf. Lacan. J: “Joyce el Síntoma”, en *Otros escritos*. (Buenos Aires, Paidós, 2012).

⁶⁷ Así lo afirma sin ambages en la breve pero capital reflexión epistemológica con la que inicia su artículo “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), texto clave para abordar este concepto.

⁶⁸ Una definición muy similar a esta (de “Pulsiones y destinos de pulsión”, 1915, *op. cit.* vol. XIV) se encuentra ya en “Tres ensayos de teoría sexual” (1905, *op. cit* vol.VII).

extensa. Nada sabe de eso”⁶⁹. Al mismo tiempo, no debe perderse de vista que la pulsión también sustenta la noción de cuerpo erógeno y pulsional, es decir concernido por la sexualidad infantil, perversa y polimorfa, que atañe a todo el cuerpo, pero se concentra en determinadas zonas, según describe el inventor del psicoanálisis. Así, con este concepto, Freud descubre que la sexualidad humana no responde a la fijeza instintiva, ni se aviene a los fines de la reproducción sino por un complejo proceso cuyo recorrido y resultado es contingente y nunca del todo acabado, como muestra la sexualidad del neurótico.

Cabe aquí una digresión para señalar que, en la definición freudiana de la pulsión, se encuentra ya implicada la imagen del cuerpo-frontera, que impregna buena parte de la producción teórica contemporánea en torno al cuerpo, especialmente en la aproximación ontológica. Al respecto, no puede pasar inadvertida una afirmación contundente de Lacan, quien en la novena clase del seminario 7, dice:

(...) el *Trieb* no puede limitarse en modo alguno a una noción psicológica –es una noción ontológica absolutamente originaria que responde a una crisis de la conciencia que no nos vemos forzados a delimitar claramente pues la vivimos (Lacan, S7: 157).

Sin embargo, en los análisis de la segunda parte de este trabajo, veremos que es un concepto que los pensadores contemporáneos del cuerpo omiten de modo sistemático. En cambio, el concepto que adquiere especial relevancia en la elaboración teórica en torno al cuerpo es la sublimación, que forma parte de la teoría pulsional freudiana, y que, por lo tanto, representa el modo en que ella se cuela en el debate contemporáneo. Importa, entonces, dejar consignada la importancia del concepto para la discusión que atraviesa esta investigación, así como su condición de categoría basal de la metapsicología freudiana.

En efecto, la vasta y compleja teoría elaborada por Freud contempla dos niveles, por un lado una serie de categorías clínicas –síntoma, angustia, inhibición, alucinación, etc. – que aluden a los fenómenos o manifestaciones psicopatológicas

⁶⁹ La nota es del 22 de agosto de 1938, en el contexto del *Esquema del psicoanálisis*; Publicada con el título «Conclusiones, ideas, problemas», en S. Freud, *op.cit.*, vol. XXIII. Esta idea, junto al breve fragmento que le sigue, en el que Freud afirma, recusando a Kant, que la espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico, serán retomados en el último capítulo de esta tesis, en el marco de la discusión con Jean-Luc Nancy, quien recupera el aforismo freudiano para elaborar su concepción del cuerpo

sobre los que se opera la práctica analítica y que sitúan al cuerpo del lado de la experiencia. Por el otro, tales fenómenos se vuelven inteligibles y adquieren estatuto conceptual al ser abordados con las herramientas del aparato teórico elaborado por Freud, que él denominó “metapsicología”⁷⁰, y que constituye su *teoría de los procesos psíquicos inconscientes*. Según propone Assoun, en lo que respecta al cuerpo, Freud abre el espacio de un entre-dos que “(...) tiene el nombre de «inconsciente», tal como resulta de su elaboración metapsicológica y que se despliega desde la pulsión al narcisismo, del «yo-cuerpo», a la pulsión de muerte” (Assoun, 2013: 42). Es decir, que en la teoría freudiana el cuerpo se encuentra “repartido” en función de un “cuadrante” o un montaje teórico de cuatro vértices: la pulsión; el narcisismo (con el que Freud da cuenta de la investidura libidinal del cuerpo propio, al que se ama); la función corporal del yo, el cual es descrito –en “El yo y el ello” (1923)– como “ser corporal” y “proyección de una superficie”; y, finalmente, la pulsión de muerte, que introduce el carácter paradójico de la satisfacción pulsional, y su relación con el sufrimiento y la mortificación. Este cuadrante atraviesa la totalidad de la obra freudiana, contemplando sus principales giros y cambios doctrinales⁷¹. Por su complejidad conceptual, cada una

⁷⁰ La metapsicología, sostiene Freud, consiste en explicar todo fenómeno psíquico según un triple punto de vista: tópico (en función de lugares psíquicos diferenciados: consciente-preconsciente-inconsciente; más tarde yo-ello-superyo); dinámico (porque implica un cálculo de las fuerzas y conflictos en juego); económico (alude a sí a las cantidades de energía involucrada en toda manifestación psíquica). Esta definición se encuentra en el artículo titulado “Lo inconsciente” (1915, *op. cit* vol. XIV), aunque el término es mencionado por primera vez en “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901, *op. cit* vol. VI).

⁷¹ La periodización establecida de la prolífica obra de Freud distingue un período pre-psicoanalítico, previo a la publicación de “La interpretación de los sueños”, que incluye sus trabajos en medicina, sus escritos posteriores a la etapa con Jean-Martin Charcot en la Salpêtrière, la correspondencia con Wilhelm Fliess, los “Estudios sobre la histeria” (1893) escrito en conjunto con Joseph Breur, y el “Proyecto de psicología para neurólogos” (1895). En 1899-1900, la *Traumdeutung* inaugura la fase propiamente psicoanalítica, con la teoría de los sueños como principal vía de acceso al conocimiento de los procesos inconscientes. La primera fase de la metapsicología se corresponde con la teoría de la libido y la pulsión. Un segundo momento se inaugura con la introducción del concepto de narcisismo, que desencadena una primera puesta al día de la teoría cuyo resultado son “los escritos metapsicológicos”, serie de artículos de 1915 que aportan un desarrollo sistemático de la teoría freudiana. En 1920, y tras la publicación de “Más allá del principio del placer”, con la introducción del controvertido concepto de pulsión de muerte, Freud propone un segundo dualismo pulsional, inaugurando un giro importante en su obra, fruto de una revisión que no cancela lo anteriormente desarrollado, sino que procura incluir lo que hasta entonces quedaba por fuera o insistía como obstáculo. Tres años más tarde, en

de estas categorías teóricas sin duda podría dar lugar –si es que ya no han tenido lugar– a una investigación independiente. Aquí me limito a dejarlas consignadas como presupuestos conceptuales. Asimismo, cada una de ellas irá encontrando su lugar en la teorización lacaniana, fundada en la rigurosa y original lectura de Freud.

2.2 El cuerpo según Lacan

2.2.1 Nota preliminar

En el marco de la obra de Lacan, la pretensión de hacer inventario de las referencias al cuerpo –así como casi de cualquier tema– bordea lo imposible. El acercamiento a su teoría se topa con una serie de dificultades para adaptarla a los cánones académicos y universitarios. De hecho, cualquier recorte con fines expositivos o pedagógicos resulta en cierta medida arbitrario, y hubiera sin duda suscitado el desprecio del propio Lacan que combatía sistemáticamente esta clase de aproximación. Las dificultades vienen dadas por la extensión de su obra⁷², por el carácter inédito de parte de ella⁷³, la necesidad de familiarizarse con los

“El yo y el ello”, elabora la segunda tópica, que distingue yo, ello y superyó. En 1925 con “Inhibición, síntoma y angustia” reformula la teoría de la angustia.

⁷² La totalidad de la obra de Lacan va de 1932, fecha de su tesis doctoral, (titulada *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*) a 1981. Sus principales trabajos: el seminario de Lacan, sostenido –con alguna interrupción circunstancial– entre 1953 y 1980, aún no publicado en su totalidad de modo oficial; sus *Escritos* (único libro publicado en vida) y numerosas conferencias, entrevistas, artículos de revistas y ponencias, muchos de los cuales se han publicado oficialmente en francés, y muy recientemente en castellano bajo el título *Otros escritos*. Además, en castellano, se han publicados algunos de estos textos bajo el título *Intervenciones y textos I y II* (Buenos Aires, Manantial, 1998). Recientemente fueron publicadas en francés y castellano una serie de conferencias que tuvieron lugar entre 1971 y 1972 en el Hospital Sainte-Anne, bajo el título *Hablo a las paredes* (Buenos Aires, Paidós, 2012). También publicados por Paidós en castellano: *El triunfo de la religión* (2005) y *De los nombres del padre* (2005).

⁷³ De los 26 seminarios, 16 se han publicados de modo oficial en francés, con textos establecidos por Jacques-Alain Miller, y 15 han sido traducidos al castellano. Pero, además de las ediciones publicadas, existe más de una versión y traducción de los seminarios disponibles online, así como textos no recogidos en los dos libros antes mencionados (por ejemplo, los registros de su presentaciones de enfermos en el hospital Sainte-Anne, disponibles en la web de Patrick Valas). Están disponibles en internet la totalidad de los seminarios, en versiones y traducciones no oficiales, y, en estos casos, se cuentan 27

matemas⁷⁴ y por la periodización que resulta imprescindible, ya que el pensamiento de Lacan sigue más de un giro y reformulación. El célebre “retorno a Freud”⁷⁵, consigna proferida por Lacan a inicios de los ’50⁷⁶, tomó apoyo en la nominación inaugural de “los tres registros”, efectuada en una conferencia pronunciada el 8 de julio de 1953 en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, conocida con el título de “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” o “S.I.R”. Allí, Lacan se refiere a “(...) la confrontación de estos tres registros que son los registros esenciales de la realidad humana, registros muy distintos y que se llaman: lo simbólico, lo imaginario y lo real” (Lacan, 2005: 15). Los tres nombres⁷⁷ así establecidos califican lo que Lacan llama registros, pero también relación, orden, categoría, o dimensión, y tomándolos como referencia se ha establecido la periodización de su enseñanza, según el privilegio que concede a cada uno (en orden cronológico: imaginario, simbólico, real). Señalemos rápidamente que aún cuando distinga los tres registros, en todo momento se ha de tomar en cuenta la estructura relacional que ellos suponen, es decir la absoluta imposibilidad de referirse a uno sin situarlo en función de los otros⁷⁸. Operando al modo de grilla

seminarios, ya que se incluyen algunos textos que oficialmente no se han establecido como tales. En francés, disponibles en la web de la École Lacanienne de la Psychanalyse, en la Association Lacanienne Internationale y en el sitio Gaogoa, entre otros. Las traducciones al castellano que aquí utilizo han sido realizadas para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y la Escuela Freudiana de la Argentina.

⁷⁴ En 1971, Lacan propone esta palabra para designar una escritura algebraica que permite formalizar los conceptos psicoanalíticos y transmitirlos en términos de estructura. Hay elaboraciones formales introducidas en los primeros seminarios de Lacan que suelen ser calificadas retrospectivamente de matemas: la fórmulas del grafo del deseo, en tanto topología de la cadena significante, el matema del fantasma, el de la pulsión, etc. Y ya en los ’70: los 4 discursos y las fórmulas de la sexuación.

⁷⁵ A propósito de este “retorno”, puede leerse en la conferencia de Michel Foucault “¿Qué es un autor?” (En *Obras esenciales*, tomo I, “Entre filosofía y literatura”. Barcelona, Paidós, 1999) un comentario por parte del filósofo, así como la respuesta de Lacan, que estaba entre los asistentes a la conferencia.

⁷⁶ Antes de los ’50, Lacan no es aún “freudiano”, sostiene P. Julien en *El retorno a Freud de Jacques Lacan* (Méjico, Sistemas Técnicos de Edición, 1992) –así como otros autores lacanianos– puesto que sólo recurre a algunos conceptos aislados de Freud. El propio Lacan establece la diferencia, tal como puede leerse en el primero de los cinco prefacios que abren las secciones de los *Escrítos* (op. cit.) titulado “De nuestros antecedentes”.

⁷⁷ Lacan incluso se refiere a ellos como un “ascenso” de su nombre propio, en la clase del 16 de noviembre de 1976, en el seminario 24, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.

⁷⁸ Esta estructura de tres interrelacionados es esbozada por Lacan a partir del momento en que los nomina como tales en los años ’50 y culmina con los desarrollos sobre el nudo borromeo, en la década del ’70.

metodológica, se convierten en un programa, sostenido a lo largo de casi 30 años de enseñanza, que consiste en leer la totalidad de la obra de Freud a la luz de estos registros, es decir, declinando diversos conceptos freudianos según este ternario, sumando desarrollos novedosos y originales, refundando la praxis analítica y construyendo el estilo que le es propio⁷⁹.

Por lo tanto, en lo que respecta al cuerpo, la perspectiva de Lacan requiere, ante todo, declinarlo en los tres registros, adoptando así un ordenamiento de los conceptos acorde con su obra y la periodización establecida. Pero, además, es necesario tener en cuenta el carácter transversal de la referencia al cuerpo en su enseñanza, que varía según los giros que va efectuando, lo cual supone una tarea de suma complejidad. No obstante, es imprescindible tenerlo en cuenta porque de este modo es posible delimitar más de una noción de cuerpo elaborada por Lacan, que iremos situando en el desarrollo. Entonces, puesto que no pretendo efectuar un inventario exhaustivo sobre lo que Lacan dijo del cuerpo, considero necesario advertir de antemano que el itinerario aquí trazado se detiene a inicios de los años '70, cuando Lacan ya ha introducido el nudo borromeo⁸⁰, pero aún no ha desarrollado en profundidad este paradigma. En consecuencia, aún cuando recogeré algunas citas relevantes de los seminarios posteriores, he dejado fuera de

⁷⁹ De allí que otra dificultad en la lectura de los seminarios y textos de Lacan son las innumerables referencias no sólo al trabajo de Freud, sino a textos de la totalidad del campo psicoanalítico tal como estaba configurado hasta entonces, de los cuales extrae nociones, preguntas, casos clínicos, etc., que somete a lectura crítica. Como ejemplo, podemos mencionar la distinción que efectúa en el cuarto seminario titulado "La relación de objeto" (1956-1957), entre la frustración –concepto que había adquirido un lugar central en algunos desarrollos postfreudiano – la castración y la privación.

⁸⁰ El nudo borromeo debe su nombre al escudo de armas de la familia milanesa Borromeo. Su particularidad consiste en el anudamiento de tres cuerdas, de modo tal que si se corta una de ellas, se sueltan las tres. Lacan aborda por primera vez este nudo en la clase del 9 de febrero de 1972, en el seminario titulado ... *au pire*, pero su elaboración más extensa es efectuada en el seminario de 1974-1975, titulado *R.S.I.*, en el que eleva el nudo a paradigma de la estructura entendida como interrelación de los tres registros, Real, Simbólico, Imaginario. En efecto, pueden situarse dos fases en su utilización del nudo: la primera (entre comienzos de 1972 y fines de 1973) el nudo borromeo es aplicado al encadenamiento significante, utilizado para el abordaje de la psicosis, entendido como metáfora o representación de la estructura, y el desencadenamiento se explica por el corte de alguno de los eslabones. En la segunda (desde 1974-75), el nudo, concebido como lo real de la estructura (no como modelo o metáfora), presenta la interrelación entre los registros lacanianos, sirve para abordar la clínica de la neurosis, y el desencadenamiento es pensado como lapsus o error del anudamiento. En el seminario de 1975-1976, *El sinthome*, Lacan teoriza con este nombre, y en base a la lectura de la obra de James Joyce, un cuarto anillo que mantendría anudados a los otros tres.

esta tesis, por su complejidad y porque resultaba necesario plantear un límite, la teoría de los nudos tal como Lacan la explora en los últimos seminarios. Dicho de otro modo: tomo el anudamiento borromeo de los tres registros como punto de corte que resignifica los desarrollos anteriores haciendo necesario declinar el cuerpo en tales registros, acorde con la siguiente afirmación de Lacan: “(...) hay un cuerpo de lo imaginario, un cuerpo de lo simbólico –es la lengua – y un cuerpo de lo real del que no se sabe cómo sale” (S24, clase¹⁸¹).

Teniendo en cuenta todas estas advertencias, voy a permitirme espigar, es decir tomar de uno o más escritos y seminarios, rebuscando acá y allá, las ideas que Lacan va desplegando acerca del cuerpo. Este modo de proceder resulta no sólo pertinente, sino imprescindible porque, tal como he señalado reiteradas veces, el cuerpo no es una categoría unívoca y no suele ocupar un lugar central en la argumentación de Lacan, sino que se entromete y encuentra su lugar, una y otra vez, entre los diversos desarrollos que él va desplegando. Me he decidido, entonces, por efectuar una suerte de recorrido panorámico, que subraya, a modo de balizas, las principales ideas de Lacan acerca del cuerpo, situándolas en la trama conceptual de cada momento, y según los tres registros. Aunque la apuesta es arriesgada por la densidad y profusión de conceptos que implica desplegar, he considerado que de este modo se hace justicia a la riqueza conceptual y originalidad de lo que Lacan elabora a propósito del cuerpo en el transcurso de su enseñanza.

Por otro lado, he procurado acotar la exposición a efectuar en este capítulo, en función de las necesidades metodológicas de este trabajo de investigación. Con ellos quiero decir que tendré en cuenta los criterios que he establecido en el capítulo previo, pero que cabe aquí reiterar. En primer lugar, he señalado como foco de la investigación el modo en que los pensadores contemporáneos toman en consideración la advertencia de Freud acerca de la necesidad de repensar la relación cuerpo-alma tras el descubrimiento del inconsciente. Puesto que Lacan está sin dudas entre los lectores más asiduos y agudos de la obra de Freud, se trata entonces de precisar cual es la posición que él adopta respecto del problema de la

¹⁸¹ Seminario 24, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, inédito. Traducción de S. Sherar y R. Rodríguez Ponte para la E.F.B.A. Siempre que cite este seminario se tratará de la misma traducción.

noción de relación y la concepción del cuerpo. Al respecto, procuraré mostrar que Lacan piensa y ubica el cuerpo con Freud y con(tra) Descartes, es decir, tomando en cuenta la propuesta del filósofo moderno, pero dándole cada vez un giro subversivo que delimita la especificidad de la posición psicoanalítica. Dada la batería de conceptos y desarrollos que responden, cuestionan y complejizan el problema del cuerpo desde el punto de vista del psicoanálisis, lo que sigue también podría leerse como los aportes de Lacan a los estudios contemporáneos del cuerpo.

En segundo término, dado que he propuesto analizar determinadas teorías contemporáneas que tienen en cuenta lo formulado por el psicoanálisis, se trata aquí de recortar unos presupuestos conceptuales que resulten útiles para tal fin, por lo cual señalaré en el transcurso de la exposición los conceptos que son importados desde otros ámbitos disciplinares.

Finalmente, atendiendo a las tres imágenes de cuerpo recurrentes que he extraído para orientar el análisis y dar un ordenamiento a este trabajo de investigación, en lo que sigue tendré en cuenta cuáles son los desarrollos de Lacan que en algún modo se articulan con ellas, a fin de dar con una clave de lectura para el análisis posterior.

*2.2.2 Lacan con(tra)Descartes #1: el cuerpo imaginario y la *imago* del cuerpo fragmentado*

El extenso debate que Lacan sostiene con(tra) Descartes, prácticamente atraviesa su enseñanza, y cobra especial relevancia a partir del momento –en el seminario 11– en que formula la hipótesis según la cual el desarrollo de la ciencia moderna es una condición de posibilidad fundamental para el surgimiento del psicoanálisis. De hecho, Lacan “toma prestado” el *cogito* y lo asimila al sujeto del inconsciente, dividido entre saber y verdad. Por lo tanto, el sujeto con el que opera el psicoanálisis no es sino el sujeto de la ciencia, que se introdujo en Occidente con el *cogito* cartesiano, según la tesis presentada en “La ciencia y la verdad”⁸². Pero, si el sujeto de Freud es una reanudación del *cogito*, implica, al mismo tiempo, una revisión de

⁸² Este artículo está contenidos en *Escritos*, op. cit, y se corresponde con la primera clase del seminario *El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), inédito.

su certeza: es un sujeto representado por un significante para otro significante⁸³ que sólo irrumpe entre los significantes de la cadena, ya que no hay significante que sirva de fundamento, o como decía Lacan, no hay Otro del Otro. En consecuencia, es un sujeto que sólo accede a la verdad en el *après coup* de las formaciones del inconsciente (sueños, lapsus, fallidos, síntomas), definiendo al inconsciente como saber no sabido. Por supuesto, no cabe aquí exponer exhaustivamente lo que Lacan dijo al respecto, sobre todo teniendo en cuenta que el comentario del *cogito* lo ocupa reiteradas veces en su seminario. Por lo demás, el tema excede la problemática aquí formulada, por lo que procuraré ceñirme a los aspectos relevantes en lo que hace a la cuestión del cuerpo.

De modo esquemático, cabe resumir su posición como sigue: por un lado, Lacan cuestiona a Descartes no haber advertido que el objeto de la relación de conocimiento está modelado según la imagen corporal especular. Pero, al mismo tiempo –al menos en un primer momento de su teorización– toma apoyo en la “morfé” aristotélica, subvirtiendo lo formulado al respecto por Descartes, con su teoría del estadio del espejo. Por otro lado –como ya ha sido mencionado en el punto 1.4.2– Lacan considera la división cartesiana del cuerpo como “sin remedio”. Y el primer modo en que ello se pone de manifiesto en su teoría es con la imago del cuerpo fragmentado, reverso de la unificación especular del cuerpo. A continuación presentaré estos conceptos.

La crítica a la posición cartesiana fue en cierto sentido el punto de partida de Lacan, del mismo modo que una primera noción de cuerpo que le es propia. La teoría del estadio del espejo, con la cual ingresa al campo analítico, pretende en primer lugar explicar el papel fundamental de la *imago* o imagen corporal en la constitución del yo (*moi*)⁸⁴. Mediante esta formulación Lacan articula lo que Freud

⁸³ La definición canónica, según la cual “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”, es introducida por Lacan al inicio del noveno seminario, titulado *La identificación* (1961-1962) y antes en el escrito titulado “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, presentado en un Congreso en Royaumont en 1960, y publicado luego en *Escritos*, op. cit.

⁸⁴ La distinción entre *moi* (el yo fruto de la identificación especular, homologable al yo ideal freudiano) y el *je* (el “shifter” que ubica al sujeto de la enunciación) no está presente en las primeras formulaciones del estadio el espejo, sino que cobra relevancia a partir de los primeros seminarios, cuando Lacan ya ha emprendido el retorno a Freud.

habría propuesto acerca del narcisismo y el yo como superficie corporal (atendiendo al esquema de P. L. Assoun referido antes), y da lugar a la noción de cuerpo imaginario. Como es sabido, esta teorización parte del “test del espejo” descrito por Henri Wallon en 1931⁸⁵, que Lacan toma “a beneficio de inventario”, para reelaborarlo de modo tal que lo transforma completamente, en un proceso de conceptualización que atraviesa su enseñanza⁸⁶. “Estadio del espejo” es, por tanto, el nombre (quizás poco feliz, ya que desliza un matiz evolutivo que es contrario a lo que sostiene) de una propuesta teórica que pone en relación la imagen corporal con una serie de conceptos freudianos (yo, narcisismo, identificación) así como con ciertos fenómenos psíquicos (anticipación, alienación, transitivismo, agresividad, rivalidad) y que fundamenta esa noción de cuerpo que Lacan, en el inicio de su recorrido, nombra cuerpo imaginario, y que está en la base del primer registro –en orden cronológico– del ternario lacaniano. Se trata del cuerpo unificado por la ortopedia de la imagen espectral, aquella que el *infans* contempla con júbilo y fascinación identificándose a ella, según la experiencia observada por Wallon. De allí que, muchos años más tarde, Lacan señale que “(...) adoración es la única relación que el *parlêtre* tiene con su cuerpo” (Lacan, S23: 64). Como señala P. Julien⁸⁷, en el inicio de su recorrido Lacan recoge la *Morfé* aristotélica: se trata de la incidencia de una forma exterior que sirve de apoyo para la constitución del yo y la unificación del cuerpo, brindándole al primero una representación de sí mismo, y situándolo en el espacio. Esta idea de una imagen externa de carácter alienante y constitutiva del “adentro”, cuestiona el narcisismo primario de Freud (un adentro

⁸⁵ Wallon, H. (1943): *Les origines du caractère chez l'enfant*. Paris: Ed. Boivin.

⁸⁶ La formulación inicial sobre el tema está desarrollada en un artículo publicado en *Otros escritos*, “Los complejos familiares en la formación del individuo” (1938), y en una serie de artículos contenidos en *Escritos*: “Acerca de la causalidad psíquica” (1946) y “La agresividad en psicoanálisis” (1948), y el más citado de los cuales se titula “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos reela en la experiencia analítica”, de 1949. No obstante, con posterioridad a estos textos, sobre el estadio del espejo es posible contabilizar (por medios electrónicos) aproximadamente 204 menciones en los seminarios y escritos de Lacan, y por lo menos diez veces hizo “un comentario apasionado” de él, según afirma Elizabeth Roudinesco en su biografía de Lacan. Fruto de la reelaboración constante y la complejidad creciente, resulta evidente que este “estadio” no remite, al menos no exclusivamente, a un dato evolutivo.

⁸⁷ Julien recoge una cita de una nota titulada “Some reflections on the Ego”, publicada en el International Journal Psychoanalysis nº 34, donde Lacan afirma “Nosotros psicoanalistas reintroducimos una idea abandona por la ciencia experimental, la idea de Aristóteles de *Morfé*”. Cf. *El retorno a Freud de Jacques Lacan*, op. cit.

cerrado sobre sí mismo) pero también produce un primer descentramiento del sujeto cartesiano: la forma del cuerpo no viene dada por el alma, considerada como razón y esencia del hombre, sino por la imagen externa a la que el sujeto se aliena para constituir su yo y unificar su cuerpo. A esta idea de morfogénesis, Lacan le suma la categatización libidinal que pone en juego el narcisismo. Entonces, el *moi* se corresponde con la forma total del cuerpo captado como *Gestalt* gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración corporal que aún no ha alcanzado. De allí que “(...) el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación (...)” (Lacan, EE: 90), y que la anticipación sea la temporalidad propia del registro imaginario. Entonces, Lacan distingue –en esta primera formulación del estadio del espejo– entre el organismo prematuro del *infans*, del que sólo tiene sensaciones propioceptivas e imágenes parciales, y el cuerpo unificado por la imagen que le permite anticipar un dominio que aún no tiene sobre su cuerpo.

El estadio del espejo es, entonces, una operación psíquica –incluso ontológica, llega a decir– de consecuencias duraderas, que no sólo explica la génesis del yo sino que da respuesta a diversas cuestiones referidas al cuerpo, a saber: cómo se constituye y/o cómo adviene el cuerpo unificado; qué clase de relación mantiene el sujeto con su cuerpo – que es una relación del orden del “tener” y no del “ser” – y con el espacio; qué consecuencias tiene esta relación (o sus fallas) a nivel de la estructura psíquica y la relación con el semejante⁸⁸, y *last but not least* en la relación de conocimiento. Es aquí donde se inserta su réplica explícita a Descartes.

Lacan denuncia que el principio de toda unidad percibida en los objetos es la imagen del propio cuerpo, es decir la completud ilusoria que éste adquiere mediante la identificación del estadio del espejo. Dicho de otro modo, el humano “corpo-reifica” su mundo⁸⁹, al cual organiza como una esfera, estructurando el

⁸⁸ Lacan señala que la alienación especular permite explicar la relación agresiva con el semejante, puesto que el yo (*moi*) es, desde el inicio, otro, ese otro especular (“*ese soy yo*”) que le confiere su unidad virtual. A consecuencia de esta enajenación estructural, “(...) toda relación imaginaria se produce en una especie de *tú o yo* entre el sujeto y el objeto. Es decir: *Sí eres tú, yo no soy. Si soy yo, eres tú el que no es.*” (Lacan, S2: 256, las cursivas son del original) Este rasgo estructural marca el estilo agresivo y rivalizante propio de la relación dual.

⁸⁹ Cf. “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma”, en *Intervenciones y textos II* (Buenos Aires, Manantial, 2006). p. 118.

espacio según la geometría euclíadiana, situándose como centro y medida de todas las cosas, y usando para ello su cuerpo (incluso midiendo el mundo con su pulgar, sus pies). Lacan llega a afirmar que “Descartes no ha desconfiado suficientemente del dios engañador” (Lacan, S13: clase 5)⁹⁰, porque el carácter alienante de la imagen especular hace del yo “función de desconocimiento”⁹¹ y por tanto pobre garante de la razón que corrompe la pureza del cogito, y aliado traicionero de cualquier “alianza terapéutica”⁹². El carácter ilusorio de la experiencia del espejo se extiende a la ilusión de la conciencia e impregna todo acto de conocimiento, puesto que el objeto está construido y modelado según la imagen especular.

A consecuencia de la operación del estadio del espejo, el pensamiento –en el sentido cartesiano del término– no está separado del cuerpo, sino que, por el contrario, “[l]o que se cogita es de alguna manera retenido por lo imaginario como enraizado en el cuerpo”(Lacan, S22: clase 9⁹³). Incluso, “[l]a mayoría –pero no todo– de lo que piensa el hombre se arraiga allí” (Lacan, IT2: 118). Y por lo tanto, reducir o arrojar el cuerpo a la extensión es justamente “el acto del cogito”, sostiene Lacan –en el seminario dedicado al acto psicoanalítico– y concluye: “[e]l rechazo del cuerpo fuera del pensamiento es la gran *Verwerfung* de Descartes” (Lacan, S15: clase 5⁹⁴). Y agrega que justamente por eso, está destinado a “(...) reaparecer en lo real, en lo imposible. Es imposible que una máquina sea cuerpo, es

⁹⁰ Se trata del seminario 13, titulado *El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), inédito. La versión traducida al castellano es de Jorge Tarella para la Escuela Freudiana de la Argentina. Siempre que cite este seminario se tratará de la misma versión.

⁹¹ Así lo ubica en el artículo de 1949 –contenido en *Escritos* y referido en la nota 86– donde resume su primera teoría del estadio del espejo, previa al “retorno a Freud”.

⁹² Lacan sostenía que el estadio del espejo era la “escobilla” con la que había ingresado al campo analítico, verdadera punta de lanza contra las derivas post-freudianas que él crítica y combate encarnizadamente, en la línea de la siguiente cita: “No volveremos aquí a la función de nuestro ‘estadio del espejo’, punto estratégico primero alcanzado por nosotros como objeción al favor concedido en la teoría al pretendido *yo autónomo*, cuya restauración académica justificaba el contrasentido propuesto de su reforzamiento en una cura desviada ya hacia un éxito adaptativo: fenómeno de abdicación mental conectado con el envejecimiento del grupo en la diáspora de la guerra, y reducción de una práctica eminente a una etiqueta adecuada para la explotación del *American way of life*” (Lacan, EE: 788, las cursivas son del autor).

⁹³ Seminario *R.S.I* (1974-1975), inédito. La traducción es de R. Rodríguez Ponte para la E.F.B.A. Siempre que cite este seminario se tratará de esta traducción.

⁹⁴ Seminario 15, *El acto psicoanalítico* (1967-1968), inédito. La traducción es de R.. Rodríguez Ponte, para la Escuela Freudiana de la Argentina. Siempre que cite este seminario se tratará de la misma versión.

por esto que el saber lo prueba cada vez más poniéndolo en piezas sueltas" (*Ibidem*).

Aún cuando el estadio del espejo describe la operación por la que se adquiere la experiencia y la noción de un cuerpo unificado, con todas las consecuencias subjetivas e incluso ontológicas que ello conlleva, Lacan insiste desde el principio en señalar "(...) la ilusión de autonomía en que se confía" (Lacan, EE: 92), es decir, el carácter ilusorio, fascinante y engañoso de esta unidad. Según P. Julien (Cf. Julien, 1992), tres aspectos confluyen en la formuación inicial del registro imaginario de Lacan: acorde con la tradición filosófica y teológica de Platón a Spinoza, lo imaginario es lo ilusorio, es decir todo lo que conduce al engaño; desde la perspectiva romántica, por el contrario, lo imaginario tiene una función poiética, con el arte como ejemplo privilegiado –y podríamos agregar el juego–, razón por la cual ubica la representación en este registro; según la historia y la sociología, el imaginario social es el conjunto de representaciones colectivas que dan cohesión al "cuerpo social". Lacan subsume todas estas acepciones y las remonta a una fuente común que ubica en la identificación con la imagen corporal. Al respecto dice Julien:

En todos los niveles: objetos materiales, límites del territorio (cuarto, apartamento, coche), teoría del pensamiento, organización de la acción política y religiosa – reina un imaginario corporal según la 'geometría' del yo y su imagen especular (Julien, 1992: 184).

Esto implica que el cuerpo imaginario tiene incidencia en todos los dominios, y atañe no sólo al sujeto sino a la vida cultural. De allí su función poiética, toda vez que la imagen antropomorfa prolifera y se apodera de la metáfora como matriz de todos los simbolismos. Según la primera formulación del estadio del espejo, el cuerpo es inseparable del yo narcisista, adherido a él y sostenido por la imagen de completud ilusoria. El yo y el cuerpo conforman una esfera que es matriz de todos los binarismos y su tensión agresiva, comenzando por la distinción yo/no yo, dentro/fuera. Según esta geometría, el cuerpo es una "bolsa" y el espacio

coextensivo una esfera en cuyo centro está el yo/cuerpo, unidad y medida de todas las cosas. Tenemos aquí una primera noción de cuerpo elaborada por Lacan⁹⁵.

A consecuencia de la ilusión especular, el humano, prendado de la imagen, nada sabe de su cuerpo “real”. En una segunda⁹⁶ formulación del estadio del espejo, Lacan recurre a un modelo tomado de la óptica⁹⁷ (que él remodela y denomina esquema del florero invertido) para mostrar cómo se produce la ilusión del cuerpo unificado, alienado a la imagen del semejante⁹⁸ y cómo se “pierde” el cuerpo real. Entonces, por efecto de la ilusión especular que lo captura en la imagen, el humano sólo sabe de su cuerpo real cuando algo anda mal, es decir cuando lo real insiste (tanto en el cuerpo de cada quien como en los *impasses* de las teorías que lo tienen por objeto, podríamos agregar). Al mismo tiempo, este esquema tiene por fin introducir la primacía de lo simbólico, destacando que es imprescindible un elemento de ese orden para que el ojo se ubique en el ángulo correcto y la ilusión del espejo tenga lugar. La consideración de lo simbólico modifica el estatuto de la imagen como *Gestalt* al introducir una negatividad, como muestra con el esquema

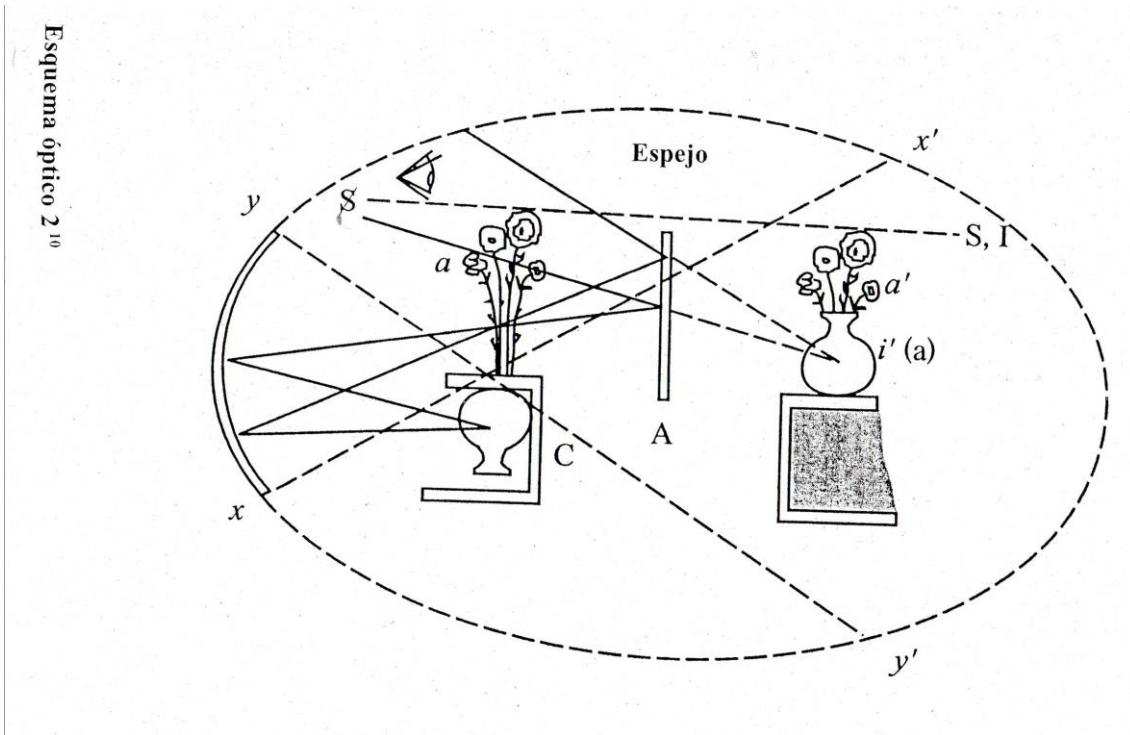
⁹⁵ Es necesario al menos mencionar que, con el desarrollo del nudo borromeo, que hemos marcado aquí como límite del recorte, Lacan teoriza un imaginario ya no narcisista sino topológico, e imputa el sentido a lo imaginario, en tanto confiere consistencia. Cf. Seminario 22, *R.S.I.*

⁹⁶ He seguido la periodización ofrecida por P. Julien, que distingue tres fases de la teoría del estadio del espejo: 1) de 1936 a 1952, con antecedentes en su tesis doctoral, y anterior al “retorno a Freud”. Teoriza lo imaginario afirmando el primado de lo visual, tomando apoyo en la etología, la teoría de la Gestalt y la fenomenología. El correlato de la identificación especular es la relación de agresividad y rivalidad con el semejante a cuya imagen el sujeto se aliena 2) a partir del '53 y hasta 1960, etapa marcada por la primacía de simbólico, introduce una segunda alienación cuando afirma que el inconsciente es el discurso el Otro. Para demostrarlo recurre a la óptica, situando el Ideal del yo freudiano como los atributos simbólicos que permiten que el ojo vea la imagen desde el ángulo adecuado y así la ilusión tenga lugar. Más tarde, para situar el rasgo simbólico, primera marca a la que se aliena constitutivamente el sujeto, teorizará el rasgo unario. 3) De 1961 a 1980, recomponerá la estructura topológica del espejo al concebir la mirada como objeto *a*. En este momento lo que importa ya no es el *infans* como vidente, sino que entra en juego la mirada del Otro, de donde proviene la eficacia identificatoria.

⁹⁷ El esquema original es el del rambillete invertido, tomado por Lacan de *Optique et photométrie dites géométriques*, de Henri Bouasse (Paris, Delagrave, 1934).

⁹⁸ Afirma Lacan: “El otro tiene para el hombre un efecto cautivador, dada la anticipación que representa la imagen unitaria tal como ella es percibida en el espejo o bien en la realidad toda del semajante”(Lacan S1: 193). Así lo muestra el fenómeno del transitivismo: dada la precariedad infantil en cuanto al límite entre el yo y el semejante, para el niño pequeño su acción equivale a la del otro (dice “él me pegó” cuando es él quien pega, o llora cuando lo hace el otro). Esto también explica la tensión agresiva y rivalizante inherente a la relación dual, imaginaria.

de los dos espejos donde ubica el par imagen real (a la izquierda)/imagen virtual (a al derecha). Lacan demuestra que la segunda abre un campo de negatividad al presentificar una ausencia, y allí la función del velo.



Por otra parte, la primacía que Lacan confiere a lo simbólico en este momento, y teniendo en cuenta lo elaborado en el seminario 3 acerca de *Las psicosis* (1955-1956) y el papel del significante Nombre-del-Padre en la estructura subjetiva, debe hacernos advertir que la operación especular, y por ende, la conformación del cuerpo dependen –en esta fase de la enseñanza de Lacan– de la inscripción de dicho significante, que hace de “carretera principal” (Cf. Lacan, 1984), es decir, que provee un ordenamiento. En las psicosis, al estar forcluído⁹⁹ dicho significante, el

⁹⁹ “Forclusión” o “preclusión” es un término que Lacan importa del ámbito jurídico en el seminario 3, para traducir la *Verwerfung* de Freud. La forclusión describe el mecanismo que tiene lugar en las psicosis, en las que el significante Nombre -del -Padre es rechazado o no es admitido en lo simbólico, por lo cual retorna en lo real, lo cual se registra por sus efectos, es decir, los fenómenos elementales de las psicosis (que se manifiestan fenomenológicamente como alucinaciones, frases interrumpidas, delirio, fenómenos corporales extraños, etc.) Vale citar a Lacan (en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis”): “La *Verwerfung* será pues considerada por nosotros como preclusión del significante. En el punto donde, ya veremos cómo, es llamado el Nombre-del-Padre, puede responder en el Otro, un puro y simple agujero, el cual por la carencia del efecto metafórico provocará un agujero correspondiente en el lugar de la significación fálica” (Lacan, EE., 540).

cuerpo queda librado a la extrañeza radical de los fenómenos elementales, y el psicótico¹⁰⁰ debe construir por su cuenta la ortopedia que le permita sostener su cuerpo.

Cabe también señalar que, con la introducción de la primacía de lo simbólico concebido como elemento regulador, se configura lo que J. A. Miller¹⁰¹ ubica como primer paradigma del goce, que postula una disyunción entre significante y goce, entre simbólico e imaginario. En efecto, el goce irrumppe subrepticiamente con el jubilo del *infans* ante la imagen espectral y su correlato de agresividad, configurando a lo imaginario (en un primer abordaje) como un registro de cierta “estasis libidinal” –dicho en términos freudianos– es decir, de un goce narcisista cuya viscosidad y pregnancia “interrumpe” la dialéctica simbólica (tal como se ve en el esquema de Lacan conocido como L o Lambda¹⁰²). Por ende, el goce está del lado de lo imaginario, es decir, como goce estancado, rivalizante y agresivo, por oposición a la regulación simbólica. En cuanto a lo real, ya ha sido enunciado como categoría, pero aún resta por conceptualizar, por lo que se ubica por exclusión, como lo que no es simbólico ni imaginario.

Es necesario asimismo subrayar que el énfasis puesto por Lacan en la unificación del cuerpo y sus efectos alienantes no debe llevar a pensar que él se propone deshacer la operación cartesiana. Lejos de ello –y puesto que su punto de partida no fue la clínica de la histeria sino la de las psicosis– Lacan señala de entrada, ya en la primera formulación del estadio del espejo, que el reverso ineluctable de la ilusoria y jubilosa unidad corporal es la *imago* del cuerpo fragmentado, que describe en un párrafo que vale la pena citar en extenso por su poder evocador. El cuerpo fragmentado, dice, se muestra regularmente en los sueños:

¹⁰⁰ Acerca de este primer abordaje lacaniano de la clínica de las psicosis (el segundo tiene lugar a partir del desarrollo del nudo borromeo), se han escrito un sinfín de comentarios y trabajos. Dos que me han resultado particularmente útiles y aclaratorios son: *Introducción a una clínica diferencial de las psicosis*, de Contardo Caligaris (Buenos Aires, Nueva Visión, 1991), y *Diagnosticar las psicosis* de Élida Fernández (Buenos Aires, Letra Viva, 2001).

¹⁰¹ Cf. Miller, J.-A.: “Les six paradigmes de la jouissance”, en *Revue de Psychanalyse* nº 43. (octubre, 1999) pp. 4-21. En este artículo Miller describe 6 paradigmas del goce que iré intercalando a lo largo de la exposición en este capítulo.

¹⁰² Este esquema, utilizado repetidamente por Lacan, se encuentra en “El seminario sobre ‘La carta robada’ (Cf. Lacan, EE, p. 47). Y su forma simplificada, en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis (Cf. Lacan, EE, p. 530).

Aparece entonces bajo la forma de miembros desunidos y de esos órganos figurados en exoscopia, que adquieren armas y alas para las persecuciones intestinas, las cuales fijó para siempre por la pintura el visionario Jerónimo Bosco, en su ascención durante el siglo decimoquinto al cenit imaginario del hombre moderno. Pero esa forma se muestra tangible en el plano orgánico mismo, en las líneas de fragilización que definen la anatomía fantasiosa, manifiesta en los síntomas de escisión esquizoide o de espasmo de la histeria (Lacan, EE: 90).

Como lo muestra la cita, esta noción de cuerpo fragmentado prueba su valor heurístico tanto en el terreno del arte como en la experiencia clínica. Las conmociones de la imagen specular permiten hacer inteligibles fenómenos como la ilusión de algunos amputados, las alucionaciones del doble o algunos momentos de despersonalización en la neurosis. Pero es en las manifestaciones psicopatológicas más extremas donde es posible constatar que tener un cuerpo, es decir saber que se lo tiene y disponer de él, no va de suyo, puesto que es posible que ello no ocurra, según se observa en los fenómenos esquizofrénicos, en el cuerpo caído del melancólico, la agitación maníaca o la ausencia de reconocimiento en el espejo de algunos autistas. Lo que importa destacar es que esta *imago* es el reverso de la operación de unificación specular, su “gemelo siniestro”, por así decir, que siempre acecha la unidad yoica, *a posteriori* de su instauración. Así como la imagen unificante con la que el *infans* se identifica tiene el júbilo como correlato afectivo, la *imago* del cuerpo fragmentado presentifica el horror y la angustia.

Como esa sabido, estos afectos cobran relavancia en la experiencia estética de determinadas prácticas del arte contemporáneo, en particular las del *body art*. Por ello cabe destacar la referencia al arte en la que Lacan toma apoyo para fundamentar la noción de cuerpo fragmentado, haciendo de ella un rasgo del arte moderno. Esto permite anticipar que la *imago* del cuerpo fragmentado es una de las aristas lacanianas que permiten delimitar el problema que la crítica y teoría contemporánea han subsumido bajo la imagen del cuerpo-abyecto. Esta noción lacaniana, sin embargo, brilla por su ausencia en tales teorizaciones, que en cambio sitúan la discusión en términos del problema de la sublimación y el límite de este concepto para dar cuenta de las prácticas más extremas del *body art*, como se expondrá en el primer capítulo de la segunda parte de esta tesis.

2.2.3 La relación cuerpo-lenguaje # 1: el cuerpo pulsional, del concepto fronterizo freudiano a la a-anatomía lacaniana

La posición que Lacan asumen frente a la definición cartesiana de la sustancia extensa como *partes extra partes*, hace de baliza en su extenso y complejo recorrido conceptual, cobrando mayor relevancia y densidad teórica cuando se trata de reelaborar el concepto freudiano de pulsión parcial, el cual como su nombre indica, presupone cierta modalidad de partición o despedazamiento del cuerpo. La reformulación que Lacan efectúa del “concepto fronterizo” freudiano – que hacia del cuerpo el espacio de un entre-dos– a partir de la teorización del objeto *a*, le permite postular una noción novedosa y original de cuerpo y una “*a*-anatomía” – al decir de Lacan¹⁰³– propiamente analítica. Entonces, entre Freud y Lacan, en lo que concierne al cuerpo pulsional, hay un auténtico cambio de paradigma que implica una modificación del estatuto conceptual y topológico del cuerpo.

La hipótesis directriz que le permite a Lacan elaborar su sofisticado concepto de pulsión, no es sino el axioma fundamental de su enseñanza, dedicada a demostrar la eficacia constitutiva del lenguaje, respecto del sujeto de inconsciente y su cuerpo primero, del *parlêtre*, más tarde. “La hipótesis lacaniana”, al decir de C. Coler, postula que el lenguaje opera sobre el viviente configurando al cuerpo, y la reformulación del concepto de pulsión que Lacan lleva a cabo se rige por este postulado. El objetivo primero de Lacan es articular el cuerpo pulsional con el lenguaje, según su teoría del significante. Para dimensionar este cambio de paradigma, conviene recordar que la pulsión freudiana supone en sí misma una subversión del problema cuerpo-alma. En efecto, acorde con su definición –citada en el inciso 2.1– este concepto postula una “trabajón” entre lo somático y lo psíquico¹⁰⁴, vía el eslabón perdido del inconsciente. Tal relación es concebida por Freud en los términos de una energética, con dos postulados básicos: el cuerpo impone una “medida de trabajo” al psiquismo, requiriendo para ello un gasto

¹⁰³ Cf. Lacan, S20, capítulo VIII, p. 114.

¹⁰⁴ R. Harari ha destacado que James Strachey, en la traducción y ordenamiento de la *Standard Edition* de las obras completas de Freud, ha preferido siempre traducir “*Seele*” (alma), con el término más general de psiquismo, mientras que el término alemán remite a uno u otro sentido según el contexto.

energético; el “aparato psíquico” opera según un principio homeostático, procurando mantener estable la energía, y por tanto procura evitar el displacer (aumento de la tensión) y buscar el placer (disminución de la tensión)¹⁰⁵, recurriendo para ello a diversas operaciones psíquicas.

La reformulación a la que Lacan somete al concepto de pulsión –al que califica, en el seminario 11, como uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis – es el resultado de un doble giro teórico, que consiste en desplazar los términos freudianos concernidos en la definición de pulsión: 1- de lo “psíquico” entendido por Freud como representación, a la estructura del lenguaje y sus efectos; 2- de “lo somático” entendido como excitación, al concepto de goce. Con este doble giro, Lacan reemplaza el postulado energético que subyace a la teoría freudiana, y abre una línea de investigación teórica y clínica sumamente fructífera. Conviene considerar con mayor detenimiento lo que este doble giro implica.

En el seminario dedicado a la identificación, en la clase del 20 de junio de 1962, Lacan denuncia la “increíble vocación de chatura” de la comunidad analítica que ha identificado lo “somatico” con una instancia biológica, lo cual, afirma sin ambages, es un total contrasentido. Lo corporal, por tanto, no debe situarse como el elemento “interior” tomado aisladamente y reducido a lo biológico. Sostiene, en cambio, que es necesario adscribir la definición de pulsión freudiana a una topología, y una topología que permita definir lo que funciona como proveniente del exterior y, a la vez, proveniente del interior (para nombrar lo cual acuñó el neologismo “éxtimo”). Así, Lacan deja caer el entre-dos freudiano y la imagen de la frontera, en favor de las nociones topológicas de borde y agujero. Por lo tanto, cabe afirmar que el recurso a la topología, y el uso no metafórico que Lacan le adjudica, es el recurso conceptual mediante el cual procura zafarse de la dimensión imaginaria para pensar el estatuto del cuerpo. En cuanto a lo somático entendido en términos de “excitación”, recordemos que Freud lo ubicaba como la fuente de la pulsión,

¹⁰⁵ Este es el principio de placer-displacer, según el cual el aparato psíquico procura mantener la energía constante. Sin embargo, ya en 1905, en “Tres ensayos de teoría sexual”, había advertido que este esquema resultaba insuficiente para entender el placer sexual, el cual, por el contrario, es correlativo de un aumento de la tensión. Freud concluye señalando el carácter “enigmático” del placer sexual, poniendo ya en evidencia el carácter estructuralmente problemático que el psicoanálisis descubre en la sexualidad.

subrayando su carácter constante: habiendo partido de considerar la pulsión como “una cierta clase de estímulo para lo psíquico”, enseguida advierte que mientras el estímulo actúa “de un solo golpe” y puede ser despachado por una acción acorde con el esquema del arco reflejo, la pulsión es *una fuerza constante*¹⁰⁶. Es decir, que el régimen pulsional supone un verdadero problema económico, por requerir un trabajo igualmente sostenido. En base a esas características de la pulsión, pero dejando de lado el postulado energético y homeostático, y tomando en cuenta el “más allá del principio del placer”, Lacan forja la noción de goce, mostrando que toda pulsión supone una satisfacción parojoal, que, por lo tanto, debe distinguirse del placer, definido por Freud como descarga o rebajamiento de la tensión. El concepto de goce ganará paulatinamente espacio en la teoría, hasta volverse un concepto central, incluso aquel que circunscribe en opinión del propio Lacan, el “campo lacaniano”¹⁰⁷.

En cuanto a “lo psíquico” de la teoría freudiana, la apuesta de Lacan es considerar la “función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, es decir, la incidencia constitutiva del lenguaje, paradigma que marca el “retorno a Freud” en el momento fundacional de su enseñanza. Apoyándose en la lingüística, la antropología estructural y la filosofía, descarta el modelo freudiano del aparato psíquico, “dentro” del cual estaría el inconsciente, para resituarlo con dos célebres fórmulas: el inconsciente está estructurado como un lenguaje y el inconsciente es el discurso del Otro¹⁰⁸. De este modo enfatiza de manera radical el descentramiento del yo efectuado por Freud, y elabora el concepto de sujeto del inconsciente (\$), sujeto dividido y sólo ubicable *entre* los significantes de la cadena, efecto disruptivo, puntual y evanescente. En consecuencia, Lacan reformula la vieja noción de psiquismo, reemplazándola por la perspectiva estructural, que consiste en formular una teoría del significante y extraer sus consecuencias para la constitución subjetiva. Desde este enfoque, el esfuerzo de Lacan consiste en articular el cuerpo al significante vía la pulsión, y ello supone una apuesta clínica

¹⁰⁶ Cf. Freud, S: “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, op. cit.

¹⁰⁷ Cf. Lacan, J: *El seminario, libro 17. El reverso del psicoanálisis* (Buenos Aires, Paidós, 2010), capítulo V, titulado por J.-A. Miller “El campo lacaniano”.

¹⁰⁸ Cf. Lacan, J: “El seminario sobre *La carta robada*”, en *Escritos*, op. cit. p.10.

de gran envergadura, posibilitando el tratamiento del cuerpo pulsional y sus síntomas por la vía de la palabra.

La tríada necesidad-demanda-deseo –expuesta numerosas veces en los seminarios y escritos– es el primer modelo teórico que explica la articulación de la pulsión al lenguaje, insertándola en el grafo del deseo (y más tarde en la figura topológica del toro). Esta propuesta teórica explica cómo el organismo es “tomado” en la cadena significante. De allí una distinción de relevancia para la teoría analítica, la que diferencia al organismo en su acepción biológica, del cuerpo que interesa al psicoanálisis, efecto de la articulación con el lenguaje. Esta teorización de Lacan, que parte de la necesidad biológica para estructurar la pulsión por intermedio de la demanda, remite en cierto modo a lo que Freud llamaba “apuntalamiento” de las pulsiones en las funciones biológicas necesarias para vida. Según Lacan, el punto de partida de la estructuración subjetiva pasa por la captura de la necesidad en “el desfiladero del significante”, es decir en el campo del Otro, a partir de lo cual se constituye como demanda, perdiéndose de este modo la sujeción al régimen instintivo. En palabras de Lacan, se trata de:

(...) una desviación de las necesidades del hombre por el hecho de que habla, en la medida en que sus necesidades están sujetas a la demanda retornan a él enajenadas. Esto no es el efecto de su dependencia real (no debe creerse que se encuentra aquí esa concepción parásita que la noción de dependencia en la teoría de las neurosis), sino de la conformación significante como tal y del hecho que su mensaje es emitido desde el lugar del Otro (Lacan, EE: 670).

En efecto, la demanda retorna al sujeto desde el lugar del Otro, ya que es el Otro quien “codifica” o pone palabras al suponerle un sentido al grito del *infans*. El significante viene del campo del Otro, y al nombrar impone pasar por el desfiladero del significante en la búsqueda de satisfacción, es decir que la satisfacción pasa al registro de lo que debe pedirse con palabras. En consecuencia, la demanda se instala como demanda de otra cosa que la satisfacción que reclama: es siempre demanda de amor, dirá Lacan. Puesto que el Otro es tanto capaz de satisfacer como de privar, todo lo que sea concedido será transmudado en prueba de amor. Y, así, la demanda deviene infinita, porque cada nueva demanda supone la insatisfacción respecto de un goce mítico, supuesto como absoluto

retroactivamente¹⁰⁹, de modo que el goce obtenido nunca coincide con lo esperado, el deseo es insatisfecho por estructura. Lo fundamental es que la relación con el Otro instala una economía de otro orden que la necesidad, la economía propiamente pulsional. De allí que el matema de la pulsión sea \$Da (es decir, el sujeto del inconsciente relacionado con el objeto de la pulsión por medio de la demanda). Con el matema de la pulsión, Lacan escribe la relación de la pulsión con el lenguaje¹¹⁰, ya que la ella se estructura a partir del elemento simbólico que es la demanda, quedando así reconfigurado, casi irreconocible, el “concepto fronterizo” freudiano. Paralelamente, con el matema del fantasma \$◊a escribe la relación del sujeto del inconsciente con el objeto de la pulsión. El deseo, por fin será la diferencia que resulta de la sustracción del apetito de la satisfacción a la demanda de amor, “el significado de la cadena significante pulsional” (Miller, 2003: 26). Teniendo en cuenta que Lacan suscribe el axioma según el cual el significante al nombrar, ausenta y “mata” la cosa, puede afirmarse que, en el deseo, la satisfacción alcanza su versión más “mortificada”, al estar tomada en la cadena significante, puesto que el deseo se articula íntegramente en ella –el deseo es su interpretación, incluso (Cf. Lacan, S6)–, aunque sin agotar el empuje pulsional. En base a estos elementos teóricos, J.-A. Miller postula el segundo paradigma del goce, que califica como “significantización del goce”, el cual queda repartido entre deseo y fantasma. Por lo tanto, el matema del fantasma, en el cual se inserta el objeto *a* –primero teorizado en su vertiente imaginaria, es decir como imagen del goce captado en lo simbólico– escribe la relación del sujeto con el cuerpo en el marco de este paradigma.

¹⁰⁹ En términos freudianos se trata de la diferencia entre la primera vivencia de satisfacción y las que le suceden, que suponen un menos de satisfacción en relación a la primera, absoluta y mítica. Freud había descrito este modelo teórico ya en 1895, en el “Proyecto de psicología” (Cf. *Obras completas*, vol.I op. cit.), pero lo retoma en más de una oportunidad (Cf. “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” (1911), en Freud, S. vol XIV, *op. cit.*)

¹¹⁰ Esta propuesta también tiene en cuenta lo teorizado por Freud, para quien la operación por la cual la pulsión se liga a lo inconsciente es la “represión primaria”, operación fundante del psiquismo que consiste en que “(...) a la agencia representante {Representanz} psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente. Así se establece una *fijación*; a partir de ese momento, la agencia representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a ella” (Freud, OC vol. XIV:143) De este modo, la fijación de la pulsión inaugura el núcleo del inconsciente –lo reprimido primordial, que nunca accede a la conciencia– y lo hace “fijando” el componente representativo de la pulsión.

La teorización del objeto *a* le permitió reconfigurar de modo más radical la topología del cuerpo pulsional, pero para ello hizo falta una lenta elaboración. Este objeto fue primero aislado como función imaginaria a partir del otro, para luego integrar el fantasma, tal como está desarrollado extensamente en el seminario 6, *El deseo y su interpretación*. En el seminario 8, dedicado a la transferencia, el objeto por primera vez – el 1 de febrero de 1961– es desvinculado de la imagen del otro. En el seminario 9 –sobre la identificación– Lacan procura dar con su fundamento topológico, y en el décimo seminario –dedicado a la angustia– el objeto *a* adquiere mayor peso conceptual, en la doble vertiente de objeto causa del deseo y objeto de la pulsión, impulsando asimismo una relectura del estadio del espejo y del estatuto de la imagen. Finalmente, en el undécimo seminario¹¹¹, la pulsión es elevada a concepto fundamental, y la topología del cuerpo pulsional queda definitivamente reconfigurada a partir del objeto *a*. Por ende, lo desarrollado en este seminario resulta central para la temática que procuro recortar.

Sin embargo, antes de exponer sus desarrollos principales, es necesario hacer una digresión para tener en cuenta un seminario que hace de bisagra, entre los que exploran y desarrollan el grafo del deseo (seminarios 5 y 6) y el que inicia la secuencia que culmina, por así decirlo, en la conceptualización del objeto *a*. Se trata del seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, en el que la problemática de la sublimación ocupa un lugar de importancia¹¹². En tanto destino pulsional un poco enigmático y objeto de múltiples controversias – que expondré en el capítulo 3– la sublimación es la operación psíquica responsable, según Freud, de los objetos más valiosos de la cultura –el arte, la filosofía, la ciencia. Este concepto resulta de relevancia en esta investigación porque permite medir el alcance de la total subversión respecto del dualismo cartesiano efectuada por Freud, puesto que revela la raíz pulsional y por tanto el elemento “corporal” –entendido en términos

¹¹¹ Este seminario de 1964 constituye, según J.-A. Miller, un seminario bisagra, al que le sucedieron 10 años de enseñanza centrados en la elaboración del sujeto barrado, el objeto *a* y el Otro. En 1974 pasan a primer plano los registros Real, Simbólico, Imaginario (que dan título al seminario *RSI*) y el nudo borromeo. Cf. “Introducción”, en *Escritos*, op. cit

¹¹² Lacan retoma lo desarrollado en este seminario acerca de la sublimación, y le suma la articulación con el objeto *a*, situado como “(...)lo que cosquillea en el interior de *das Ding*” (Lacan, S16: 212), en la clase XIV “Las dos vertientes de la sublimación” del seminario 16, *De un Otro al otro* (1968-1969).

de satisfacción pulsional– concernido en todo producto cultural, elaborado por la “razón”. Me detengo en ello porque, como ya he adelantado, la sublimación ocupa un lugar central en los debates contemporáneos acerca del cuerpo-abyecto en el arte. Aunque en el capítulo 3 abordaré lo que Lacan propuso acerca de la sublimación, aquí interesa señalar los presupuestos de esa elaboración, en particular en lo que concierne a la pulsión. Recordemos que una pieza clave de la doctrina pulsional freudiana era el modelo dualista de las pulsiones¹¹³, que sustentaba la noción de conflicto psíquico. Lacan, por su parte, y de modo explícito en el seminario 7, relativiza el segundo dualismo pulsional freudiano –que opone Eros/ Tánatos– y lo hace imputando la repetición al orden del lenguaje y sirviéndose de la noción de goce para dar cuenta de la satisfacción pulsional, que en dicho seminario pone del lado de lo real. Sostiene, entonces, que toda pulsión es –potencialmente– pulsión de muerte, articulando la pulsión de muerte con el automatismo de repetición de lo simbólico. Toda pulsión presenta potencialmente una cara mortificante y mortífera que empuja hacia un goce imposible, y en ese lugar Lacan coloca la Cosa, “vacuola” situada en relación de exclusión interna respecto de lo simbólico, que configura una nueva topología para lo real. J.-A. Miller ubica aquí un tercer paradigma del goce, en el que éste adquiere carácter absoluto y es imputado a lo real, de modo que sólo se accede a él por transgresión, de allí la lectura de Antígona efectuada en este seminario. Pero, al mismo tiempo, señala Lacan, lo propio de la pulsión es satisfacerse sin alcanzar la meta, como lo revela la sublimación, y, en ese sentido, implica siempre un rodeo y la obtención de una satisfacción “parcial” en el recorrido, dejándose llevar por sueños y objetos imaginarios. Dicho en términos freudianos: en el trayecto que va de la fuente a la meta, la pulsión no se colma como una necesidad sino que deviene operante psíquicamente, y alcanza una satisfacción que, no obstante, sigue siendo de orden sexual. Lacan va incluso más lejos cuando afirma:

¹¹³ El primer dualismo propuesto por Freud opone pulsiones sexuales y pulsiones de auto-conservación, y el texto en el que este modelo es presentado de manera más sistemática, mostrando su relevancia clínica es “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis” (1910). Luego, en “Mas allá del principio del placer” (1920) opone pulsiones de vida y pulsiones de muerte (Eros y Tánatos), habiendo antes pasado por la oposición entre libido objetal y libido yoica, en “Introducción al narcisismo” (1914).

[l]a sublimación que aporta al *Trieb* una satisfacción distinta de su meta – siempre definida como su meta natural – es precisamente lo que revela la naturaleza propia del *Trieb* en la medida en que éste no es puramente el instinto (...) (Lacan, S7: 138).

De este modo, y es lo que me interesa subrayar, Lacan hace de la sublimación aquello que revela la estructura la pulsión.

Pasando ahora a considerar lo formulado por Lacan en el seminario 11, conviene recordar la tesis del seminario 2 según la cual, la “biología freudiana” es tributaria de la metáfora mecanicista del cuerpo. En efecto, la doctrina pulsional es una verdadera pieza de relojería teórica, montada para dar cuenta de la relación entre lo somático y lo psíquico, permitiendo abordar la complejidad del cuerpo *otro* revelado a Freud por la histeria. Acorde con su diagnóstico de la teoría de Freud, en la clase del 6 de mayo de 1964, Lacan efectúa el “desmontaje de la pulsión” y el 13 de mayo describe el “circuito” de la pulsión parcial, releyendo meticulosamente el artículo “Pulsión y destinos de pulsión” (1915). Reconsiderando los cuatro elementos del montaje de la pulsión según Freud –el empuje (*Dräng*), el objeto (*Objekt*), la meta (*Ziel*) y la fuente (*Quelle*) de la pulsión– Lacan acaba asimilándola a un collage surrealista, lo cual da cuenta del cambio paradigmático que su reelaboración supone. Vale la pena citarlo:

(...) creo que la imagen adecuada sería la de una dinamo enchufada a la toma de gas, de la que sale una pluma de pavo real que le hace cosquillas al vientre de una hermosa mujer que está allá presente para siempre en aras de la belleza del asunto”(Lacan, S11:177).

Como se ve, esta imagen “sin ton ni son” que Lacan confiere a la pulsión no responde a teleología o fin adaptativo alguno, y subvierte la imagen cartesiana del cuerpo-reloj. Por lo demás, en este seminario Lacan retoma el esfuerzo de articular pulsión y lenguaje, el goce y lo simbólico, configurando el cuarto paradigma del goce descrito por Miller. Ello es posible a partir del objeto *a*, el cual fragmenta y localiza en los orificios del cuerpo lo que antes fuera el goce absoluto de la Cosa, y hereda de ella, a escala reducida, por así decirlo, algunas de sus características: el objeto es “éxtimo” y guarda por tanto la misma topología que la Cosa, aunque en miniatura. Es decir, que hay un pequeño agujero en torno al cual la pulsión gira, realizando el circuito que permite acceder al goce sin tener que pasar por el

forzamiento o la transgresión, por lo cual Miller llama a este paradigma el del goce “normal”. Así, Lacan concluye –reformulando lo planteado por Freud– que la meta de la pulsión no es sino este circuito, este “tour” alrededor del objeto que ella lleva a cabo de modo incesante, puesto que el empuje pulsional “(...) no tiene ni día ni noche, ni primavera ni otoño, ni alza ni baja” (Lacan, S11: 172).

Como parte del esfuerzo efectuado por Lacan de articular la pulsión y lo simbólico, los destinos pulsionales –que constituyen otra pieza del constructo freudiano¹¹⁴– de vuelta sobre sí mismo y transformación en lo contrario son leídos como una “gramática de la pulsión”, enfatizando así su articulación simbólica, es decir, la conformación del régimen pulsional según la estructura del lenguaje. Lacan demuestra que aquellas vicisitudes de la pulsión, exemplificadas por Freud con los pares sadismo-masoquismo y voyeurismo-exhibicionismo, se asientan en la estructura gramatical que permite distinguir las voces activa, pasiva y media o reflexiva. De este modo, lo fundamental de la economía pulsional organizada según el fantasma se pone en juego en la voz media “hacerse” chupar, cagar, ver, oír, con toda las variaciones y combinaciones que los diversos objetos pulsionales admiten, según la polisemia del lenguaje. Esta inflexión da cuenta del modo en que el sujeto, identificado al objeto de su fantasma, procura la satisfacción pulsional en relación con el Otro. Como corolario de este esfuerzo por correlacionar el cuerpo pulsional con la estructura del lenguaje, Lacan sugiere que algo en el “aparejo del cuerpo” está estructurado del mismo modo que el inconsciente “(...) debido a la unidad topológica de las hiancias en cuestión” (Lacan, S11: 188), lo cual supone establecer una homología entre la hiancia¹¹⁵ del inconsciente y la pulsión organizada en torno a un orificio corporal. En sus palabras: “[l]a pulsión es justamente el montaje a

¹¹⁴ Freud llamaba “destinos” o vicisitudes (según la traducción de López Ballesteros para Biblioteca Nueva) de la pulsión a los modos en que el aparato psíquico procura tramitar el empuje constante de las pulsiones. Distingue cuatro: represión, transformación en lo contrario, vuelta sobre sí mismo y sublimación. Cf. “Pulsiones y destino de pulsión” (1915), en Freud, S. *Obras completas* op. cit.

¹¹⁵ Cabe al menos señalar que, una década más tarde, en 1975, Lacan establece una distinción entre estas hiancias, al diferenciar lo real pulsional y lo *Urverdrängt* del inconsciente, en un comentario conocido como “Réponse de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter”, en el marco de las Jornadas de cárteles que tuvieron lugar ese año en Estrasburgo. Publicado en *Lettres de l’École freudienne*. 1976, n°18, disponible en: <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>. Se ha publicado recientemente una traducción al castellano de V. Gorali en *El cuerpo material* (Buenos Aires, 2013, Grama).

través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica, y de una manera que tiene que conformarse con la estructura de hiancia característica del inconsciente” (Lacan, S11:183).

Es decir, que, del mismo modo que el sujeto del inconsciente se define por la falta en ser, la pulsión se organizará a partir de un pequeño agujero. A partir de estos desarrollos, el cuerpo pulsional es pensado con una topología de bordes –que es como Lacan describe la fuente de la pulsión¹¹⁶– y agujeros, con una pulsación que comporta la apertura y el cierre de los orificios, que mediatizan el intercambio con el Otro. La estructura de borde ataña a la zona erógena: la boca, el ano, el párpado, la oreja, y los agujeros se constituyen por efecto del corte operado por el significante.

Esta nueva topología del cuerpo pulsional se pone de manifiesto a partir de la segunda fase de conceptualización del objeto *a*, en la que Lacan le confiere estatuto real. Esto significa que el objeto *a* es aquello que, en la estructura, no es del orden del significante, aún cuando sea uno de sus efectos. Con este singular objeto –al que Lacan llegó a calificar como su única invención– se pone de relieve la incidencia estructural y estructurante de la relación significante-cuerpo de un modo que hasta aquí no tiene precedentes. La tesis de Lacan es que el cuerpo no sólo es capturado por la estructura del lenguaje vía la demanda, sino que, al contacto con el significante, el cuerpo pulsional adquiere su singular diseño, por así decirlo. Voy a detenerme en algunas consideraciones acerca de este objeto, principalmente en su faz de objeto de la pulsión parcial¹¹⁷, de modo tal de poder dar cuenta de la *a*-anatomía lacaniana.

¹¹⁶ La zona erógena es la fuente de la pulsión según el montaje freudiano, es decir, la parte del cuerpo donde tiene lugar el proceso de *excitación somática*, cuyo estímulo es representado en la vida anímica.

¹¹⁷ Según Freud, el objeto de la pulsión parcial sólo puede definirse de modo general como aquello en o por lo cual alcanza la satisfacción, y por su relación con una zona erógena específica, siendo la oral y la anal y sus respectivos objetos los que destacan en la teorización freudiana. Aquello que puede valer como objeto constituye el elemento más variable y no está pre-determinado, siendo incluso “completamente indiferente”, agrega Lacan, es decir que las pulsiones no tienen un objeto dado de antemano (aunque cuando toman uno se adhieren con fuerza, lo que llevó a Freud a hablar de “viscosidad libidinal”) Y puesto que no hay un objeto predeterminado como en el caso de la necesidad biológica, al dar con ese objeto la pulsión “se entera” de que no es así como se satisface: “Aunque la

El objeto *a* es presentado, en el seminario 10, como el elemento que “(...)resiste a toda asimilación a la función significante y por eso precisamente simboliza lo que, en la esfera del significante, se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde con la significantización” (Lacan, S10: 190). Lacan subraya que, cuando Freud se refiere al objeto de las pulsiones parciales, se trata de partes del cuerpo cuyo común denominador es ser –de modo real o fantaseado– separables de él (pecho, heces, pene), es decir, que pueden cortarse o desprenderse. Él, por su parte, toma como metáfora la placenta, objeto amboceptor, que le permite introducir la relación con el Otro.

En consecuencia, en su vertiente de objeto de la pulsión, el objeto *a* es teorizado como pedazo desprendido del cuerpo que el sujeto pierde en la constitución subjetiva, en su encuentro con el Otro. La pérdida de goce impuesta por la castración simbólica se simboliza –valga la redundancia– como partes desprendidas del cuerpo, como “libra de carne”¹¹⁸, según propone en el décimo seminario. Lacan confecciona el catálogo de los objetos, y agrega a los teorizados por Freud, el objeto oral (pecho) y el anal (heces), el objeto escópico (mirada) y el invocante (voz). Aunque Freud propuso un cierto desarrollo psicosexual, en base a etapas en las que predomina uno u otro registro pulsional, insistió luego en el carácter no evolutivo ni genético¹¹⁹ del engendramiento¹²⁰ de las pulsiones

boca quede ahíta –esa boca que se abre en el registro de la pulsión– no se satisface con comida, sino, como se dice, con el placer de la boca” (Lacan, S11:175).

¹¹⁸ En el seminario (1962-1963) dedicado a la angustia, evidentemente hace referencia a “la libra de carne” que Shylok reclama a Antonio en *El mercader de Venecia*, de Shakespeare. La referencia es introducida en la clase titulada “Los párpados de Buda”, donde Lacan inicia el “catálogo” de los objetos *a*. Hay que mencionar que en este seminario Lacan cuenta falso entre la serie de los objetos, aunque luego reduce el catálogo a los cuatro que menciono a continuación en el texto.

¹¹⁹ De hecho, el punto de vista “genético” no se constituye como cuarta dimensión de la metapsicología freudiana, subraya P.-L. Assoun en su estudio dedicado a ella. Cf. *La metapsicología*, op. cit.

¹²⁰ Así lo dice con el siguiente símil: “[p]odemos descomponer toda vida pulsional en oleadas singulares, separadas en el tiempo, y homogéneas dentro de la unidad de tiempo (cualquiera que sea esta), las cuales se comportan entre sí como erupciones sucesivas de lava. Entonces podemos imaginar que la primera erupción de lava, la más originaria, prosigue inmutable y no experimenta desarrollo alguno. La oleada siguiente está expuesta desde el comienzo a una alteración, por ejemplo la vuelta a la pasividad, y se agrega con este nuevo carácter a la anterior, etc.” (Freud, OC, vol. XIV:12). R. Harari (cf. *Polifonías del arte en psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1998) ha hecho notar que la lectura lacaniana que privilegia el sostén de la presencia del vacío en el circuito pulsional,

parciales¹²¹. Lacan hace nuevamente uso de la tesis de la eficacia estructuradora del lenguaje para insistir en que no hay proceso evolutivo o madurativo alguno entre una pulsión parcial y la otra, sino que su constitución es producto de la intervención del Otro. Así, la demanda en tanto demanda al Otro, constituye el objeto oral; la demanda del Otro hacia el sujeto, recorta el objeto anal. Los objetos escópico e invocante están articulados ya no a la demanda sino al deseo, dirigido al Otro y desde el Otro, respectivamente¹²².

Un año más tarde, con las operaciones de alienación y separación –desarrolladas en las clases XVI y XVII del seminario 11– el objeto *a* es situado como *resto* de la estructuración subjetiva. Con la primera operación, el sujeto adviene al campo del Otro, identificado a un significante –el rasgo unario–, produciéndose su “afanisis” o *fading*. Entonces, con la segunda operación, “[p]ara guarecerse del significante bajo el cual sucumbe, el sujeto ataca la cadena, que hemos reducido a lo más justo de un binarismo, en su punto de intervalo” (Lacan, EE: 822). En “Posición del inconsciente” –escrito contemporáneo del seminario 11– Lacan señala que lo primero que el sujeto coloca en el intervalo es su propia carencia, bajo la forma de la falta que produciría en el Otro su propia desaparición, es decir, con el fantasma de su muerte como recurso ante la opacidad del deseo del Otro, que se manifiesta en el intervalo. Así, superponiendo las dos faltas, lo que se pone en juego, en torsión, es la pérdida constituyente de una de sus partes, y allí el objeto *a*. Por tanto, la operación de separación introduce la pulsión en respuesta a la operación anterior –puramente significante– en tanto implica la recuperación de libido bajo la forma de objeto *a*, extraído del Otro para parirse a sí mismo y procurarse un estado civil, al decir de Lacan. De allí otra característica del objeto –introducida por Lacan en la clase XXIII del seminario *La angustia*, y subrayada por C. Soler (Cf. Soler, 2011)– la de ser un objeto “cesible”, es decir que puede ponerse en juego

encuentra en esta imagen del volcán un antecedente del esquema del circuito pulsional presentado por Lacan en la clase 14 del seminario 11, antes referida.

¹²¹ En cuanto a la relación de las pulsiones parciales entre sí, Freud lo describía en estos términos: “[s]e singularizan por el hecho de que, en gran medida, hacen un papel vicario unas respecto de las otras y pueden intercambiar con facilidad sus objetos {cambios de vía}. A consecuencia de las propiedades mencionadas en último término, se habilitan para operaciones muy alejadas de sus acciones-meta originarias (*sublimación*)” (Freud, OC, vol. XIV: 121)

¹²² En la clase XXII del seminario 10, *La angustia*, Lacan ubica estos elementos en un grafo.

“(...) al servicio de esta función de separación introducida en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*” (Soler, 2011: 44)¹²³. Se trata de un uso posible del objeto, el cual puede ser cedido –cual cola de lagarto, dice Soler– como maniobra para responder a la angustia ante el enigma del deseo del Otro (ubicado por la Lacan con la pregunta *Che voi?*, qué quiere el Otro de mí).

En los seminarios que siguen al undécimo, Lacan profundiza su teorización del objeto *a* y lo sitúa en función de diversos desarrollos. En el seminario que le dedica, –titulado *El objeto del psicoanálisis*– éste es definido como “(...) lo que del cuerpo cae bajo la cuchilla como efecto del significante” (S13, clase 14), y por lo tanto, aunque se simbolice como partes del cuerpo, el objeto es el agujero efecto de la entrada en el lenguaje, es decir que el significante tiene una influencia desvitalizadora e inarmónica respecto del cuerpo. Este agujero deviene vacío al estar recubierto¹²⁴ por la imagen negativizada, es decir, porque hay un recubrimiento simbólico-imaginario del agujero que hace de él un vacío, y así el objeto deviene objeto causa del deseo. Al mismo tiempo, se relanza el circuito pulsional en la búsqueda de alguna satisfacción posible. Esto quiere decir que, alrededor de ese vacío, la pulsión –pasando por el Otro, vía la demanda– realiza su *tour*¹²⁵, al decir de Lacan, y coloca allí los objetos pulsionales, como “sustancias episódicas”¹²⁶ del objeto *a*, cuyo estatuto es topológico, según afirma en el seminario 11¹²⁷. En definitiva, la pulsión no se satisface sino de su propio trayecto.

¹²³ “(...) au service de cette fonction de séparation que introduite dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*”. La traducción de la cita es mía.

¹²⁴ Este “recubrimiento” es lo que Lacan describe como la función de velo de la imagen que hace aparecer al objeto bajo el signo de la ausencia, anudando lo visible y lo invisible. Es decir, que el objeto aparece bajo el signo de la ausencia. Lacan se ocupó extensamente de la función del velo en el seminario 4, *La relación del objeto* (1967-1957). Bs As., Paidós, 2001.

¹²⁵ En las clases antes citadas, Lacan muestra que la función del objeto en tanto objeto de la pulsión es ser aquello que la pulsión contornea en busca de la satisfacción, es decir, el punto en torno al cual ella gira, de allí que Lacan hable del “circuito” de la pulsión parcial, del *tour* o trayecto circular que sale y regresa a la zona erógena como un lazo, puesto que sólo alcanza la satisfacción sin alcanzar su meta –con la sublimación como paradigma-definida por la función biológica. Entonces, la pulsión parte de la fuente, en la búsqueda de satisfacción se abre paso hacia el terreno de lo psíquico, contorneando el objeto fuera del cuerpo, obteniendo así “un poco de goce”, para cerrar el circuito retornando a la zona erógena.

¹²⁶ Cf. “Nota italiana” en *Otros escritos* (Bs. As. Paidós, 2012) p. 330.

¹²⁷ Más tarde, en el seminario 16, *De un Otro al otro* (1968-1969) Lacan teorizará la “consistencia lógica” del objeto *a*.

Por lo tanto, el vacío dejado por el corte o la caída del objeto *a*, es “colonizado” por los objetos de la pulsión que relocalizan el goce en los orificios corporales o zonas erógenas, cada una de las cuales goza por su cuenta, por así decirlo. Aunque la erogeneidad atañe a todo el cuerpo¹²⁸, se concentra en los orificios, según destaca Freud y corrobora Lacan. Esto implica que los diferentes objetos *a* constituyen al mismo tiempo reservas de goce. Así, en tanto objeto de la pulsión, el objeto *a* tiene una dimensión corporal negativizada, como lo muestran algunas afirmaciones de Lacan: “(...) el sentido confuso que guarda para nosotros la palabra cuerpo... es el seno, el escíbalo, la mirada, la voz, estas piezas separables, sin embargo profundamente religadas al cuerpo, he aquí de lo que se trata en el objeto *a*” (S14, clase 1¹²⁹); y un poco más adelante en el mismo seminario: “[e]l residuo [objeto *a*] es al fin de cuentas la juntura más segura, por parcial que sea en su esencia, la juntura más segura del sujeto con su cuerpo” (S14, clase 21).

Importa insistir en que el objeto pulsional se constituye como tal al ser separado o cortado del cuerpo, y, por esta razón, el cuerpo del hablante amplía su *Umwelt* al plano de la cultura, multiplicándose exponencialmente la oferta de objetos que prometen la satisfacción, y que, sin embargo, nunca son *ese* objeto perdido para siempre según Freud, faltante por estructura según Lacan. Sobre esta línea conceptual se sitúa la posterior elaboración de Lacan, en el seminario 16, en el cual, leyendo a Marx y su concepto de plusvalía, define al objeto *a* como plus-de-gozar, y amplía las “sustancias episódicas” del objeto *a* todos los *gadgets* y productos culturales que la industria capitalista oferta al *parlêtre* para recuperar “un poco” de goce y suplir la falta. Al respecro, dicen J. Alemán y S. Larriera: “[e]se goce recuperado, tan propio del sujeto, tan exclusivo encuentra en la estructura homológica de la plusvalía la razón de su entrada en el mercado y en el objeto

¹²⁸ Señalemos, de paso, que, por estar investidas libidinalmente, todas las partes del cuerpo y los órganos están afectados por algo más que la legalidad anatómica, es decir que son asiento de una economía libidinal, lo cual hace del cuerpo un terreno que puede entrar en disputa, tal como lo mostraban los dualismos pulsionales freudianos. Esta doble legalidad o este doble régimen está en la base de la conformación del síntoma somático en la neurosis, en términos de Freud. Por lo tanto, la libido es un factor potencialmente disfuncional, ya que una parte del cuerpo, a causa de su exceso de erogenización puede resultar sustraída a su función biológica, como mostró Freud en “La perturbación psicógena del la visión según el psicoanálisis” (1910). En la misma línea ubica la etiología de la inhibición en “Inhibición, síntoma y angustia” (1925).

¹²⁹ Lacan, J: Seminario 14, *La lógica del fantasma* (1966-1967), inédito. La traducción al castellano es de P.G. Kaina. Siempre que cite este seminario de tratará de la misma versión.

técnico su equivalente universal"(Alemán & Larriera, 2009: 177). En efecto, el *gadget* se ofrece con el brillo fálico del agalma¹³⁰, pero rápidamente deviene residuo o desecho. En cuanto al producto cultural, cabe aquí una breve digresión para destacar la vertiente de resto, residuo o desecho que Lacan confiere al objeto *a*, por sus resonancias para pensar ciertas prácticas del arte contemporáneo y las teorizaciones al respecto, según la imagen del cuerpo-abyecto.

Justamente teniendo en cuenta esos debates, resta señalar una característica fundamental del objeto *a*, aquella en función de la cual reconfigura la topología del estadio del espejo y, en consecuencia, la concepción de la imagen. Designado por una letra, *a*, este es el único matema imprescindible e inevitable ya que no puede ser captado imginariamente¹³¹, y, por ende, se escribe con una letra, y no con una palabra la cual, señala Lacan, es siempre metafórica. Puesto que su estatuto es lógico y topológico, el objeto *a*, insiste Lacan, no es especularizable, es decir, no tiene imagen especular. Para demostrarlo, recurre al esquema óptico de los dos espejos¹³² –introducido más arriba con relación a la formulación del estadio del

¹³⁰ El término griego, que puede traducirse como ornamento, tesoro, objeto de ofrenda a los dioses o, de modo más general, valor, representa un punto relevante en la conceptualización del objeto *a* como objeto del deseo. Como fue señalado, la teorización del objeto *a* pasa por varios momentos: en el seminario 8, dedicado a la transferencia, y con apoyo en la lectura del elogio de Sócrates por parte de Alcibíades en *El banquete*, Lacan se refiere al “agalma”, como el objeto singular que hace a Sócrates deseable para Alcibíades, es decir aquello que le otorga brillo fálico. En el esquema de los dos espejos, podemos situar el agalma del lado de la imagen virtual, en tanto aquello hacia donde el sujeto cree que se orienta su deseo, pero que en verdad oculta el objeto *a* en tanto objeto causa del deseo que permanece velado, representado en el esquema por las flores reales. El término agalma es de uso regular en la literatura psicoanalítica y consta en todos los diccionarios de psicoanálisis.

¹³¹ Hay que decir que aunque el objeto *a* no es representable o especularizable, su eficacia se advierte por sus efectos. Su incidencia se manifiesta clínicamente de diversos modos, por ejemplo, y puesto que alrededor de este objeto se localiza la satisfacción pulsional, en la erogenización más o menos sintomática de una parte del cuerpo. Por otra parte, según enseña Lacan en el seminario dedicado a la angustia (clases VII, IX y X), define el *acting-out* como la mostración del objeto en una escena, mientras que el pasaje al acto implica la caída del sujeto fuera del marco del fantasma, en tanto el sujeto se identifica al objeto *a*, y cae como resto. Lacan teoriza estos conceptos de gran relevancia clínica releyendo los historiales freudianos de Dora (Cf. “Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso “Dora”), 1905, Freud, *op. cit.* vol. 7) y de la joven homosexual (“Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, 1920, Freud, *op. cit.* vol. XVII).

¹³² Este esquema es presentado ya en el seminario 1, y un comentario exhaustivo se encuentra en un texto de 1960, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad” (*Escritos*, op.cit.), y, finalmente, es repensado en el seminario 10, aquel en que emprende la revisión del estatuto del objeto *a*. Lacan señala que lo que el sujeto alcanza a ver como su propia imagen lo encuentra en el campo

espejo, precisamente-, que complejiza el modelo del florero invertido y destaca la incidencia del Otro, mostrando que el objeto *a* “no pasa” a la imagen virtual *i’(a)* y que en su lugar se encuentra la falta fálica - \varnothing . El corolario de este desarrollo –que aquí no cabe detallar- es que la eficacia identificatoria ya no proviene –al menos no exclusivamente- de la *imago* ni de la imagen del semejante, sino de la mirada en el campo del Otro: “[h]asta el ciego es allí sujeto, por saberse objeto de la mirada” (Lacan, EE 65). Por lo tanto, en el júbilo de asumir la imagen especular, lo que importa es el “objeto evanescente” que no aparece sino al margen, a saber, en el intercambio de miradas, cuando el niño se vuelve hacia aquel que lo sostiene, es decir, el Otro. El júbilo nace del intercambio de miradas que recubre la falta fálica, y aquí la mirada entre los enamorados es paradigmática. Sin embargo, resta una esquizia¹³³ entre el ojo y la mirada puesto que, en el campo del Otro, allí donde el sujeto se ve visto como Yo Ideal, es decir como amable, no está el punto desde donde él se mira.

Por otra parte, esta condición no especularizable del objeto *a* es lo que lo distingue del objeto común, a saber, el objeto social y contable de intercambio, así como del objeto implicado en la relación de conocimiento formado según la ilusión de unidad especular –y aquí Lacan retoma la crítica que dirigía a Descartes ya en el inicio de su recorrido. El objeto *a*, en tanto real, no es un objeto del mundo, y en consecuencia lo *Unheimlich*¹³⁴ es un fenómeno imaginario que señala la presencia o la proximidad del objeto *a*, su irrupción (aunque no aparece, no se da a ver) en el terreno del objeto común, que hace vacilar o perturba la imagen especular¹³⁵. Lo *Unheimlich* indica la presencia de este objeto en el lugar de la falta fálica, y si “falta

del Otro. Para mostrar esta eficacia, Lacan hace un pequeño agregado a la escena que describe al niño reconociéndose jubilosamente en la imagen del espejo: el gesto por el cual se vuelve hacia aquel que lo sostiene, apelando al testigo que ratifica que “ese es él”.

¹³³ La clase VI del seminario 11, titulada “La esquizia del ojo y de la mirada” y las tres que siguen son extensamente citadas por los teóricos del arte contemporáneo, y configuran, según propone M. Recalcatti (2006), la segunda estética de Lacan, que se funda en el objeto *a*, en tanto mirada, que reconfigura el estatuto de la imagen. En cuanto a la palabra “esquizia”, traduce “schize”, que es el término que Lacan utiliza en francés. Aunque el Diccionario de la Real Academia Española no lo incluye, evidentemente su raíz es la misma de “esquizofrenia”, y por tanto remite a la disyunción, separación, corte.

¹³⁴ Lacan dedica las primeras clases del seminario *La angustia* a resituar esta categoría freudiana, traducida al castellano como “lo siniestro” o “lo ominoso”, y al francés como “l’inquietante étrangeté” (opción sin dudas más ajustada que las castellanizadas).

¹³⁵ En el seminario de la angustia (clases VII y IX), Lacan lo ejemplifica con el cuento *El horla*, de Guy de Maupasent.

la falta”, allí la angustia, dice Lacan: angustia ante la pregunta por el deseo del Otro, y espanto de devenir ese objeto que lo colma, ilustrado con el apólogo de la mantis religiosa¹³⁶ (Cf. Lacan, S10, clase I).

Teniendo en cuenta las características del objeto *a*, debe destacarse que su teorización conlleva una crítica de la estética trascendental¹³⁷ que define las formas intuitivas de relacionarse con el espacio e imaginarse los objetos, arraigados en la concepción euclidiana y cartesiana del espacio. Saliendo de este imaginario del sentido común y poniendo en jaque las categorías binarias, Lacan describe la operación que engendra el objeto como un corte sobre la superficie topológica del *cross cap*¹³⁸. La topología es un recurso necesario para poder dar una escritura al agujero y mostrar que es el corte lo que engendra la superficie, y no a la inversa. Es decir, no es que la superficie esté dada de antemano y el agujero la desgarre, sino que es el corte mismo lo que engendra la figura. De este modo se pone de manifiesto, que la constitución del espacio, y, correlativamente, del cuerpo, requiere una operación de corte y /o pérdida, correlativa de la entrada en el lenguaje.

Así, la teoría lacanianiana, el concebir al cuerpo como agujereado por el corte de los objetos *a*, está muy lejos de la pretensión –“de buena voluntad” ironizaba Lacan – de reunificarlo. Por el contrario, lo que demuestra es que “[n]o hay otro soporte del cuerpo que el corte que preside su desmontaje” (S14, clase 8). Pero, además, el corte o la inscripción significante, que se hace operativa por la demanda del Otro,

¹³⁶ Lacan ya había introducido este apólogo con anterioridad, en la clase del 4 de abril de 1962, del seminario previo, *La identificación*, (e incluso antes, en el seminario 5, clase del 9 de marzo de 1958, y en el 8, clase del 22 de marzo de 1961, aunque en esas ocasiones se articula con otros temas). En el contexto que aquí interesa, el de la teorización y clínica de la angustia en relación con el objeto *a*, este apólogo, toma la posición del macho ante el ocelo de la mantis religiosa (que lo devora tras aparearse) para ilustrar el punto de angustia de verse reducido a objeto del Otro.

¹³⁷ Cf. “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad”, en *Escritos*, op.cit. En este texto Lacan resuelve el problema del guante planteado por Kant, diciendo que la inversión producida en la simetría especular es posible porque el guante tiene un agujero, por lo cual es posible darlo vuelta.

¹³⁸ Lacan introduce por primera vez esta superficie topológica en la clase 15 (28 de marzo de 1962) del seminario 9, *La identificación*, y la retoma en los seminarios 10, 11, 12, 13, 14, y en varios escritos. La idea fundamental es que que el corte operado sobre el *cross cap* tiene por resultado una banda de Moebius, y allí el sujeto del inconsciente, y un “redondel” que es el objeto *a*. Es imposible detallar aquí las demostraciones topológicas a las que Lacan dedica extensos comentarios, por lo que me limito a dejarlo señalado.

localiza el goce en los bordes anatómicos del cuerpo y alrededor del objeto que la pulsión contornea.

Entonces, para recapitular, tras un breve recorrido por las características del objeto lacaniano, se hace evidente que lo que resulta de su formulación es un cambio de paradigma en la topología del cuerpo: del cuerpo pulsional freudiano situado como un entre-dos, al cuerpo agujereado de Lacan, con su singular *a*-anatomía¹³⁹. Además, esta noción significó también un cambio de paradigma en la teorización del propio Lacan: si antes el cuerpo era concebido principalmente en el registro de lo imaginario, como una suerte de bolsa o esfera, en cambio, desde la introducción del objeto *a* en tanto real, estamos ante otra noción de cuerpo – aunque sin descartar la eficacia de la anterior–, un cuerpo abierto que guarda conexión topológica con el espacio circundante y el Otro través de los orificios por los que circula la demanda, un cuerpo en relación con los objetos *a*, en tanto “añicos de cuerpo” (Lacan, IT2: 89).

Vale insistir y así concluir este apartado: partiendo del principio axiomático de la anterioridad lógica y la eficacia constitutiva del significante en relación con el cuerpo, Lacan reconfigura radicalmente el concepto de pulsión y ofrece una concepción del cuerpo novedosa y muy fértil en cuanto a su eficacia clínica y teórica. No obstante, cabe anticipar que no ha sido tenida en cuenta en los estudios del cuerpo, y que el objeto *a* sólo es considerado de manera parcial por algunos teóricos del arte¹⁴⁰, en su condición de mirada implicada en el campo escópico.

2.2.4 *La relación cuerpo- lenguaje #2: el cuerpo simbólico y el cuerpo en los discursos*

A lo largo de toda su enseñanza, como una invariante axiomática, Lacan sostiene que no se nace con un cuerpo, es decir que el cuerpo no es un dato primario, sino el resultado de la puesta en relación con una alteridad a la que confiere anterioridad lógica, a saber, el lenguaje. Si bien en un primer momento de su teorización, lo que viene de fuera y constituye al cuerpo es la imagen espectral a la que el *infans* se

¹³⁹ Cf. Lacan, J: *El seminario, libro 20. Aun* (Bs. As., Paidós, 2006) p. 114.

¹⁴⁰ Hago alusión a los trabajos de Rosalind Krauss, Yves-Alain Bois y Hal Foster, que comentaré en el próximo capítulo.

identifica, Lacan no tardó en advertir que, para que la operación especular tenga lugar, la imagen debe estar simbolizada, o, lo que es lo mismo, que la imagen también está hecha de palabras, aquellas que el Otro profiere ofreciendo al sujeto una imagen amable y significante a los cuales identificarse. Por lo tanto, el lenguaje tiene un papel fundamental en la construcción y percepción del cuerpo, puesto que de hecho, el sujeto sabe que tiene un cuerpo, e incluso unos órganos determinados, por efecto del significante. Al respecto, en “El Atolondradicho”, afirma Lacan: “[e]l cuerpo de los hablantes está sujeto a dividirse de sus órganos, lo bastante para tener que encontrarles función” (Lacan, OE: 480), es decir, que el lenguaje aísla los órganos y les atribuye funciones, puesto que es por poder hablar de ellos que éstos adquieren representación para el sujeto y, al mismo tiempo, son afectados por esos dichos. Esta constancia de la relación cuerpo-lenguaje en la obra de Lacan permite afirmar que su teoría se despliega *no sin el cuerpo*, y, por ende, tal relación sustenta también otras nociones y conceptualizaciones que las presentadas hasta aquí. En lo que sigue voy a referirme a otras dos, que servirán de presupuestos conceptuales para el análisis de la propuesta de J. Butler –en el cuarto capítulo de esta investigación -: el cuerpo simbólico y el lugar del cuerpo en la teoría de los cuatro discursos. Es necesario presentar y distinguir estos conceptos para enmarcar la discusión posterior porque Butler opera una lectura, en mi consideración, reduccionista, equiparando lo simbólico con la norma hererosexista (a retomar en el punto 4.5.1.).

Para ello, voy a hacer un salto desde lo desarrollado anteriormente, situándonos en el año 1970, con el fin de presentar en palabras del propio Lacan, y en una suerte de recapitulación efectuada en “Radiofonía”, la noción de cuerpo de lo simbólico:

Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se lo concede, al punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este. El primer cuerpo hace al segundo al incorporarse en él (Lacan OE: 431).

La cita es densa además de extensa, por lo cual conviene desglosarla en sus elementos y extraer las derivaciones y consecuencias.

En primer lugar, el carácter *no metafórico* del “cuerpo de lo simbólico” remite al carácter material que Lacan confiere al lenguaje ya desde el principio del “retorno a Freud”. Esta idea se encuentra esbozada en el texto inaugural “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, del año '53. Allí afirma:

La palabra es en efecto don del lenguaje y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto; pueden preñar a la histérica, identificarse con el objeto del *penis-neid*, representar el flujo de orina de la ambición uretral, o el excremento retenido del goce avaricioso (Lacan, EE: 289).

Entonces, el “cuerpo sutil” del lenguaje, cuerpo incorpóreo pero cuerpo al fin, es revelado por el síntoma, y se manifiesta tomando apoyo en las “imágenes corporales”, es decir que opera por intermediación de lo imaginario con el síntoma histérico¹⁴¹ como paradigma del significante materializado, afectando al cuerpo, aunque por supuesto admite otras presentaciones, y Lacan enumera algunas. De este modo, y ya el inicio de su enseñanza, introduce una tesis fundamental de su teoría del significante, a saber, su condición material. Dos décadas más tarde, esta idea dará lugar el neologismo *materalisme*, en el cual reside, afirma, el asidero del inconsciente¹⁴².

Así, con la noción de cuerpo de lo simbólico Lacan procura alejarse de cualquier vertiente idealista y lo hace tomando apoyo en los incorporales¹⁴³. A pocos renglones de la cita que estoy desglosando agrega: “[h]agamos justicia a los estoicos por haber sabido de este término, el incorporal, firmar en qué lo simbólico

¹⁴¹ En este punto, cabe recordar la propuesta de R. Harari acerca de los “sintagmas cristalizados” (*La escucha, la histeria*, op. cit.) como metáforas corporales encarnadas, efecto de la materialidad del significante que opera vía la coagulación del sentido, tomando estas expresiones en su literalidad y afectando al cuerpo. Como en el caso presentado por Freud y Breuer en “Estudios sobre la histeria” (Freud, S. *op. cit.* Vol. II), conocido como Elizabeth von R. (o Isabel de R.) cuya sensación de impotencia (en conexión con múltiples deseos incestuosos y fratricidas que aquí no cabe detallar), que ella misma describe como “no poder avanzar ni un paso”, se convierte en parálisis de la pierna.

¹⁴² Cf. “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” (1975), en Lacan, J: *Intervenciones y textos*, tomo 2 (Buenos Aires, Manantial, 2006) p. 126.

¹⁴³ He recogido muy brevemente este punto, ya que no cabe extenderse en ello en este contexto. El estudio clásico acerca de los incorporales es el libro de Émile Bréhier *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (VRIN, 1997), cuya primera edición es de 1908.

sujeta al cuerpo” (Lacan, OE: 431). Con esta referencia¹⁴⁴, remite su teoría a una ontología materialista y centrada en la noción de cuerpo. De hecho, según los estoicos, los incorporales o incorpóreos (lugar, vacío, tiempo y ‘lekon’, traducible como *decir*) son parte constitutiva y explicativa de la realidad objetiva, es decir, la realidad corpórea. A pesar de ser inexistentes y, por consiguiente, irreales, son “subsistentes” como la condición indispensable para construir la realidad de lo corpóreo. Con esta referencia, Lacan ubica un antecedente en la filosofía antigua para apuntalar su tesis de la materialidad del significante.

Por otro lado, no puedo dejar de señalar que la materialidad del significante se relaciona, desde el inicio, con la letra. De hecho, en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957) es definida de este modo: “[d]esignamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (Lacan, EE: 475). Pero, en ese momento, la letra todavía no se distingue claramente del significante. De hecho, puede situarse un giro entre lo formulado en el seminario de “La carta robada” (1955) –que abre los *Escritos* – y el texto titulado *Lituratierra*¹⁴⁵ (1971) –que J.-A. Miller ubicó al inicio de *Otros escritos*. En ese momento, a inicios de los ’70, el concepto de letra cobra mayor relevancia e inaugura la teorización de Lacan acerca de la escritura¹⁴⁶, y tiene por correlato una re-conceptualización del inconsciente.

Continuando con el análisis de la cita de “Radiofonía”, Lacan afirma en relación con el cuerpo de lo simbólico que “prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se lo concede, al punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este”. Esta idea, a su vez, condensa varias cuestiones. Lo que “aísla el cuerpo en sentido ingenuo”, remite a la unidad del cuerpo, es decir lo que permite concebirlo como *un* cuerpo. Que la “intuición” de *un* cuerpo se presente

¹⁴⁴ En el capítulo 5, punto 5.4.3, en diálogo con la ontología de Jean-Luc Nancy, me referiré al modo diferente en que este autor y Lacan se refieren a los incorporales.

¹⁴⁵ Una versión ligeramente diferente de este texto es presentada en la clase VII del seminario 18, de 1971, titulado *De un discurso que no fuera del semblante* (Buenos Aires, Paidós, 2009).

¹⁴⁶ Aunque aquí no puedo detenerme a detallar la densidad de estos desarrollos, que podrían sin dudas dar lugar a otro trabajo de investigación, retomaré algunos puntos acerca de la letra según lo formulado en *Lituratierra* en el próximo apartado, en función de la cuestión del goce y lo real.

casi como “natural” es fruto de la alienación especular, y, por ello, “el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se lo concede”, puesto que está prendado de la imagen unificada y desconoce el elemento simbólico que la sostiene. Interrogándose sobre el Uno, acerca de aquello que sostiene la idea del Uno, Lacan no dudó en afirmar que es el significante el que introduce en el cuerpo el Uno de la unidad, que ha de distinguirse del uno de la unificación imaginaria – a la que años más tarde calificará de “uniana”¹⁴⁷. Dice Lacan respecto de la identificación simbólica: “[e]sta mirada del Otro, debemos concebir que se interioriza mediante un signo. Con eso basta. *Ein einziger Zug*¹⁴⁸”(Lacan, S8: 395). La cuestión remite a lo desarrollado con el modelo óptico del estadio del espejo, acerca del elemento simbólico que tiene que estar en su sitio, por así decirlo, para que la ilusión del espejo tenga lugar, y la imagen unificada pueda simbolizarse. En el seminario de 1961-1962, revisando la teoría freudiana de la identificación, Lacan propone, en base al *Ein einziger Zug* de Freud, un nuevo concepto, el rasgo o trazo “unario” [*trait unaire*] que ubica como marca de ingreso en el lenguaje. Es decir, que es un rasgo que viene del campo del Otro, y bajo el cual se “barra” o divide el sujeto (y allí la operación de alienación). Lacan lo articula con el Ideal del yo freudiano en tanto identificación simbólica, primera y fundante, con la instancia parental (que clínicamente se articula con la cuestión del nombre propio). El rasgo unario es el significante en su carácter de unidad, y su inscripción hace efectiva una huella, una marca y la caída del referente (la muerte de la cosa). Por ser marca de acceso a lo simbólico, para intentar dar cuenta del rasgo unario, Lacan lo remite a las muescas que indican la cuenta de animales en las paredes de la caverna, o en los huesos de algún animal. Al respecto, dice Lacan, retomando el tema en el seminario 11: “[e]l primer significante es la muesca, con la que por ejemplo queda marcado que el sujeto ha matado a un animal, por lo cual ya no se enredará en su memoria cuando haya matado diez más. No tendrá que acordarse de cuál es cuál –

¹⁴⁷ En el seminario 19, ... ou pire, (1971-1972), Lacan distingue entre el uno unario y el uno uniano (clases IX y X). Se trata de dos tipos de unidad: una simbólica, el rasgo unario, que alude a la unidad irreductible del elemento, y la otra unidad especular, imaginaria, que engloba al conjunto.

¹⁴⁸ Recordemos que en el capítulo 7 de “Psicología de las masas y análisis del yo (Freud, S. op. cit), al clasificar los diferentes tipos de identificaciones se refiere a la identificación secundaria como aquella que tiene lugar cuando el sujeto pierde o debe renunciar al objeto amado y para ello toma un rasgo, *Ein einziger Zug*, identificándose a él.

los contará a partir de este rasgo unario” (Lacan, S11: 147). En esta cuenta, cada animal es contado como unidad, sin importar sus cualidades, es decir que el rasgo unario introduce un registro más allá de la apariencia sensible, no se trata de la unificación de las cualidades en un conjunto sino del uno de la distinción, de la diferencia significante. La identidad de los rasgos reside en que éstos sean leídos como unos, por irregular que sea su trazado: 1+1+1. Ahí se ubica el acceso al registro simbólico, en el cual la diferencia y la identidad ya no se basan en la apariencia o las características imaginarias. Por lo tanto, este Uno de Lacan no es el que reúne las cualidades, ni el Uno de Parménides o de metafísica alguna, sino el uno de la pura diferencia significante, el de los palotes que escribe el niño, por ejemplo, que nunca puede volver a escribirse idéntico (Cf. S9, clase 3). Así, el rasgo unario es “(...) aquél que no puede repetirse sino por ser siempre otro” (Lacan, S9, clase 19)¹⁴⁹.

Retomando lo expuesto en “Radiofonía”, Lacan añade que, para el ser hablante, el lugar de esa marca, de esa primera inscripción significante, no es otro que el cuerpo:

El cuerpo, si lo tomamos en serio, es primero lo que puede llevar la marca propia que lo ordena en una serie de significantes. Ya desde esta marca es soporte de la relación, no eventual, sino necesaria, ya que es aún soportarla por el hecho de sustraerse a ella (Lacan OE: 432).

De este modo, Lacan subraya el carácter fundante y constitutivo de la marca respecto del cuerpo y la relación que así se abre entre él, que la soporta incluso sustrayéndose a ella, y el significante. Una vez más, la lógica del planteo es contraintuitiva: no es que el cuerpo esté dado de antemano y sobre él se inscriba la marca, sino que la inscripción de la marca lo constituye como tal. La antropología

¹⁴⁹ Esta cita pone en evidencia –aunque tampoco cabe extenderse– que el concepto de rasgo o trazo unario es una de las aristas lacanianas del problema de la repetición, justamente el que permite advertir que ésta no es nada del orden del eterno retorno, sino que es repetición de la diferencia. La introducción del concepto resulta aquí pertinente porque, en análisis de la teoría de Butler del cuarto capítulo también se pondrá en juego la cuestión de la repetición. Al respecto, hay que añadir que el rasgo unario es asimismo el significante de la experiencia de goce, que remite a la primera vivencia de satisfacción descrita por Freud (cf. “Proyecto de psicología”, Freud, *op. cit.*, vol. I) la cual da cuenta de la pérdida de goce a partir de la inscripción significante, según la cual la repetición comporta, y así lo subraya Lacan en el seminario 17, la repetición del goce.

provee innumerables ejemplos de las formas culturales de tratar esta marca significante, mientras que la clínica analítica hace inventario de las modalidades y usos singulares. Este Uno es el que se ve representando en la sepultura, marca del carácter único de un sujeto singular, y que permite dimensionar el cambio de estatuto que lo simbólico confiere al cuerpo. Al respecto, nuevamente en “Radiofonía” dice Lacan:

Quién no sabe el punto crítico con el que nosotros fechamos en el hombre al ser hablante¹⁵⁰: la sepultura, es decir, donde, de una especie se afirma que, al contrario de cualquier otra, el cuerpo muerto conserva ahí lo que le daba al viviente el carácter: cuerpo. *Corpse* resta, no se vuelve carroña, el cuerpo que la palabra habitaba, que el lenguaje *corp(se)ificaba* (Lacan, OE: 431-432).

Por lo tanto, el lenguaje no sólo hace del cuerpo lo que es, lo cual implica decir que el cuerpo sólo es tal en relación con el lenguaje, sino que es también lo que nos permite identificarlo como “nuestro” cuerpo, “al punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este”, como señalaba más arriba. Es por el lenguaje, por nuestros dichos, que atribuimos el cuerpo a un sujeto, como exemplifica la sepultura, en tanto práctica significante que señala que el cuerpo marcado por el significante no es carroña, sino el cuerpo de un sujeto en particular, el de tal o cual, y con una temporalidad que excede lo viviente del cuerpo.

En cuanto a los usos singulares que la experiencia clínica enseña, escojo sólo dos ejemplos tomados de la enseñanza de Lacan. El primero, del seminario 9, donde Lacan advierte que, contrariamente a lo que podría postular el sentido común, la necrofilia aporta la prueba de que el cuerpo es concebido como tal por efecto del significante. Justamente, el necrofílico muestra que, más acá de la segunda muerte¹⁵¹, la muerte física deja aún que desear. Dicho de otro modo: en la necrofilia,

¹⁵⁰ Ya en la conferencia de 1953 conocida como S.I.R. (cf. *De los nombres del padre*. op. cit) se refiere a la cuestión de la sepultura como marca humanizante.

¹⁵¹ En el seminario 7, *La ética del psicoanálisis* (clase del 4 de mayo 1960) y a propósito del Marqués de Sade, Lacan señala que aquel se refiere al sistema del papa Pío VI, quien distingue dos muertes: la del individuo, y la muerte de la materia de la que está hecho el cadáver. Por su parte Lacan destaca que dado que el cuerpo del sujeto sólo es tal en tanto marcado por el significante, hay la muerte natural, orgánica, pero es necesaria una segunda muerte, la que inscribe el nombre y la herencia, como lo indica la lápida. Sade rechaza esa segunda muerte al pedir que no haya ningún nombre o indicación que recuerde el lugar donde yacen sus restos. Lo contrario es la posición de Antígona –

se pone de manifiesto que el cuerpo está enteramente tomado en la función significante, separado de sí mismo y de ello da testimonio lo que abraza el necrofílico, a saber, “una verdad inaprensible”, Lacan *dixit*.

El segundo ejemplo es extraído de “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), donde Lacan afirma:

[p]ues el psicoanálisis implica, por supuesto, lo real del cuerpo y de lo imaginario de su esquema mental. Pero, para reconocer el alcance en la perspectiva que se autoriza en él por el desarrollo, hay que darse cuenta primero de que las integraciones más o menos parcelarias que parecen constituir su ordenación funcionan allí ante todo como elementos de una heráldica, de un blasón del cuerpo. Como se confirma por el uso que se hace de ellas para leer los dibujos infantiles. Aquí se encuentra el principio, volveremos sobre ello, del privilegio paradójico, que sigue siendo el del falo en la dialéctica del inconsciente sin que baste para explicarlo la teoría producida del objeto parcial (Lacan, EE: 783).

Lacan pone aquí de relieve, mediante una referencia al uso del dibujo en la clínica con niños, que determinados “accidentes” del cuerpo –como la joroba de Ricardo III, propone Miller (cf. Miller, 2003: 28)– son retomados por el significante y operan como blasón. Por otra parte, la referencia al falo, permite vislumbrar que el conjunto de insignias y emblemas donados por el padre simbólico constituyen los elementos de una heráldica, que operan como blasón del cuerpo. La referencia al falo, dicho sea de paso, también remite a la cuestión de la distinción de los sexos, en la que se anudan varias cuestiones. Por un lado, la distinción de orden simbólico que adscribe un sexo “masculino” o “femenino” en función del marcaje anatómico, es decir aquello que el Otro social sanciona e inscribe en el documento de identidad. Por otra lado, y a nivel inconsciente, todo lo que Lacan desarrolló en “La significación del falo” (1953) sobre el papel del significante fálico en la asunción de la posición sexuada y las relaciones con el otro sexo (retomaré esta cuestión más adelante, en el punto 2.2.6).

Finalmente, la cita de “Radiofonía” que vengo desglosando hasta aquí, concluye con la tesis fuerte de Lacan “el primer cuerpo hace al segundo al incorporarse en él”, es

comentada en el mismo seminario- quien defiende el derecho divino a la sepultura y prefiere la muerte antes que permitir que su hermano no sea enterrado.

decir que el cuerpo simbólico, incorporado en su materialidad, hace al cuerpo como tal.

Si ahora recapitulamos lo desarrollado en este apartado y en el anterior, podemos sintetizar las operaciones que tienen lugar a partir de la relación entre cuerpo y lenguaje según la sofisticada teoría lacaniana: 1) el rasgo unario se inscribe en el cuerpo y es a la vez marca de acceso al orden significante, y la vez marca de goce, comandando la repetición en búsqueda de la satisfacción 2) el significante introduce el Uno, aísla al cuerpo como tal, dando soporte a la evidencia imaginaria del cuerpo unificado; 3) la satisfacción pulsional se ve obligada a pasar por el significante, vía la demanda, lo cual implica que debe pasar por el campo del Otro; 4) de la falta en el Otro se extrae el objeto *a*, y la “cuchilla significante” opera despedazando el cuerpo al cortar los objetos *a*, “diseñando” el cuerpo pulsional; 5) se instala así un régimen de goce basado en un doble vector: por un lado, el significante vacía al cuerpo de goce, es decir que impone la pérdida del goce pleno –supuesto retroactivamente– y, al mismo tiempo, organiza la extracción de “un poco” de goce, relocalizándolo en las zonas erógenas y alrededor de los objetos pulsionales.

El último inciso de la enumeración da cuenta del peso teórico que adquiriere el concepto de goce en relación con el cuerpo en la enseñanza de Lacan, cuestión que será desarrollada en el próximo apartado. De hecho, en el seminario de 1969-1970 –contemporáneo de “Radiofonía”– Lacan elabora su teoría de los cuatro discursos y circumscribe el “campo lacaniano” en función del goce. Teniendo en cuenta la importancia de lo elaborado en dicho seminario, a la enumeración anterior hay que añadir un sexto ítem: 6) la satisfacción pulsional, o el goce, es regulado por los discursos, puesto que aquel está inscrito en la estructura misma del discurso como objeto *a*. De allí deriva una conclusión importante para la cuestión tratada en la presente investigación: que la constitución y regulación del cuerpo se efectúa en el marco de los discursos en tanto ellos suponen una teoría del vínculo social. En efecto, la teoría de los discursos reformula la relación entre cuerpo y significante de un modo que resulta fundamental porque permite articular los usos y variaciones sociales y culturales, teniendo en cuenta la historicidad de la estructura. Esta teoría resulta especialmente relevante en el contexto de esta investigación por el debate con la propuesta de J. Butler –que será analizada en el

capítulo 4, como ya mencioné– pero también, y sobre todo, porque sirve como perspectiva general para analizar los usos y estatutos conferidos al cuerpo en las diversas teorías contemporáneas que analizaré en la segunda parte de esta investigación.

Por lo tanto, es necesario referirnos brevemente a la teoría de los cuatro discursos, que, como ya señalé, constituye la teoría del vínculo social según Lacan, es decir, que representa el modo en que procuró pensar, a partir de la experiencia analítica, algo en torno a lo colectivo. Un discurso es, en sus palabras, “(...) un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo” (Lacan, S20: 41), y por lo tanto el postulado en que esta teoría se sustenta es que no sólo el sujeto, sino también lo colectivo, están ordenados por el lenguaje. Por supuesto, no es posible en este contexto una exposición acabada ni mucho menos extraer las extensas implicaciones de esta teoría. Me conformaré con destacar los puntos fundamentales en lo relativo al cuerpo.

El concepto de discurso de Lacan unifica las operaciones de alienación y separación, y se define como una estructura basada en la combinatoria de 4 lugares:

agente	trabajo
verdad	producción

En dichos lugares se insertan los cuatro elementos básicos del “álgebra” lacaniana: S1 (significante amo) S2 (saber), \$ (sujeto dividido) y objeto *a*. De esta combinatoria resulta la escritura¹⁵² de cuatro¹⁵³ discursos: del amo, de la histeria,

¹⁵² Cabe destacar que la noción de discurso también está presente en el pensamiento de Michel Foucault, y que en ella puede situarse uno de los puntos de intersección entre ambos autores, advirtiendo inmediatamente que, allí donde se cruzan los caminos se bifurcan, puesto que, a diferencia de Foucault, Lacan efectúa un esfuerzo por formalizar la noción, de lo cual resulta esta escritura.

¹⁵³ En una conferencia pronunciada en Milán del 12 de mayo de 1972 con el título “Del discurso analítico”, Lacan dio a conocer la escritura del discurso capitalista. En este discurso el sujeto (\$) está en el lugar del agente, y el objeto *a* en el de la producción, S1 en el lugar de la verdad y S2 en del trabajo, es decir que este discurso no cumple con la matriz (el cuarto de giro que ordena los cuatro discursos) sino que hay, Lacan *dixit*, “una pequeña inversión entre el S1 y el \$”, es decir, una inversión del lugar que ocupan estos dos elementos en el discurso del amo. No cabe aquí extenderse en un análisis detallado de las características de este discurso, por lo que me limito a señalar que pone en primer plano la relación del sujeto con el objeto *a* en tanto plus-de-gozar. Es decir que se trata de un discurso que empuja al goce y se sostiene en la insatisfacción estructural del deseo: puesto

universitario y analítico. Cada uno de ellos es “(...) una práctica de palabra constitutiva de un *vínculo social* entre dos *partenaires*” (Fierens, 2012: 40, las cursivas son del original) es decir, que cada uno produce un lazo social específico, con modos de surgimiento históricos: el discurso del amo, configura un vínculo entre el amo y el esclavo, o el discípulo, en sus diversas versiones; el discurso de la histeria, vincula al sujeto histérico con aquel a quien interroga, es decir, aquellos que encarnan el significante amo; el discurso universitario organiza el vínculo entre el que detenta el saber, el profesor y el que es su objeto, el estudiante; el discurso del analista, escribe el vínculo entre analista y analizante.

Teniendo en cuenta que, para la producción de los discursos, Lacan parte de la escritura del discurso del amo, vale tomarlo como modelo para exponer los fundamentos de esta teorización:

$$\begin{array}{c} S_1 \longrightarrow S_2 \\ \hline \$ \qquad a \end{array}$$

En el primer nivel, Lacan escribe los términos de la cadena significante:

[e]sta fórmula dice que, en el preciso instante en que interviene S1, el campo ya constituido por los otros significantes, en la mediada que se articulan ya entre ellos como tales, al intervenir sobre otro, sobre otro sistema, surge esto, \$, que es lo que llamamos el sujeto en tanto dividido (Lacan, S17: 13).

Esto implica que hay discurso cuando un significante llama a otro, de lo cual resulta, en primer lugar, el sujeto del inconsciente, dividido y evanescente. En segundo término, “(...) de este trayecto surge algo que se define como una pérdida”

que no hay objeto que lo colme, la búsqueda pasa de un objeto de consumo a otro, y a otro, indefinidamente. Alemán y Larriera destacan en su comentario sobre el tema (cf. Alemán y Larriera, 2006, cap. 18), que en el discurso del amo, el amo es el significante y no el sujeto. En cambio, en el discurso capitalista, merced a la “pequeña inversión”, un sujeto-amo, un ego, se instala en posición de agente del discurso, dando origen a un forma perversa de discurso. Por su parte C. Soler (cf. Soler, 2011, cap. 5.4) destaca la paradoja por la cual, siendo los discursos una teoría del lazo social, el discurso capitalista se caracteriza por deshacer el vínculo, porque a diferencia de los demás, no escribe un lazo entre los *parlêtres*, sino que “(...) sólo escribe la relación de cada uno con el objeto de la plusvalía. En este sentido realiza sin duda una forma del fantasma: el vínculo directo de un sujeto con un objeto *a*, salvo que ese objeto está colectivamente condicionado por toda la economía” (Soler, 2011: 438). La literatura psicoanalítica que comenta e interpreta este discurso es muy extensa, me limito aquí a ofrecer dos ejemplos.

(*Ibidem*), y al mismo tiempo como resto, que es el objeto *a* en tanto plus-de-gozar. A partir de esta articulación inicial de los cuatro términos en el discurso del amo, los otros tres discursos se escriben en base a una permutación circular que mantiene el orden de los elementos, los cuales efectúan un cuarto de giro según el sentido de las agujas del reloj, ocupando sucesivamente los cuatro lugares, cuyo ordenamiento es: verdad, agente, trabajo producción (cf. Fierens, 2012, cap. 1). El resultado son cuatro “pequeños cuadrípodos¹⁵⁴ giratorios”, al decir de Lacan.

Detengámonos en lo que puede extraerse de esta formalización respecto del cuerpo y su lugar en el discurso. Lo fundamental es que el elemento corporal, por así decirlo, queda incluido en esta formalización como objeto *a*, concebido como plus-de-gozar, según lo desarrollado un año antes, en el seminario 16. Es decir, que el cuerpo está implicado en tanto hay goce, ocupando un lugar en la estructura de cada discurso, lo cual permite anticipar que cada discurso implica un tratamiento diverso del goce, y, por ende, del cuerpo. Cabe afirmar, entonces, que la teoría de los discursos representa el esfuerzo de Lacan por tener en cuenta el papel del goce en el lazo social, de lo cual pueden extraerse importantes implicaciones. En sus palabras: “[d]el discurso, sin embargo, está claro que nada hay más candente que lo que se refiere al goce” (Lacan, S17: 74). En efecto, “(...) el discurso es el armazón fundamental que hace que cada uno encuentre la necesaria barrera al goce para constituir el lazo social” (Alemán & Larriera, 2009: 158). Puesto que cada discurso localiza el goce en un lugar específico, se puede afirmar que los discursos suponen una cierta “domesticación” del goce, poniéndolo bajo la égida del significante. De hecho, la satisfacción pulsional regulada por el discurso tiene ese carácter “normal” del que hablaba J.-M. Miller al describir el cuarto paradigma del goce, lo cual quiere decir que entra en el lazo social¹⁵⁵. Sólo que con la noción de objeto *a* como plus-de-gozar, los objetos ofertados a la satisfacción se amplían a los objetos

¹⁵⁴ Acerca de la estructura de los discursos, que Lacan construye en base al tetraedro y el grupo de Klein, cf. Alemán & Larriera, 2009, cap. 15.

¹⁵⁵ Cabe recordar que, según la reformulación lacaniana del concepto de pulsión, el dualismo Eros-Tánatos freudiano se convierte en dos aspectos de toda pulsión, que confluyen en la problemática del goce, según la cual o bien las pulsiones son reguladas por la castración simbólica, permitiendo al sujeto obtener “un poco” de satisfacción, o bien se desbocan y empujan al exceso mortificante y mortífero, comandadas por el superyó lacaniano concebido como figura obscura y vociferante que ordena *¡Gozá!*. Respecto de esta figura del superyó, cf. Lacan, J: *El seminario, libro 7, La ética del psicoanálisis* (Bs. As., Paidós, 2009) y “Kant con Sade”, en *Escritos* op. cit.

de consumo y los productos culturales –incluidos los objetos de la sublimación– de la tardomodernidad. En palabras de Lacan:

El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por efecto del discurso. Es lo que da su lugar al objeto *a*. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía (Lacan, S16: 18-19).

Al mismo tiempo, y como contrapartida de la normalización del goce, que el objeto *a* esté inscrito en la estructura del discurso, permite advertir que el discurso tiene lugar justamente porque hay un resto de goce que no logra ser absorbido por la articulación significante, y la concomitante catarata de significaciones que procuran taponar el agujero de la estructura. De hecho, hay una parte del goce que permanece rebelde o díscola al discurso, y que incluso puede atentar contra el lazo social. Este es el goce solitario y “autista” del que habla Lacan, que queda fuera del sentido y el vínculo social.

El goce también puede dar lugar al síntoma, de modo que –si se formula la pregunta por el sentido del síntoma y la imputación de un sujeto supuesto a ese saber– se abre la posibilidad del lazo social singular que es el discurso analítico. Incluso, el síntoma puede servir para aunar a los sujetos en función de una dolencia o sufrimiento específico, como se ve en determinados grupos y asociaciones civiles, generando otra modalidad de lazo social.

Además, hay que señalar otro aspecto fundamental de esta teorización, y es que el discurso es en sí mismo productor o vehículo de goce, lo cual equivale a decir que hay discurso en tanto, más allá de la significación, se genera goce.

Con esta afirmación se advierte que estamos ante un cambio de paradigma. J.-A. Miller señala que, con lo formulado en los seminarios 16 y 17, y en “Radiofonía”, Lacan introduce tres modificaciones fundamentales y estrechamente intrincadas: la primera es que, si hasta aquí postulaba un funcionamiento autónomo del orden simbólico, a partir de la teorización del discurso, el significante deviene productor de goce. Y esto implica que, si antes partía del dato de la estructura –en tanto articulación significante que tenía por resultado al sujeto– y luego, en un segundo tiempo procuraba establecer cómo el organismo o el viviente eran capturados por la estructura, a partir de la formalización de los discursos, la relación entre

significante y goce se postula como originaria. En palabras del propio Lacan: “[h]ay una relación primaria del saber con el goce, y ahí se inserta lo que surge en el momento en que aparece el aparato que corresponde al significante” (Lacan, S17: 17). De este postulado, extrae a renglón seguido la consecuencia: “[p]or esto es concebible que vinculemos con esto la función del surgimiento del significante” (Ibídém). Es decir que – tercera modificación importante – Lacan repensa aquello que es “previo” a la puesta en funcionamiento de la estructura significante, situando allí ya no el organismo sino el goce, en el cual se inserta el significante. Se trata entonces de la postulación de una relación entre el significante y el goce que Miller lee como una circularidad entre los términos: el significante se inserta en el goce y no hay goce sin significante. Entonces, de la mortificación introducida por lo simbólico, el primer correlato es el sujeto del inconsciente, obligado a pasar por el desfiladero del significante para efectuar su demanda y articular su deseo. Pero además, tal como afirma Lacan a inicios de los '70, “[e]l sujeto del inconsciente, por su parte, se empalma en el cuerpo” (Lacan, OE: 563), y, por lo tanto, el cuerpo también se ve sometido a esa “mortificación” del significante, entendida primero como salida del régimen instintivo y “mortificación”, y, a partir de este momento, como pérdida de goce¹⁵⁶. Y ello porque lo simbólico introduce la dimensión de la falta¹⁵⁷, lo cual tiene por efecto la suposición retroactiva de un goce absoluto por siempre añorado. De hecho, la idea del goce desplazado fuera del cuerpo por efecto de la entrada en el lenguaje dará lugar a la teorización de un goce específico que Lacan llama goce fálico, por referencia al objeto implicado en la castración simbólica. Para suplir el goce fálico, el sujeto cuenta con el plus-de-gozar, como una suerte de suplemento de la pérdida de goce, es decir que encuentra donde

¹⁵⁶ En “El malestar en la cultura” (1924), Freud postula que la adquisición de la postura bípeda el cuerpo humano fue el puntapié inicial del proceso cultural basado en la “renuncia pulsional”, es decir la renuncia a satisfacer las pulsiones de manera directa e ilimitada, requisito para la vida social y cultural. Con la “traducción” del relato freudiano a la perspectiva estructural de Lacan, este cambio a nivel del cuerpo implica la puesta en funcionamiento de la relación cuerpo-significante. Ya no se tratará para Lacan de renuncia o prohibición sino de la pérdida de goce, efecto de la entrada en el lenguaje.

¹⁵⁷ Este postulado está presente desde los inicios de su enseñanza. En la clase del 30 de enero de 1953, Lacan recurre al apólogo de la biblioteca para mostrar que la falta se introduce a partir del ingreso a lo simbólico. En la biblioteca uno puede decir: “aquí, tal volumen falta en su lugar”. Es decir que podemos imaginar una falta que en lo real no existe. Lo real tiene agujeros, pero la falta es introducida por lo simbólico.

alimentar su falta en goce echando mano de todos los objetos de la cultura y la industria.

En conclusión: la teoría de los discursos es una herramienta teórica y metodológica sumamente fértil para analizar los efectos del goce, en particular del plus-de-gozar en el marco del vínculo o lazo social. También es una forma novedosa de presentar la articulación del cuerpo y el significante, que, según este paradigma, es una relación circular: el cuerpo, en tanto goce, es efecto del discurso, y el discurso, a su vez, requiere del goce para estructurarse como tal.

En cuanto al tratamiento del goce –y, por ende, del cuerpo– en cada discurso, evidentemente éste adquiere un estatuto y régimen diferente en cada uno de ellos, por estar situado en lugares diferentes. No voy a detenerme a efectuar aquí una exposición al respecto, sino que me interesa dejarlo planteado, anticipando que será retomado y servirá como una línea de análisis en los capítulos que siguen¹⁵⁸.

Por otra parte, es necesario al menos mencionar que Lacan propone que el lugar del agente es también la posición del “semblante”¹⁵⁹, noción que adquiere especial relevancia en esta etapa¹⁶⁰. Con este término Lacan designa el efecto de todo discurso: “No hay un solo discurso en que el semblante no lleve la voz cantante” (Laca, IT2: 81). Puesto que articula significante y significado, el semblante constituye un tejido simbólico-imaginario que se opone a lo real, procurando domesticarlo, es decir, que le hace de pantalla, según C. Soler (cf. Soler, 2011, cap. 7.1). Así, el semblante se define por dos características: articulación entre simbólico e imaginario y oposición a lo real.

¹⁵⁸ En el capítulo 3, sostengo que el discurso de la histeria puede permitir ubicar el tratamiento del cuerpo en la prácticas artísticas del *body art*. En el cuarto, argumento que la teoría de J. Butler puede leerse como una variante del discurso universitario, porque propone un cuerpo íntegramente tomado por el saber, sin resto.

¹⁵⁹ El término francés “*semblant*” utilizado por Lacan, ha sido traducido al castellano como “semblante”, aunque esta palabra tiene connotaciones diferentes en los dos idiomas. Un análisis de los usos en francés y sus posibles traducciones al castellano se encuentra en Garate, I & Marinas, J. M.: *Lacan es español*. Madrid: Biblioteca nueva, 2003, pp. 225

¹⁶⁰ El término aparece ya en 1957, en el seminario 4, y es utilizado también en el seminario 11, pero al principio Lacan lo usa para referirse a la mascarada que atribuye a la posición femenina. A partir de los '70 adquiere especificidad en el marco de la teoría de los discursos.

2.2.5 Lacan con(tra Descartes) #2: la sustancia gozante y el cuerpo real

Para situar la importancia central que adquiere el goce en la perspectiva lacaniana acerca del cuerpo, vale la pena retomar el seminario 2, donde –entre otras consideraciones antes comentadas– Lacan señala que, a partir de la asimilación del cuerpo a la máquina, y ya con X. Bichat, la biología entró en una nueva fase, en la que la vida pasó a definirse en relación con la muerte¹⁶¹, y, más específicamente como el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte¹⁶². Lacan opina que, desde entonces, el pensamiento vitalista es ajeno a la biología: “[d]e ahí que el fenómeno de la vida sigue escapándosenos, hagamos lo que hagamos, y a pesar de las reiteradas reafirmaciones de que nos acercamos a él cada vez más” (Lacan, S2: 120). Unos quince años más tarde, en el *El reverso del psicoanálisis*, Lacan vuelve a mencionar a Bichat, y señala que, si el instinto puede considerarse como un saber, es un “saber ancestral” que hace que la vida se detenga en un cierto límite ante el goce, puesto que “(...) el camino hacia la muerte no es nada más que lo que llamamos goce” (Lacan, S17:17), es decir, lo que está más allá del principio del placer. En consecuencia, la “biología freudiana”, si toma en cuenta la muerte es en tanto pulsión de muerte, es decir, en tanto goce.

Esta reconsideración tiene lugar en el momento en que el concepto de goce ha ido ganando terreno en la teorización de Lacan, y centrando aquello que él dice acerca del cuerpo. Se trata de una verdadera toma de posición, explicitada en la admonición que dirige a los colegas médicos, en una conferencia de 1966, que tuvo lugar nada más y nada menos que en la Salpêtrière:

[e]ste cuerpo no se caracteriza únicamente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La relación del goce está excluida completamente de la relación que llamé epistemo-somática (Lacan, IT1: 92).

¹⁶¹ Es destacable que Lacan señala este giro en la biología y la medicina incluso antes de que esta línea de investigación fuera desarrollada extensa y magistralmente por M. Foucault, desde *El nacimiento de la clínica* a la teorización de la biopolítica y el papel de la medicina en el biopoder.

¹⁶² Cf. Xavier Bichat, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, 1800, artículo primero, “La división de la vida”.

La cita sienta la posición de Lacan respecto del cuerpo cartesiano, definido exclusivamente por la extensión, al que él añade otra dimensión, específica del psicoanálisis. En rigor, el goce está presente desde el inicio de la elaboración teórica de Lacan, quien afirma retrospectivamente: “[e]l cuerpo se introduce en la economía del goce –de allí partí yo– por la imagen del cuerpo” (Lacan, IT2: 91). A ese paradigma inicial del goce imaginario, suceden los otros que he ido intercalando en la exposición, según los describe J.-A Miller. Incluso, ya en el seminario 13, Lacan se refiere la estrecha imbricación entre goce y cuerpo:

El goce para nosotros no puede ser sino idéntico a toda presencia del cuerpo. El goce no se aprehende, no se concibe, sino por lo que es cuerpo. La dimensión del goce me parece absolutamente co-extensiva a la del cuerpo (S13, clase 15).

No obstante, hay un giro a partir de los años '70, que se pone de manifiesto por la promoción del término *parlêtre* (traducido por hablaser o hablanteser), que alude al ser que en tanto habla, goza. Según señala Miller con esta noción “(...) la función del inconsciente se completa con el cuerpo, pero no el cuerpo simbolizado, el cuerpo imaginario, sino con lo que el cuerpo tiene de real” (Miller, 2003: 136).

En el seminario titulado *Encore*¹⁶³ –cuya homofonía con *en corps* se ocupa de subrayar– Lacan da un paso decisivo en su debate con(tra) Descartes al proponer una tercera sustancia. Recapitulando, sostiene que la sustancia pensante ya la ha “modificado sensiblemente”, al agregar al “pienso” que funda la existencia, el inconsciente. Con el inconsciente todo cambia, ya que el sujeto deja ser el que piensa, puesto que es más bien consintiendo a no pensar y decir tonterías, lo primero que se la pase por la cabeza según la regla de asociación libre, que puede, en el análisis, alcanzar algún real. En cuanto a la sustancia extensa, sustancia de espacio concebido como *partes extra partes*, no podemos librarnos de ella, dice Lacan, porque constituye el espacio moderno. Pero podemos dar un paso más, y prosiguiendo con su crítica sostiene:

(...) no puede resultar ambiguo que al ser tal como se sostiene en la tradición filosófica, es decir el que se asienta en el pensar mismo cuyo correlato supuestamente es, oponga yo que somos juguetes del goce. El pensamiento es goce.

¹⁶³ Me refiero al seminario 20 con su título original justamente para preservar esta homofonía. En castellano ha sido traducido como *Aun* (Buenos Aires, Paidós, 2006).

Lo que aporta el discurso analítico, ya esbozado en la teoría del ser, es lo siguiente: hay goce del ser (Lacan, S20: 86-87).

Por lo tanto, tener en cuenta lo que Descartes pasó por alto, es decir que el pensamiento es goce¹⁶⁴ –tal como lo demuestran la clínica del neurótico obsesivo y del desencadenamiento psicótico–, y que el ser mismo está concernido por el goce, supone poner en jaque la ontología en clave metafísica y le permite postular una tercera sustancia, la sustancia gozante, que presenta del siguiente modo:

¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia analítica?: 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 lo que es estar vivo, a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza(Lacan, S20: 32).

Con esta noción de “sustancia gozante”, sostiene Miller, Lacan cambia de paradigma y hace del goce un dato primario, es decir, que el punto de partida es “hay goce”, como una propiedad del cuerpo viviente. Esto no significa que lo convierta en principio ontológico, ya que la vida no se define por el goce, sino que se limita a señalar que no hay goce sin vida y, más específicamente, vida como cuerpo viviente, teniendo en cuenta que la vida es más amplia que lo corporal. De hecho, cuando introduce el nudo borromeo, ubica la vida en el registro de lo real, como “lo estrictamente impensable” (S24, clase 9). Al respecto afirma: “No se sabe lo que es un cuerpo viviente. Es un asunto para el cual nos remitimos a Dios” (*Ibídem*). De hecho, sostiene Lacan, el cuerpo debería causar pasmo, hay “milagros del cuerpo” que no podemos explicar. Se podría intentar definir la vida por la función de reproducción de un cuerpo, añade, pero esto no es posible porque desde que es sexuada, la reproducción ataña tanto a la vida como a la muerte¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Como señala C. Soler, se trata de una tesis radicalmente anticongnitivista, puesto que este paradigma se basa en el postulado implícito según el cual los aparatos cognitivos están separados de los aparatos de la libido (cf. Soler, 2011, cap. 1.2). Es también, en su opinión, lo que está en la base de su “antifilosofía”.

¹⁶⁵ Lacan sostiene que hay pérdida de vida por el hecho de ser sexuado, porque el cuerpo viviente es un cuerpo sexuado y mortal. Cabe aquí recordar lo formulado en la clase XV del seminario 11 y en “Posición del inconsciente”, conocido como “mito de la laminilla”. En el segundo texto afirma “[n]uestra laminilla representa aquí esa parte del viviente que se pierde al producirse éste por las vías del sexo”(Lacan, EE: 826) La “laminilla” es como define a la libido, ya no como energía sino como órgano. Evidentemente, estos desarrollos son anteriores al postulado según el cual la pérdida de goce es efecto del significante.

La perspectiva que se inaugura con la postulación de la sustancia gozante es correlativa de la promoción de lo real¹⁶⁶ como foco de la enseñanza de Lacan. Sólo a partir de considerar lo real del cuerpo, es decir lo que en el cuerpo no es del orden de lo imaginario ni de lo simbólico, se vuelve posible hacer del goce un dato primario, y promoverlo a sustancia específica del cuerpo.

Entonces, lo que se verifica en primer lugar es que para gozar hace falta un cuerpo, condición necesaria, mas no suficiente, hace falta algo más. Lacan lo dice sin ambages: “[e]l significante es la causa del goce” (Lacan, S20: 33)¹⁶⁷. En otras palabras: “[d]onde eso habla, goza” (Lacan, S20:139), y el goce supone “la dichomansión [ditmaison] del cuerpo” (*Ibídem*). De allí adquiere todo su relieve la frase ya citada en el capítulo precedente: “[l]o real diré es el misterio del cuerpo que habla, el misterio del inconsciente” (Laca, S20:158). El misterio, en suma, es el cuerpo, que en tanto que habla, goza. Este es el cuerpo del que se ocupa el psicoanálisis, el que fundamenta su praxis.

Por lo tanto, con la sustancia gozante, Lacan no renuncia a la relación goce-significante sino que la reformula al situar al lenguaje como aparato de goce, y ello a partir de un cambio en su concepción, que se concreta con la introducción de la noción de *lalangue*¹⁶⁸. Pero antes, vale la pena tener en cuenta lo que Lacan

¹⁶⁶ Por supuesto, hay también una evolución del registro de lo real en Lacan entendido de modo general y negativo, como lo que escapa a la regulación simbólica (o simbólico-imaginaria, si tenemos en cuenta la posterior la noción de semblante), y acaba siendo central en último tramo de su enseñanza. A lo largo del recorrido conceptual de Lacan, va tomando diversas formulaciones o declinaciones: lo que vuelve al mismo lugar; lo real traumático de la repetición concebida como *tyché*; lo imposible, en términos de *impasse* en la formalización; lo que no cesa de no escribirse, según la lógica modal; lo real descubierto por la experiencia analítica condensado en la fórmula “No hay relación sexual”; lo real como “*troumatismo*”; lo Real en el nudo borromeo, que ya no es sólo lo real en relación con lo simbólico, sino lo real fuera del lenguaje. Es decir, que hay dos nociones de real en juego: el agujero de lo imposible, que es lo real por relación a lo simbólico, y por otro lado, lo real fuera de lo simbólico, que puede presentificarse como trauma. El trauma por lo demás, siempre concierne al cuerpo propio, desde que Freud insistió que se trata de percepciones senriales, la mayoría de las veces de lo visto y lo oído, que dejan marcas (Cf. “Moisés y la religión monoteísta”, Freud, *op. cit.*, vol. XXIII). En términos de Lacan, se trata de irrupciones de goce fuera del sentido, que sobrepasan al sujeto.

¹⁶⁷ A esta superposición de condiciones del goce – la vida, el cuerpo y el significante– J.-A. Miller la denomina “biología lacaniana”, en el artículo homónimo, referido en el punto 1.3., tema que es retomado en su libro *La experiencia de real en la cura psicoanalítica* (Buenos Aires, Paidós, 2003).

¹⁶⁸ Escrito como una sola palabra “*lalangue*” (traducido lalengua) es un neologismo de Lacan, que surge por primera vez como lapsus (Cf. Lacan, *Je parle aux murs*. Paris, de Seuil, 2011, p.60). En adelante adquiere progresivamente peso conceptual.

sostiene acerca de la letra a inicios de los '70, que en cierto modo, resulta un antecedente de lo que formulará con lalengua, y que, además, introduce la singular concepción de escritura formulada por Lacan. Dice al respecto: "la escritura [es] definida por mí como la huella que deja el lenguaje" (Lacan, S20:149) Entonces, si bien la letra es concebida como efecto de la articulación significante – "[l]a letra es radicalmente efecto de discurso" (Lacan, S20: 47)– se trata de un elemento que se desengancha de la cadena y decanta marcando el cuerpo como el agua deja surcos en la tierra, según la metáfora que Lacan propone en "Lituratierra". Así, la letra que cifra lo singular del goce que concierne al sujeto, pone en acto la materialidad del significante y toca lo real, en tanto "litoral" dice Lacan. En sus palabras: "La letra no es acaso... litoral más propiamente, o sea que figura que un dominio enteramente haga frontera para el otro, porque son extranjeros hasta el punto de no ser recíprocos" (Lacan, OE: 22). Así, la letra es ubicada como juntura o bisagra entre lo simbólico y lo real: dibuja el borde del agujero en el saber, "(...)que al colmarlo apela a invocar allí el goce" (*Ibidem*). Respecto de la letra, entonces, es necesario señalar que si hay una escritura que marca el cuerpo, esta escritura es producto del cifrado inconsciente, y no el resultado de una escritura voluntaria o consciente, ni es del orden de la significación, sino todo lo contrario, ya que se trata de elementos fuera de sentido¹⁶⁹.

Con la introducción de lalengua, Lacan da un paso más en la conceptualización de la dimensión real del lenguaje y su relación con el goce. En *Encore* sostiene:

El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje (Lacan, S20: 167).

El cambio que así efectúa es radical, puesto que, por primera vez, hace del lenguaje algo derivado y no el dato primario de la estructura. Incluso, sostiene Miller, por primera vez comienza por el hecho del goce, en vez del hecho del lenguaje, y este goce, en tanto goce Uno, es de lo real. El lenguaje es entonces postulado como

¹⁶⁹ Importa aquí destacar esta concepción de la letra y la escritura como fuera del régimen del sentido, para contraponerla a las prácticas autobiográficas que toman apoyo en la imagen del cuerpo-texto, cuestión que retomaré en los puntos 4.1 y 4.6.

secundario respecto de la lengua. Lo que esta noción pone en primer plano es la dimensión de sonoridad, los sonidos disyuntos de una lengua, de allí que el neologismo remita a “lalación” –el balbuceo infantil anterior al lenguaje articulado– y a la lengua materna. Lo importante es que el lenguaje reconceptualizado como lalangua se convierte en productor o inductor del goce, en relación con la sustancia gozante, puesto que se trata de elementos separados de la cadena significante y por ende fuera del régimen del sentido. Estos elementos hacen emergir la resonancia en el cuerpo de la materialidad del significante. Así, Lacan destaca que “[e]s preciso que haya algo en el significante que resuene” (Lacan, S23: 18) y por ende las pulsiones “(...) son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (*Ibidem*), es decir que, más allá de la articulación con la demanda y el *tour* alrededor del objeto, hay goce pulsional en tanto lalengua resuena y afecta al cuerpo en la reiteración de ciertos sonidos, desenganchados de la cadena¹⁷⁰, en lo real. De este modo, Lacan resitúa lo real pulsional.

Con los efectos de la letra primero, y lalengua después, estamos ante la dimensión real del lenguaje y también lo real del cuerpo, porque tales efectos son localizables como goce y como “(...) toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos” (Lacan, S20: 167), lo cual implica el límite de lo que puede ser descifrado. El cuerpo de lo real remite entonces, en primer lugar, al goce en tanto fuera de sentido y no regulado por los discursos, ya sea por el exceso o por la opacidad con la que se presenta. Es decir, que para el hablante, a causa de la extrañeza con la que se experimenta el goce, el cuerpo resulta un cuerpo *éxtimo*. Lacan subrayó insistenteamente que el *parlêtre* no es idéntico a su cuerpo –como lo son las ratas, “la unidad ratera”, según el ejemplo que da en el seminario 20– sino que mantiene con él una relación de (im)propiedad y de adoración. En sus palabras:

El *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene aunque su cuerpo es su única consistencia – consistencia mental, por supuesto, ya que su cuerpo a cada rato levanta campamento [*fout le camp à tout instant*] (...) La adoración es la única relación que el *parlêtre* tiene con su cuerpo (Lacan, S23: 64).

¹⁷⁰ De hecho, los elementos de lalengua, son significantes amo (S1) pero no están articulados, sino que conforman un enjambre [*essaim*] (Cf. Lacan, S20: 17). Evidentemente, esta concepto introduce una concepción del inconsciente distinta de “el inconsciente estructurado como un lenguaje”, y en cambio lo ubica en relación con lo real, pero este es un tema que excede el recorte que aquí efectúo por lo cual me limito a mencionarlo.

Entonces, el hablante cree que tiene su cuerpo, y esta relación –del orden de tener y no del ser– está sujeta a múltiples avatares, uno de los cuales es la extrañeza con la que se experimenta el goce, pudiendo dar lugar a la irrupción traumática y angustiante, como lo muestran de modo paradigmático el célebre caso del pequeño Hans¹⁷¹ en el terreno de la neurosis, y, de manera más dramática, el desencadenamiento psicótico del presidente Schreber¹⁷².

Los afectos también dan cuenta de lo real del cuerpo, y, entre ellos, la angustia, afecto prínceps de la experiencia analítica, situada en el décimo seminario como “afecto de lo real”, y, años más tarde, como “(...) el síntoma tipo de todo acontecimiento de lo real” (Lacan, IT2: 84), correlativa de “(...) esa sospecha que nos embarga de que nos reducimos a nuestro cuerpo” (Lacan, IT2:102). Pero, Lacan también hace comparecer otros afectos, tales como la cólera, la vergüenza, el odio, la tristeza etc.”¹⁷³.

Además, importa destacar que la relevancia que cobra la dimensión real del cuerpo es correlativa de una definición de síntoma, que Lacan propone en 1975, a la que ya hemos hecho mención al referirnos al grano de arena del síntoma somático según Freud. El síntoma definido como “acontecimiento de cuerpo”¹⁷⁴, dice de la

¹⁷¹ Como es sabido, Lacan dedica una extensa lectura a los historiales freudianos a lo largo de sus seminarios. En el caso de Hans, el comentario más extenso está en el seminario 4 *La relación de objeto*. En “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”, dice respecto del desencadenamiento de Hans tras sus primeras erecciones: “El goce que resulta de ese *Wiwimacher* [hace-pipi] le es ajeno hasta el punto de estar en el principio de su fobia” (Lacan, IT2: 128).

¹⁷² El análisis más extenso efectuado por Lacan del caso del presidente Schreber, en base al texto de Freud (“Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente”, Freud, *op. cit.*, vol. XII), que a su vez se basa en *Memorias de un efenermo nervioso* (de Schreber, D.P., Buenos Aires, Perfil, 1999) se encuentra en el seminario 3, dedicado a *Las psicosis*.

¹⁷³ De hecho, C. Soler le ha dedicado un trabajo a los “afectos lacanianos” (Cf. *Les affects lacaniens*. Paris, PUF, 2011, en castellano: Bs. As, Letra Viva, 2011) Finalmente, hay que mencionar que lo real del cuerpo emerge ante el dolor, lo cual abre una densa problemática en la que se tensan diversos hilos de la teoría analítica –la cuestión del duelo, los tipos de masoquismo descritos por Freud, etc.– que aquí no cabe detallar. P.-L- Assoun aborda el tema del dolor en las lecciones V, VI, X y XI de *Leçons psychanalytiques sur Corps et Symptôme*, op. cit. Un libro dedicado a tema es el de Santiago Castellanos, *El dolor y los lenguajes del cuerpo* (Buenos Aires, Grama, 2009).

¹⁷⁴ Las traducciones de esta expresión anteriores a la publicada recientemente en *Otros escritos*, consignaban “acontecimiento *del* cuerpo”. Sin embargo, leyendo el artículo de Lacan –“Joyce le Symptôme”– en francés, se constata que dice “événement *de* corps” y no “événement *du* corps”. Aunque el matiz podría parecer sutil, en verdad no lo es, y afortunadamente ha sido advertido por los traductores de la edición de 2012. Me parece

dimensión opaca y fuera de sentido que es el núcleo de goce del síntoma. Aquí es necesario hacer una distinción. Lacan describe diversos tipos de goce –y con más precisión al ubicarlos en las intersecciones del nudo borromeo: goce fálico (entre Real y Simbólico), goce regulado por el significante y por tanto fragmentado y contable como él; *jouis-sens*, goce del sentido (entre Imaginario y Simbólico¹⁷⁵), que pone en juego el cuerpo imaginario y las representaciones adheridas a él; y goce del Otro (entre Imaginario y Real), goce fuera de lo simbólico. Lo que importa destacar, siguiendo a C. Soler, es que, si bien todos los goces del *parlêtre* son goces “desnaturalizados” por la operación del lenguaje, no todos están fuera de lo simbólico. Tanto el goce fálico como el goce del sentido están ligados a las palabras y son abordables analíticamente, de hecho, hay un goce en el hablar, y el goce se “capilariza” por los intersticios de las palabras. En cambio, el goce del “acontecimiento de cuerpo” que es el síntoma, es imputable a lo real, “goce opaco por excluir el sentido” (Lacan, OE: 596). El síntoma, según esta definición, reúne dos elementos reales: la lengua y la sustancia gozante.

Por otro lado, es por el lugar fundamental conferido al cuerpo en tanto sustancia gozante que Lacan puede afirmar en el seminario 20 que él se coloca “del lado del barroco” (Lacan, S20: 130). Señala allí que, en el “anecdotario de Cristo”, éste vale por su cuerpo, y que el barroco es exhibición obscena de cuerpos que evocan el goce, incluso cuando en ningún caso se trata de la copulación¹⁷⁶.

Además, en cuanto a lo real del cuerpo, hay aún otras consideraciones que Lacan ofrece en *Encore* (en la misma clase dedicada al barroco). En efecto, por la riqueza

relevante destacarlo, ya que la traducción sin dudas más ajustada “acontecimiento *de* cuerpo” da la idea de un material del que estaría hecho el acontecimiento que es el síntoma, como quien dice por ejemplo que algo está hecho de madera, o de oro. La contracción *del*, en cambio, introduce subrepticiamente el artículo definido sustantivizando “el cuerpo”, y por ende remite a otro campo semántico.

¹⁷⁵ Utilizo aquí las mayúsculas para nombrar los registros –a diferencia del resto de mi exposición– porque así es como se designan a partir de la teorización del nudo borromeo, en el seminario *R.S.I.*

¹⁷⁶ Tendré en cuenta estos desarrollos más extensamente en el capítulo que sigue, dedicado a las teorías del arte que se ocupan del cuerpo-abyecto, en particular en el punto 3.5.

y variedad de nociones que Lacan despliega, este seminario supone sin dudas un aporte fundamental a los estudios contemporáneos del cuerpo¹⁷⁷.

Lacan toma nota de los “milagros del cuerpo” y los exemplifica con la relación entre el ojo y la lágrima, según la cual el primero no funcionaría sin la segunda. Y vincula estos milagros con una noción de “cuerpo cerrado” del siguiente modo:

(...) lo importante es que todo eso encaje lo suficiente para que el cuerpo subsista, si no hay accidente, como se dice, externo o interno. Lo que quiere decir que el cuerpo es tomado como lo que se presenta ser, como un cuerpo cerrado (Lacan, S20: 133).

En este cuerpo que “subiste” puede articularse el cuerpo real que “se pierde” tras la ilusión especular, es decir, el cuerpo del silencio de los órganos, del que sólo sabemos cuando algo no funciona, porque en efecto, y es innegable, hay una cierta cohesión del organismo, sólo que ello no basta, según Lacan, para que haya cuerpo, sino que debe tener lugar la relación con el lenguaje. Por otra parte, según propone R. Harari, en el seminario 20, Lacan introduce algo novedoso al enfatizar la homofonía del título *encore / en-corps*. Este “en cuerpo”, no es el cuerpo pulsional, ni el imaginario, ni el simbólico, ni el del goce, sino que abre otra cuestión. Harari rastrea lo que considera un antecedente de esta noción en el seminario del año anterior, denominado...*au pire*. En la clase del 21 de junio de 1972 –titulada por Miller “Los cuerpos atrapados por los discursos”– dice Lacan: “(...) hay este soporte, eso que ocurre a nivel del cuerpo –de donde surge todo sentimiento– pero inconstituido, como haciendo allí el fondo, el *ground* (...)” (Lacan, S19: 227)¹⁷⁸. Se refiere así a aquello que soporta o sostiene los discursos¹⁷⁹, que no es reductible a ninguno de ellos, ni a ninguno de sus términos, y que es eso que ocurre a nivel del cuerpo, *en cuerpo*, según la homofonía del seminario que sigue.

Por otra parte, en el contexto del vigésimo seminario, lo interesante de la

¹⁷⁷ Sin embargo, cabe adelantar, no ha sido debidamente tenido en cuenta por ninguno de los teóricos contemporáneos del cuerpo, que justamente no contemplan la cuestión del goce –*shibboleht* de la posición psicoanalítica– en sus teorizaciones.

¹⁷⁸ “Et il y a ce support, ce qui arrive au niveau du corps –d'où surgit tout sens– mais inconstitué, comme faisant là le fond, le *ground* (...). La traducción de la cita es mía.

¹⁷⁹ Harari afirma que esta noción rompe con la homogeneidad estructuralista de los discursos, y se relaciona con la aparición de la cadena borromea en la enseñanza de Lacan, que tiene lugar justamente en el seminario 19, cuatro meses antes de la clase citada, que cierra el seminario. Me limito a dejarlo señalado.

referencia al “cuerpo cerrado” es que le sirve para efectuar –a renglón seguido– una crítica a la ontología en clave metafísica, ofreciendo importantes elementos para el análisis del capítulo 5 de este trabajo, en diálogo con la ontología de Jean-Luc Nancy. La tesis de Lacan es que “[s]i hay algo que fundamenta el ser es, ciertamente, el cuerpo” (Lacan, S20: 134), pero no cualquier noción de cuerpo, sino este cuerpo cerrado, soporte de los discursos. Además, añade, “(...) el alma no es otra cosa que la identidad supuesta al cuerpo” (Lacan, S20: 134), es decir, que el pensamiento que sostiene la creencia en la mismidad, y, por ende, la identidad en tanto sí mismo, toma apoyo en esta noción de cuerpo. Pero, además –prosigue Lacan– el alma no es sino todo lo que pensamos a propósito del cuerpo¹⁸⁰ para intentar entender lo que sucede en él, pero *du côté du manche*, es decir, del lado que más conviene, o que pretende tener la sartén por el mango, en el sentido de detentar el poder respecto del cuerpo. En consecuencia, ese pensamiento¹⁸¹ está condenado a producir toda suerte de racionalizaciones acerca del cuerpo, el cual permanece cerrado, enigmático. Al respecto, ya en ... *au pire* había señalado que “[s]e hace filosofía a partir del momento en que hay algo que tapona este soporte [el *ground*], que no es articulable sino a partir del discurso” (Lacan, S19: 227-228)¹⁸². Jugando con el doble sentido de la palabra “sentidos”, añade que en el *ground* se trata del cuerpo, cuyos “sentidos radicales” no son aprehensibles por el pensamiento.

¹⁸⁰ No puedo dejar de señalar cierta semejanza entre esta idea de Lacan y lo que proponía el filósofo a quién admiraba en la pubertad, me refiero a B. Spinoza, aún cuando su recorrido lo aleja radicalmente de él. En su crítica al dualismo cartesiano, Spinoza plantea que el cuerpo no se distingue en realidad del alma, ya que ésta no es más que “la idea de lo que sucede en el cuerpo” (Cf. Spinoza, B. *Ética*, I, XV. Madrid: Alianza, 1994). En ese sentido se manifiesta también J.-L. Nancy en “Del alma”, texto contenido en *Corpus* (Madrid, Arena, 2003).

¹⁸¹ Comentando esta clase, Vilma Coccoz en un artículo que retomaré en el capítulo que sigue (Cf. AAVV: *Las tres estéticas de Lacan*, Bs. As, del Cifrado, 2011)– señala que Lacan elabora una suerte de inventario de las versiones o tradiciones acerca del cuerpo, con el fin de evaluar cuál puede ajustarse a la verdad de la estructura en tanto *dit-mension*. Distingue entonces, en primer lugar, la tradición del conductismo y la ciencia tradicional, derivada de la concepción aristotélica, a la que califica como *dit-manche*, y en la que se basa la crítica a la ontología tradicional. Luego considera la posición de la ciencia moderna y su paradigma energético, que trae por correlato la biologización de la conducta. Finalmente, se refiere a las sabidurías orientales, que pretenden reunir, vía la ascensis, el pensamiento y el goce. Ubica entonces dos *dit-mensiones* posibles para el ser, la de la religión y la del discurso analítico, y allí se inserta su toma de posición por el barroco.

¹⁸² “On fait philosophie à partir du moment où il y a quelque chose qui bourre ce support, qui n'est articulable qu'à partir du discours”. La traducción de la cita es mía.

2.2.6 Cuerpo y diferencia sexual: crítica lacaniana de la relación

De entrada, puede parecer insólito plantear una relación entre el cuerpo y la diferencia sexual, habida cuenta que el psicoanálisis ha jugado un papel fundamental en separar el sexo anatómico de la posición sexuada, entendida como el resultado de complejas operaciones psíquicas inconscientes. Es sabido que para Freud la percepción de los genitales jugaba un papel relevante en tal proceso, a partir de las consecuencias¹⁸³ psíquicas que ello acarreaba en función de la premisa de la universalidad del falo que él descubre en la sexualidad infantil. Lacan, por su parte, llevó la cuestión a otro plano, al situar al falo como significante de la falta que organiza la asunción de la posición sexuada, distinguiendo entre ser y tener el falo, en el escrito titulado “La significación del falo” (1953). No obstante, ambos tuvieron en cuenta los efectos del marcaje anatómico según el cual el Otro nos inscribe de entrada como “hombre” o mujer”, aunque ello no dice nada definitivo acerca de la posición sexuada que cada quien asume.

Aunque quienes dirigen críticas al psicoanálisis y le acusan de heterosexismo lo omiten –entre ellos, y en un lugar destacado, J. Butler, como se verá en el capítulo 4–, lo que Lacan dijo acerca de la distinción de los sexos en la década del '70 supone un cambio de perspectiva de suma relevancia. Este giro tiene lugar en el momento de la definición del cuerpo como sustancia gozante y, consecuentemente, Lacan propone, con el recurso de las fórmulas de la sexuación, una teorización acerca de la distinción de los sexos en base a la modalidad de goce. Esta teorización lacaniana interesa en el contexto de esta investigación por una serie de motivos. En primer lugar, y como acabo de deslizar, en función de los análisis a efectuar en la segunda parte, ya que frente a la total omisión de Butler al respecto, J.-L. Nancy, A. Badiou, J. Copjec y A. Zupančič –entre otros– la tienen en cuenta y extraen de ella diversas consecuencias respecto de la distinción entre psicoanálisis y filosofía, de un lado, y del debate entre psicoanálisis y teorías del género, del otro.

Pero, además, y fundamentalmente, esta teorización interesa aquí porque tiene como premisa la sentencia que Lacan elevó a axioma fundamental del psicoanálisis: no hay relación sexual que pueda escribirse en lo simbólico. Aunque

¹⁸³ Cf. “La organización genital infantil” (1923) y “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (1925) en Freud, S., *op. cit.* vol. XIX.

Lacan la pronuncia reiteradas veces, vale la pena citar una de ellas: (...) el significante no es apropiado para dar cuerpo a una fórmula que sea de la relación sexual. De ahí mi enunciación: no hay relación sexual –se sobreentiende, formulable en la estructura (Lacan, OE: 436). Este célebre aforismo, objeto de un sinfín de comentarios, resulta aquí especialmente relevante porque supone efectuar una crítica de la noción de relación y del estructuralismo en general. Miller describe el sexto y último paradigma del siguiente modo: “[el] concepto de no-relación que domina el sexto paradigma hace de límite al concepto de estructura” (Miller, 1999: 21)¹⁸⁴. Según lo que este autor propone, todos los términos que hasta aquí eran concebidos como estructurales, incluso trascendentales –el lenguaje, el Nombre del Padre, el símbolo fálico– y que aseguraban la conjunción, son reducidos a meras suplencias, es decir a establecer conexiones contingentes y secundarias a la no-relación. De allí que cobren relevancia la invención y la praxis, dice Miller. En consecuencia, la crítica de la relación es correlativa, de un lado, de la teoría de los discursos, que explica las modalidades del lazo social sobre el fondo de no-relación: “[a] fin de cuentas, no hay más que eso, el vínculo social” (Lacan, S20: 68). Por otro lado, con la introducción del nudo borromeo, hay un pasaje de la noción de cadena olímpica a la cadena borromea, que requiere tres para anudarse. Como he advertido en la nota preliminar, no cabe desarrollar aquí lo que este cambio implica, sino que me limito a señalarlo como punto de corte. Pero, en lo que respecta al cuerpo, hay algo que resulta capital y que, por tanto, hace falta destacar. Las dos nociones de cuerpo anteriores al nudo borromeo, el cuerpo imaginario y el pulsional efecto del corte de los objetos *a-* presuponían en cierto elemento simbólico que permitía su estructuración, a saber el significante Nombre-del-Padre. En este nuevo paradigma, con la pluralización de los Nombre-del-Padre¹⁸⁵ primero y, de modo más radical, a partir de la concepción de la estructura como nudo que mantiene juntos Real, Simbólico e Imaginario y la posterior introducción del concepto de

¹⁸⁴ “Ce concept du non-rapport qui domine le sixième paradigme fait limite au concept de la structure.” La traducción de la cita es mía.

¹⁸⁵ El seminario de 1973-1974, se titula en francés *Les non-dupes errent* (“Los no incautos yerran”) sintagma homofónico de “les noms du père”.

“sinthome”¹⁸⁶, la constitución del cuerpo depende del anudamiento de los tres registros, y por ende está abierto a las posibilidades, fallas y contingencias de dicho anudamiento para cada sujeto en singular.

Por otra parte, la no-relación hace paradigma porque afecta a otras nociones y categorías que la diferencia sexual. Según describe Miller, con la introducción de la lengua, Lacan pone el acento sobre la disyunción entre la palabra y la estructura del lenguaje, y plantea el goce como primario. Además, al tomar el goce como punto de partida, plantea la disyunción entre el goce y el Otro. El goce es goce Uno, es decir goce sin el Otro, lo cual quiere decir goce del propio cuerpo, autista, dirá Lacan. El lugar de todo goce efectivo, material, es siempre el cuerpo propio, aunque eso no significa que se trate de un único modo de goce, sino que Lacan distingue una serie, es decir que el cuerpo que habla goza de diversos modos.

Además, en este paradigma, el Otro ya no es el Otro del código, sino el Otro del Otro sexo, el partenaire en el acto sexual. Entonces, la relación con el Otro y el goce sexual en tanto goce del cuerpo del Otro sexo, no es una relación primaria, sino una relación derivada y sintomática, que presenta un *impasse*. Tal como indica el axioma que Lacan sitúa como lo real que concierne al psicoanálisis, en cuanto a los sexos, no hay relación o proporción, es decir, encastre o proporción binaria, sino que hay discordancia, disyunción, no-relación. La escritura de las fórmulas de la sexuación es correlativa de haber establecido esta imposibilidad, excluyendo cualquier relación preestablecida entre “hombre” y “mujer”, y ello de un modo más radical que todos aquellos que desde diversos ángulos han acusado al psicoanálisis de falogocentrismo y/o heterosexismo. En consecuencia, para el Lacan en esta fase de su enseñanza, “[el] Otro puede erigir los semblantes adecuados para ordenar las relaciones sociales entre los sexos, pero no tenemos más remedio que comprobar que la regencia de sus normas, de sus modelos, de sus obligaciones y de sus prohibiciones, todos anudados con la anatomía, se detiene al pie de la cama” (Soler,

¹⁸⁶ Recordemos que el seminario de 1975-1976, *El sinthome*, Lacan teoriza con este término, y en base a la lectura de la obra de James Joyce, un cuarto anillo que mantendría anudados a los otros tres. La tesis de Lacan es la que sigue: “Digo que hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo –que perversión [*péré-version*] sólo quiere decir *versión hacia [vers]* el padre– que, en suma, el padre es un síntoma, o un *sinthome*, como ustedes quieran. Plantear el lazo de lo imaginario, lo simbólico y lo real implica o supone la existencia del síntoma” (Lacan, S23: 20. Las cursivas son del original y los términos entre francés entre corchetes, míos).

2011: 222). Ha de destacarse entonces –en función del debate con J. Butler– que, con el axioma de la no-relación sexual, Lacan hace lugar a la dimensión real de la distinción o discordancia entre los sexos, según subraya R. Cevasco (Cf. Cevasco, 2010), es decir, que considera la dimensión del goce en tanto no totalmente regulado por los discursos, lo cual es el punto ciego de las teorías género, es decir, aquello que ellas no contemplan. Para dar cuenta de la discordancia, Lacan inventa las fórmulas de la sexuación, en las que cabe detenerse.

En primer lugar, hay que señalar que las fórmulas remiten al goce sexual, es decir, a la relación del sujeto con el goce en el encuentro cuerpo a cuerpo, o, como él dice, lo que sucede en la cama, en el acto sexual –y que hay que distinguir del goce con el objeto pulsional o “*a*- sexual”, por la implicación del objeto *a*, que no está marcado por la diferencia sexual. Por lo tanto, y como resulta evidente, que no haya relación sexual no significa que no tengan lugar las relaciones sexuales empíricas, sino que no hay proporción programada por el instinto o la naturaleza, ni relación que pueda escribirse en lo simbólico como universal. Como dice Lacan “(...) al fin y al cabo la ausencia de la relación sexual no impide manifiestamente el enlace [*la liaison*], muy lejos de ello, sino que le da sus condiciones” (Lacan, S19: 19).

Según propone Cevasco en su lectura de las fórmulas de Lacan, conviene diferenciar entre el sexo anatómico, el género (relativo a los ideales sociales y culturales acerca de qué es masculino y femenino, lo cual guarda relación con las identificaciones) y la sexuación, entendiendo de antemano que el abrochamiento entre los tres niveles no sólo no tiene nada de natural, sino que ofrece diversas posibilidades que tendrán lugar de modo contingente para cada quien. Entonces, el goce del acto sexual no configura en sí mismo identidad sexual alguna, sino que ésta es resultado de un proceso complejo articulado por lo que Freud llamó complejo de castración. Para Lacan la castración no es un mito ni debe confundirse con la imaginarización de la pérdida del órgano. Se trata, en cambio, de la relación del sujeto con la castración formalizada como una función lógica, a la que denomina función fálica. Esta función escribe la pérdida de goce que se produce por la incorporación del lenguaje, y la posición sexuada dependerá del modo en que se subjetiva esa pérdida estructural, es decir, según la relación de cada quien con la función fálica (existiendo la posibilidad de su no inscripción, en las psicosis). Por ende, las posiciones masculina y femenina de las fórmulas de la sexuación son

dos modos en que se articula esa función, es decir, que habría una manera “masculina” y otra “femenina” de situarse ante la castración, cada una con un *impasse*, en tanto se trata de dos modalidades en que falla la relación sexual. Lo fundamental es que cada lado de las fórmulas –en su parte superior, a la aquí me limito– contiene una afirmación y una negación de la función fálica, configurando así cuatro modalidades lógicas, sin simetría entre ambos lados, de allí que no hay binarismo o correspondencia posible. Del lado *masculino*: “Existe al menos una x que no está sujeta a la función fálica” y “Toda x está sujeta a la función fálica”, o para toda X se cumple la función. Entonces, la posibilidad de enunciar un “todo”, según el cual para todos los sujetos del lado masculino el goce sexual está ordenado por la función fálica, tiene por condición una excepción, que imaginariamente evoca la figura del padre de la horda primitiva del mito freudiano de “Tótem y Tabú”, pero que estructuralmente remite al lugar desde el cual se enuncia la ley de prohibición del incesto. Entonces, hay un conjunto de los “hombres” que se sostiene a partir de ese “al menos uno” que no está sujeto a la castración. En cuanto a la modalidad de goce, se trata del goce todo fálico, es decir íntegramente concernido por la función. Por eso Lacan afirma, en “El Atolondradicho”, que se ubican de este lado quienes “paratodean” (para todo x se cumple la función).

Del lado *femenino*: “No existe una x que no esté sujeta a la función fálica” y “No toda x está sujeta a la función fálica”, lo cual significa que es imposible que exista alguno que no esté sujeto a la función, y es contingente que esa función sea *no toda*. Cabe destacar que este lado plantea un “no hay” más radical que el del lado masculino, puesto que la prohibición deja subsistir la idea de una existencia posible, aunque sea de modo imaginario o mítico, mientras que aquí coarta todo posibilidad: no existe uno que no esté bajo la función fálica, se trata de la imposibilidad. Por lo tanto, Lacan no hace del goce fálico un goce del que la posición femenina estaría excluida, sino que, por el contrario, de este lado postula una doble relación con el goce: los sujetos que se ubican de este lado están concernidos por el goce fálico, pero además, existe la posibilidad de un goce *otro* que el fálico, *más allá* de del falo es decir, un goce no todo fálico, suplementario. En consecuencia, es “mujer” quien se ubica como “no toda”, sostiene Lacan, y “(...) hay algo en ella que escapa del discurso”(Lacan, S20: 44). Esto significa que el goce no todo fálico introduce un

margen de indeterminación que no se puede generalizar. En consecuencia, –y esto es fundamental– no se puede formar un conjunto de las mujeres en lo que concierne a su goce, no queda más que tomarlas una por una. De allí el otro célebre aforismo de Lacan: “*La mujer no existe*”, y añade “[h]ay mujeres, pero La mujer es un sueño del hombre” (Lacan, IT2: 131). Esto quiere decir que no existe como categoría universal, no es posible cerrar el conjunto. En sus palabras: “(...) ellas *notodas* son, y en consecuencia, y por ello mismo, ninguna tampoco es toda” (Lacan, OE, 490, las cursivas son del original).

Entonces, la distinción entre los sexos queda formulada del siguiente modo: se dirá que está en posición masculina alguien para quien –independientemente de su anatomía y su género– todo el goce sexual esté subordinado por la función fálica. Está en posición femenina alguien para quien el goce está “no todo” determinado por la función fálica. Insistamos: cada sujeto puede posicionarse de un lado u otro de las fórmulas independientemente de su sexo anatómico y su género. De hecho, cuando se trata de dar ejemplos del goce no todo fálico, Lacan recurre a la experiencia de los místicos, Santa Teresa de Jesús, pero también San Juan de la Cruz. Nada impide que alguien que esté en posición masculina eventualmente tenga acceso al no todo de la posición femenina. Lo inverso es incluso más frecuente, y cobra relieve en la clínica de la histeria.

Esta somera descripción de las fórmulas lacanianas de la sexuación resulta relevante por una serie de razones. En primer lugar, porque, como señala Cevasco, las fórmulas también permiten ampliar el campo de lectura y considerar su incidencia política, por ejemplo, en el plano de las formaciones colectivas: de un lado, las formaciones colectivas organizadas según la lógica del “todo”–cuyos correlatos de exclusión y segregación son bien conocidos– y, del otro, “[l]a parte del “no todo” que no se resuelve en identificación alguna, abre la oportunidad de pensar en una lógica colectiva otra que la basada en una lógica identitaria” (Cevasco, 2013: 100). Así, resulta evidente que esta formalización acaba siendo un recurso eficaz como herramienta de análisis.

En segundo término, la no-relación que Lacan teoriza a inicios de los ‘70 y que formaliza con las fórmulas de la sexuación, permiten poner de manifiesto *après coup*, que su recorrido teórico implica desde el inicio, y pasando por diversos modos y teorizaciones, una crítica de la noción de relación. Al principio, su crítica

se dirige a la relación de conocimiento, tal como fuera formulada en la tradición filosófica; más tarde a la relación de objeto que imperaba en el campo analítico de la época. Pero además, en última instancia, su teoría íntegra supone una extensa elaboración sobre lo que implica la relación del hablante con el lenguaje, hasta dar con la crítica radical que supone la no-relación, es decir la imposibilidad, punta de real.

En tercer lugar, las fórmulas de la sexuación permiten poner de manifiesto con mayor precisión lo que implica la no-relación, y preguntarse qué del cuerpo según este concepto. En este paradigma, el cuerpo es resituado como lugar del goce, pero no como una entidad preexistente y /o independiente del significante, sino a la vez radicalmente heterogéneo e inseparable respecto de él. Lacan afirma que el significante es la causa del goce, aún cuando el goce no admite ser reducido al significante. Entonces, entre cuerpo y significante cabe postular la misma no-relación que vale para situar la distinción de los sexos, es decir la disyunción entre elementos heterogéneos que, sin embargo, se relacionan sin hacer Uno. Esto implica que entre tales elementos no se produce síntesis dialéctica o fusión alguna, sino una tensión no resolutiva, con puntos de encuentro y desencuentro contingentes. Como señala J.-A. Miller¹⁸⁷, esta relación se articula sobre un doble vector: la significantización, entendida como elevación a significante del cuerpo o una parte de él, cuyo paradigma es el fallo “(...) punto mítico donde lo sexual se hace pasión del significante” (Lacan, OE: 434). La corporización, reverso de la operación anterior, se refiere al significante que en su materialidad deviene cuerpo, fragmentándolo, afectándolo, produciendo efectos de goce. Aunque según el contexto –tanto teórico como clínico– predomine uno u otro vector, la disyunción no se reduce. Es decir, que siempre queda un resto, en tanto la no-relación supone la ausencia de encastre, la imposibilidad de la cópula. El síntoma, que reúne los elementos del inconsciente y un núcleo de goce, resulta el conector, siempre singular y contingente, entre los dos elementos heterogéneos que son el cuerpo y el significante.

Asimismo, teniendo en cuenta lo antepuesto, es posible plantear que aunque no estuviera formulado de modo explícito, la no-relación es lo que articula el lugar del

¹⁸⁷ Cf. “Biologie lacanniene et événement de corps” *op. cit.*

cuerpo en la teoría, puesto que algo del cuerpo se presenta reiteradamente como resto, o como aquello que hace objeción al encastre. Recapitulemos, entonces, para concluir este recorrido: en el estadio del espejo, el cuerpo real queda excluido de lo imaginario y de lo simbólico, pero soporta desde su exclusión la imagen del cuerpo que creemos tener y al que adoramos, dando soporte al yo y al sentimiento de sí mismo; más tarde, “(...) lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizás no es más que ese *resto* que llamo objeto *a*” (Lacan, S20: 14, las cursivas son mías). El objeto *a* es resto de la dialéctica con el Otro, efecto del significante pero no reducible a él; en el marco de la teoría de los discursos el cuerpo es sede del goce, incluso aquel no regulado por los discursos, y además es el *ground* que los soporta; el cuerpo es también el lugar de la angustia y los afectos enigmáticos, y del Otro goce, modalidad de goce no todo fálico, del lado femenino de las fórmulas, que apunta al significante de la falta en el Otro, es decir, al límite de lo simbólico; por fin, el “cuerpo cerrado” da fundamento al ser del que se ocupa la ontología tradicional, ante lo cual Lacan responde: el pensamiento es goce, e incluso más “[l]a realidad se aborda con los aparatos del goce” (Lacan, S20:69). Y “aparato de goce” no hay otro que el lenguaje, concluye Lacan. Esta tesis subversiva da fundamento a la “antifilosofía” de Lacan y demarca nítidamente al psicoanálisis de los teóricos contemporáneos del cuerpo.

Segunda parte

Desafío a cualquier filósofo a que nos explique ahora qué relación hay entre el surgimiento del significante y esa relación del ser con el goce... Toda la palabra filosófica fracasa y escurre el bulto

J. Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, 1966.

CAPÍTULO 3

USOS Y ESTATUTOS DEL CUERPO-ABYECTO

3.1 Cuerpos abyectos y malestar posmoderno

En el apartado metodológico de esta tesis he formulado como hipótesis que el pensamiento contemporáneo, en el intento de repensar el cuerpo más allá de la concepción de Descartes, es decir, el cuerpo como máquina, recurre de modo insistente a tres imágenes con las que procura abrir alternativas para formular la relación cuerpo-alma de modo de hacer frente al dualismo. Una de ellas es la imagen de lo abyecto, es decir la presentación del cuerpo en una gradación que va desde el cuerpo herido, martirizado, a la mera exposición de los deshechos y los fluidos corporales – como en el denominado “trash art” – pasando por el cuerpo desgarrado, mostrado en sus partes disjuntas. Ante el auge y proliferación de estas prácticas en el ámbito del arte cabe preguntar: ¿a qué responde la mostración reiterada de los cuerpos en su abyección? ¿Qué es lo que estas prácticas dicen acerca de la subjetividad de la época? ¿Con qué operadores conceptuales se ha procurado pensar los usos y estatutos del cuerpo que ellas suponen? En base a estas preguntas, la línea de análisis central de este capítulo interrogará en qué medida el concepto de sublimación y el de representación constituyen categorías que habilitan una reformulación del estatuto del cuerpo y en qué clase de relación lo sitúan.

Entonces, en este capítulo, voy a rastrear los destinos del cuerpo-abyecto en el pensamiento contemporáneo y sus imbricaciones con la teoría psicoanalítica, lo cual implicará, por añadidura, efectuar la revisión de algunas importaciones conceptuales, en particular acerca de la sublimación. El recorrido tomará en cuenta diversas propuestas teóricas, tomando como eje los estatutos y usos que se confiere al cuerpo en cada una de ellas, es decir, los conceptos con que se lo piensa y articula. La tesis de fondo que orienta esta lectura crítica es la señalada por Lacan: “Freud relaciona la sublimación con los *Trieb* como tales y en ello reside,

para los analistas, toda la dificultad de su teorización” (Lacan, S7, 2009: 136). Lo que pretendo mostrar es que por descuidar o descartar la imbricación pulsional concernida en la teoría de la sublimación freudiana, la imagen del cuerpo-abyecto alimenta unos fantasmas en los que la discusión y las prácticas se encallan tropezando una y otra vez. La mostración de lo abyecto sostiene el fantasma del franqueamiento posible del límite del lenguaje, la ilusión de que el velo puede ser levantado, los semblantes desenmascarados, para mirar de frente lo real y con ese fin se exhibe el cuerpo apelando al dolor, los fluidos y los fragmentos. En esta búsqueda se cuela de modo más o menos subrepticio una concepción naturalista del cuerpo en tanto pura carnalidad pre-simbólica, o incluso animal, anclada en la suposición retroactiva de un cuerpo que *todavía* no es el cuerpo marcado por el significante, o que ha dejado de serlo.

Esta fantasma (omnipotente) de fin o de liberación de la constricción de la cultura, y allende, del lenguaje, no expresa sino una sorda variante posmoderna del malestar en la cultura postulado por Freud, variante que apela a lo repugnante, excrementicio e informe, contra la belleza, la limpieza y el orden, esos requerimientos superfluos y no obstante caros a la vida cultural, según aquel señalaba es su célebre artículo¹⁸⁸.

En el plano específico del arte, Lacan señala en un pasaje del seminario 7 el esfuerzo de todo artista por realizar el fin del arte, en la relación contradictoria que sostiene con la época en que se manifiesta: “El arte intenta operar nuevamente su milagro, siempre a contracorriente, contra las formas reinantes, normas políticas por ejemplo, esquemas de pensamiento inclusive” (Lacan, S7: 174), es decir que el arte siempre procura poner en cuestión al amo. Teniendo esto en cuenta, y tomando apoyo en la formalización lacaniana de los discursos, es posible relacionar las prácticas artísticas con la fórmula del discurso de la histeria¹⁸⁹, en el cual el sujeto en posición de agente se dirige al Otro para exigirle que produzca un

¹⁸⁸ En palabras de Freud: “[e]s notorio que belleza, limpieza y orden ocupan un lugar particular entre los requisitos de la cultura. Nadie afirmará que poseen igual importancia vital que el dominio sobre las fuerzas naturales y otros factores que aún habremos de considerar; no obstante, nadie los relegará a un segundo plano como cosas accesorias” (Freud, OC, vol. XXI :76).

¹⁸⁹ A favor de esta hipótesis, recordemos que Freud (Cf. “Totém y tabú”, *op. cit.* vol. XIII) consideraba la histeria como obra de arte deformada, y desde la perspectiva de Lacan,

saber que alivie su malestar, permaneciendo ajeno a la verdad material (y allí el objeto *a*) que lo causa. El discurso de la histeria da cuenta del malestar específico de una época dada, porque la histeria es la estructura más sensible a la historia, al punto que Lacan termina por producir el neologismo “*hystoria*” (en francés, histeria se escribe “*hysterie*”). Al mismo tiempo, en este discurso, el objeto *a*, y por ende el cuerpo en tanto goce, está en el lugar de la verdad, lo cual permite plantear que las prácticas artísticas dicen algo acerca del tratamiento del cuerpo en la subjetividad de la época.

Una serie de corrientes artísticas del siglo XX, el accionismo vienes, el *body art*, el *carnal art*, ponen en escena el cuerpo-abyecto apuntando al corazón de la representación, con la pretensión de acabar con ella. Se produce de este modo un deslizamiento en el que la ambición por ir más allá de la representación se traduce en esfuerzo por mostrar lo real. Así, el cuerpo, en tanto abyerto, se inserta en dos debates que acaban por imbricarse:

De un lado, las discusiones abiertas en el ámbito de la teoría del arte, entendida en sentido amplio, puesto que es de la mano de Julia Kristeva que la noción es puesta en primer plano, en su lectura acerca de la literatura contemporánea. Paralelamente, las prácticas artísticas corporales que han tenido lugar especialmente en las últimas décadas del siglo pasado, han planteado la discusión acerca de un cambio en el tratamiento artístico del cuerpo, el cual ya no es sólo un tema o contenido de la obra sino que se utiliza también como lugar de experiencia y /o experimentación artística, como plataforma material, bajo la premisa de arrancar el cuerpo del cuadro y sacarlo incluso de la imagen, desbordando la representación en el sentido clásico del término mediante presentaciones, performance y acciones.

El debate suscitado gira en torno a la siguiente pregunta: la progresiva renuncia/desconfianza respecto de la representación basada en la semejanza especular y el auge de las prácticas performativas ¿implican una salida del marco representativo o incluso la ruina de la representación como proponen ciertos teóricos contemporáneos? La cuestión toma fuerza en referencia a las prácticas más “sensibles” del denominado *body art*, a saber, las prácticas extremas de la abyección y la transformación material del cuerpo. La discusión conjuga una serie

de supuestos: ha habido un cambio de paradigma en cuanto a la representación; las prácticas del cuerpo abyecto dan prueba de ello; esto permite postular que en determinadas prácticas tiene lugar “el retorno de lo real”; el cuerpo mostrado en su abyeción es una forma de “desublimación”. Tal es la posición de Hal Foster, Yves-Alain Bois y Rosalind Krauss, destacados críticos y teóricos de arte que importan categorías psicoanalíticas con el fin de construir un nuevo relato acerca del arte del siglo XX en un intento de superar la lectura lineal del modernismo y la versión posmoderna que anuncia el fin del arte.

Estos supuestos suelen asociarse a otro, recurrente, que sostiene que estas presentaciones artísticas podrían –en tanto indicios de un cambio paradigmático – sustentar una suerte de “diagnóstico” de época, es decir que las prácticas de lo abyecto son utilizadas no sólo como indicio de cambio en el arte sino como testigos de un determinado estado de la cultura, acorde con lo antes formulado acerca del arte y su relación con el discurso de la histeria. En reiteradas ocasiones, las prácticas de lo abyecto se esgrimen como prueba que sostiene relatos de decadencia de diversa índole.

En el marco específico del psicoanálisis, bajo la premisa del declive del padre y/o el deterioro del orden simbólico, numerosos autores se han embarcado en reflexiones acerca del estado de la civilización de tono más o menos catastrofista¹⁹⁰. Desde esta perspectiva, y dado que según el Lacan del “retorno a Freud”, la constitución del cuerpo dependería de la eficacia de lo simbólico y la inscripción del significante Nombre-del-Padre, su declive en la cultura tendría por resultado la proliferación de prácticas psicóticas o perversas, entre las que cabría

¹⁹⁰ Numerosos títulos, de la pluma de diversos y reconocidos analistas, dan cuenta del auge de la tesis del declive del padre y los nuevos síntoma concomitantes. Sólo por citar algunos ejemplos que hacen gala del tono catastrofista: *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, de Jean Pierre Lebrun (Éditions Dénoël, France 2007); del mismo autor, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social* (Éditions Érèès, 1997); *La nouvelle économie psychique. La façon de penser et de jouir aujourd’hui* de Charles Melman (Éditions Érèès, 2009). Lo destacable es que muchos de los supuestos que sustentan este diagnóstico posmoderno se encuentran presentes de manera llamativamente insistente en multitud de textos, publicaciones, artículos de revistas, presentaciones de casos clínicos y debates entre autores lacanianos, incluso, independientemente de la institución de pertenencia de los autores. Pos supuesto no todos tiene igual valor ni rigor teórico.

contar las del *body art*, según la opinión de Massimo Recalcati, cuya propuesta analizaré desde una perspectiva crítica¹⁹¹.

Entonces, las prácticas del cuerpo-abyecto son invocadas tanto para lamentarse por la “caída de los velos” como para celebrar, o al menos constatar, el pasaje de la representación a la “presentación”. Cabría quizás dar algunos ejemplos de las prácticas aludidas bajo el rótulo genérico de lo abyecto que recojo de los autores que integrarán este recorrido:

(...) Franko B exhibe coladas de la propia sangre sobre su cuerpo esparcido de polvo blanco para acentuar el carácter aterrador; Gina Pane obra cortándose el cuerpo, sometiéndose a ejercicios masoquísticos in extremis, llenándose de comida descompuesta, subiendo escalones llenos de clavo, tirándose en la basura; Sterlac se cuelga en el vacío con ganchos de acero prendidos de su pecho; Orlan modifica quirúrgicamente la imagen del propio cuerpo (...) (Recalcati, 2006: 81).

H. Foster, por su parte, se refiere a la ostentación general de la mierda, que tuvo lugar a inicios de los '90, y lo exemplifica con los montículos de John Miller y las latas de excrementos de Pietro Manzoni. También señala que determinadas obras de Cindy Sherman “(...) evocan el cuerpo vuelto del revés, lo de dentro fuera, el sujeto literalmente abyecto, expulsado. Pero también evocan lo contrario, el sujeto en cuanto imagen invadido por la mirada del objeto” (Foster, 2001: 153). Vilma Coccoz, psicoanalista que ha abordado estas prácticas en su articulación con el barroco, se refiere a trabajos de Vito Acconci, quien se ha mordido, golpeado y quemado, en la búsqueda de una reflexión sobre los límites corporales, y a Ulay y Marina Abramovic quienes se han abofeteado, cortado, quitado trozos de piel.

En el plano conceptual, las clave de esta discusión en torno a estas prácticas son el concepto psicoanalítico de sublimación, de un lado, y el de representación del otro, imbricados de diferentes modos en las propuestas que propongo revisar, haciendo

¹⁹¹ Al respecto, resulta de utilidad tener en cuenta la propuesta efectuada por M. Zafiropoulos, quien en *Lacan et les sciences Sociales* (Paris: PUF, 2001) ha deconstruido de manera rigurosa la tesis del “declive del padre”, mostrando su origen en un trabajo anterior al “retorno a Freud”, titulado “Los complejos familiares en la constitución de individuo” (1938), en el que el joven Lacan toma apoyo en los trabajos de E. Durkheim. El autor denuncia la condición de *doxa* del declive del padre en los medios psicoanalíticos actuales y sostiene que la tesis toma la forma de un fantasma social, de tono infantil y emparentado con la novela familiar del neurótico, que se condensa en la frase “un padre está declinando” (Zafiropoulos, 2010: 128).

foco en las lecturas a las que ha dado lugar la teorización de Lacan sobre la sublimación, es decir, el modo en que ha sido recuperada por diversos teóricos dentro y fuera del ámbito analítico. De ahí que, como ya adelanté al inicio del capítulo, se trate de interrogar en qué medida sublimación y representación constituyen categorías que habilitan una reformulación del estatuto del cuerpo en la contemporaneidad.

La segunda cuestión que se formula en torno al cuerpo-abyecto, lo traslada a un plano de reivindicación teórica y política, aunque no deja de estar relacionada con lo anterior. Es Judith Butler quien reformula la teoría de J. Kristeva sobre lo abyecto, sorteando el *impasse* en que ésta desemboca al imaginarizar un cuerpo previo a la cultura, derrapando en una noción espuria de lo abyecto como carnalidad pre-discursiva. Desde una perspectiva que tiene por eje la normatividad, Butler hace de los cuerpos abyectos un argumento clave en su teoría, según especificaré más adelante (punto 3.3 y capítulo 4). Importa en esta introducción destacar que esta propuesta, que tiene el objetivo político de impugnación y subversión de la norma –que en el contexto de su teoría se entiende como norma heterosexista– inspira numerosas prácticas artísticas, ya sean de reivindicación feminista, gay, lesbiana o *queer*, que también presentan versiones de lo abyecto. Al mismo tiempo, al develar el carácter normativo de los argumentos que sostienen la “fabricación” de lo abyecto –es decir, los cuerpos que no se adaptan a la norma heterosexual– la propuesta de Butler sirve para impugnar las lecturas que en base a las transformaciones de las prácticas artísticas y culturales proclaman el fin del arte y el fin de la historia, en su versión más moderada, o incluso la psicosis, la perversión generalizada o cualquier índole de catástrofe (histórica o subjetiva), en las versiones más extremas. Tales afirmaciones constituirían, según la perspectiva de esta autora, una “apelación a la cita”, en el sentido derrideano del término, es decir, invocaciones reiteradas de la norma que la sostienen performativamente. Pero aunque Butler, sirviéndose de algunos conceptos psicoanalíticos y criticando otros¹⁹², reubica el cuerpo en relación con el

¹⁹² Butler reformula a su modo los tres registros lacanianos, critica el concepto de falo y equipara lo simbólico con la norma heterosexista. Dado que ocuparé de este análisis extensamente en el próximo capítulo, aquí me limito a señalarlo, y a consignar la principal fuente bibliográfica al respecto: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.

discurso poniendo en jaque cualquier pretensión naturalista o de pura carnalidad, hay una dimensión del cuerpo que ella no considera, y que es el punto ciego de su argumentación, aquella que Lacan formuló como “sustancia gozante”, según se describió en el segundo capítulo de esta investigación. Butler no considera el goce de los cuerpos abyectos, y omite así un factor cuya relevancia no sólo clínica, sino también política, el psicoanálisis ha puesto en evidencia.

En definitiva, el cuerpo abyecto es una categoría fundamental del relato posmoderno, en sus diversos matices. De un lado produce horror y sustenta relatos de la decadencia y por el otro se pretende recuperarlo como factor de resistencia y subversión del *status quo*. Como corolario, se produce un deslizamiento que oscila entre la queja melancólica –no pocas veces reaccionaria– y la anticipación de un cambio que, sin embargo, debe anunciararse cada vez. Esta oscilación y la insistencia en “diagnosticar” la cultura contemporánea configuran el malestar posmoderno, que no es patrimonio exclusivo de una teoría específica, sino que tiene fuerte incidencia en diversas disciplinas.

3.2 Cuerpo materno y abyección, según Julia Kristeva

La abyección fue introducida por Julia Kristeva, en un libro publicado en 1980 bajo el título *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Cuatro rasgos centrales sostienen su argumentación: se organiza en torno a conceptos psicoanalíticos, sobre todo del corpus freudiano –aunque también alude a nociones lacanianas– a los que añade la *xorà*, tomada del *Timeo*; parte de una “fenomenología” de lo abyecto, situándolo en función de los deshechos corporales, y la suciedad, haciendo del asco y la repugnancia su signo. En base a la abyección propone no sólo una suerte de teoría de la conformación psiquismo sino un diagnóstico de la cultura contemporánea, y más específicamente de la literatura contemporánea; su análisis privilegia la perspectiva diacrónica, situando lo abyecto en el límite con lo arcaico, pre-edípico, pre-objetal, pre-simbólico, donde ella ubica lo “semiótico”.

Escribe Kristeva: “[h]ay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante” (Kristeva, 1989: 7). Lo abyecto, sostiene, no es ni sujeto ni objeto, sino *anterior* al establecimiento de ambos, y la abyección es el movimiento de expulsión y rechazo que marca los límites del universo humano y se relaciona con el “(...) arcaísmo de la relación pre-objetal, de la violencia inmemorial con la que un cuerpo se separa de otro para ser” (Kristeva, 1989:18). Es decir que la abyección abre un espacio y supone un cuerpo antes de la total separación del cuerpo de la madre, o después de dejar de serlo, como cadáver. Por lo tanto la categoría propuesta toma apoyo en la teorización freudiana acerca de la conformación del yo¹⁹³, y la abyección es concebida como mecanismo psíquico por el cual el yo se separa del cuerpo materno rechazando y rechazándose, es decir que se trata de una posición de defensa fundada en la oposición yo-Otro, dentro-fuera. El pseudo-objeto de estas operaciones de rechazo es lo abyecto, es decir aquello de lo que hay que desprenderse para ser un yo. Este movimiento de expulsión va configurando un receptáculo o *xorà*, para el yo narcisista que advendrá (por lo cual considera que la abyección es una “pre- condición” del narcisismo, y que al mismo tiempo lo fragiliza o amenaza.) Lo abyecto es desestabilizador, tanto para el yo como para la cultura y por tanto, lo rechazado da lugar -y este aspecto es fundamental para su apuesta- a la “elaboración sublimatoria” que identifica con la creación literaria en tanto intento de “purificar” lo abyecto, de modo defensivo, situándolo asimismo como un polo de fascinación y goce.

Un aspecto especialmente notorio de esta propuesta es que Kristeva, quien apela a algunas nociones lacanianas y pretende incluso superar o reformular algunas de

¹⁹³ En “Pulsiones y destinos de pulsión” (*op. cit.* vol. XIV) Freud llama yo-realidad inicial al yo replegado en el autoerotismo e indiferente frente al mundo exterior, y describe su ulterior desarrollo en estos términos: “[el yo] Recoge en su interior los objetos ofrecidos en la medida en que son fuente de placer, los introyecta (según la expresión de Ferenczi), y, por otra parte, expele de sí lo que en su propia interioridad es ocasión de displacer. Así, a partir del yo-realidad inicial, que ha distinguido el adentro y el afuera según una buena marca objetiva, se muda en un *yo-placer* purificado que pone el carácter del placer por encima de cualquier otro. El mundo exterior se le descompone en una parte de placer que él se ha incorporado y en un resto que le es ajeno. Y del yo propio ha segregado un componente que arroja al mundo exterior y siente como hostil. Después de este reordenamiento, ha quedado restablecida la coincidencia de las dos polaridades: Yo-sujeto {coincide} con placer. Mundo exterior {coincide} con displacer (desde una indiferencia anterior)” (Freud, OC, vol. XIV: 130).

sus ideas (según veremos enseguida), no haga ninguna referencia directa a la teorización lacaniana sobre la Cosa y la sublimación, aunque en algunos puntos, se acerque a lo que Lacan presenta a ese preciso respecto en el seminario 7. La diferencia fundamental es que en el lugar del vacío que es la Cosa, Kristeva pone lo abyecto, es decir el cuerpo en tanto rechazado, los deshechos, y lo repugnante. Recordemos que en el seminario de 1959-1960, Lacan había centrado su argumentación en torno a la noción de *das Ding*, recuperada del “proyecto” freudiano de 1895¹⁹⁴ y reelaborada con ayuda del texto homónimo de Heidegger, del que toma el paradigma del vaso de alfarería. Mientras Lacan forja el neologismo “éxtimo” o “extimidad” para caracterizar a la Cosa, Kristeva apela a la imagen de la “frontera” –entremezclando otra de las imágenes del cuerpo en clave contemporánea– y hace de lo abyecto una noción imaginaria, adherida a sus manifestaciones fenomenológicas, es decir los deshechos. La distinción radical es que, más allá de lo abyecto, ella confiere un lugar fundamental al cuerpo materno, siguiendo la estela de la propuesta de Melanie Klein, quien, tal como Lacan había indicado en su seminario, se encamina sobre la pista de la Cosa, pero situando en su lugar, en el vacío que ella supone, el cuerpo mítico de la madre. La alteridad a la que alude Kristeva es lo materno concebido como arcaico, y la noción de abyección no puede comprenderse si no se pone en relación con un concepto teorizado en trabajos anteriores¹⁹⁵, a saber, lo “semiótico”.

Identificado con lo femenino y lo materno, lo semiótico es propuesto como un terreno de significado pre-lingüístico anterior a la autonomía del lenguaje introducida por el Padre, que configura lo que ella entiende por lo Simbólico. Cabe señalar aquí dos cuestiones. Por un lado, que esta concepción de lo simbólico responde a la crítica feminista, que efectúa una lectura reduccionista de la categoría lacaniana. Según esta perspectiva, lo simbólico se define íntegramente como Ley paterna, dejando de lado todo lo teorizado por Lacan en cuanto a la doctrina del significante y sus efectos en la estructuración subjetiva. Esto les lleva a hablar de “significante unívoco”, lo cual resulta un oxímoron casi disparatado luego del énfasis puesto por Lacan en situar la condición oposicional del significante, su

¹⁹⁴ Cf. “Proyecto de Psicología”, en Freud, S. *op cit.*, vol. I.

¹⁹⁵ Principalmente en *La Révolution du Langage Poétique: L'avant-Garde À La Fin Du Xixe Siècle, Lautréamont Et Mallarmé*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

carácter polisémico, y la articulación de la significación según la puntuación en la cadena. Aún cuando postula que el significante Nombre del Padre funciona como punto de capitón, en ningún caso produce un sentido unívoco¹⁹⁶.

El otro aspecto relevante que cabe destacar sobre lo semiótico concebido como “pre-paterno” es que también omite activamente una idea lacaniana previa, de inicios de los ‘70, que se presenta primero como un lapsus, adquiriendo peso teórico como neologismo, a saber, *lalengua* (presentada en el capítulo previo). Varias de las características que Kristeva confiere a lo semiótico – y que ella sitúa como fundamento de lo poético– como la relevancia de la entonación, la resonancia y lo fónico, son aspectos de la incidencia del lenguaje que Lacan había destacado con *lalengua*, a la cual articula con la lengua llamada “materna” y la lalación. Sin embargo, la línea divisoria es nítida: mientras Lacan procura pensar los efectos de *lalengua* sobre el cuerpo en tanto goce, Kristeva incurre en una suerte de primitivismo o arcaísmo de lo femenino identificado a lo materno que acaba por afianzar aquello mismo que se proponía criticar.

Por esta razón, lo semiótico ha sido corrosivamente criticado por J. Butler¹⁹⁷, quien sin embargo guarda lo abyecto para transformarlo y darle otro uso, como veremos enseguida. Desde una posición que se pretende de reivindicación feminista, lo semiótico es propuesto como una dimensión del lenguaje pre-simbólica, primaria y originada por el cuerpo materno. Afirma Kristeva:

El lenguaje como función Simbólica se forma a costa de reprimir el impulso instintivo y la relación permanente respecto de la madre. Por el contrario, el sujeto impreciso y cuestionable del lenguaje poético (para el que la palabra nunca es

¹⁹⁶ Además, la lectura que reduce lo simbólico a lo paterno desconoce selectivamente desarrollos que relativizan lo que la crítica feminista se empeña en deconstruir, a saber, la identificación de la cultura con la Ley Paterna, que dicha critica denuncia como apoyo y promoción del patriarcado al situarlo como ley universal y fundante, con la dominación masculina como corolario. Esta querella en torno al modo en que se entiende lo simbólico es sin duda de gran importancia, y toca un punto candente dentro de los debates actuales en la escena social. Por el momento, lo dejo planteado para retomarlo en el siguiente capítulo, en punto 4.7.1.

¹⁹⁷ Dedica a esta crítica el primer punto del capítulo 3 de *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona, Paidós, 2007. La edición original es de 1990, publicada por Routledge).

únicamente signo) se preserva a costa de reactivar ese componente materno instintivo reprimido (Kristeva, 1980:134)¹⁹⁸

Es decir que lo semiótico, instintivo y materno, “retornaría” en lo simbólico, bajo la forma del lenguaje poético. Según el comentario Butler, lo semiótico en su equivocidad manifestaría la multiplicidad original de la libido, en tanto *anterior* al lenguaje, con lo que acaba reintroduciendo una noción naturalista de las pulsiones, como se manifiesta con la referencia a lo instintivo para situar lo materno. La teórica norteamericana señala que la relación entre los impulsos libidinales y lo simbólico se torna problemática, ya que al manifestarse aquellos en formas lingüísticas no hay cómo sostener la condición ontológica anterior conferida a la multiplicidad libidinal, salvo apelando a la noción de instinto. Además, advierte rápidamente los deslizamientos riesgosos de esta teoría para el feminismo, pues vuelve a identificar lo femenino con lo materno, y ubica la maternidad en un espacio pre-cultural, naturalizándola en base a una vaga noción de arcaísmo biológico. Kristeva sostiene que la presencia tanto de lo semiótico, como de lo abyecto, no puede ser constante, puesto que deterioran o destruyen lo simbólico y por ello conduciría al colapso cultural y la psicosis, reforzando así el sentido de lo femenino como otro y contrario a la cultura. Si con esta posición puede decirse que sigue algunas de las afirmaciones más controvertidas y conservadoras de Freud, tal como se desprenden de “El malestar en la cultura”¹⁹⁹, hay que destacar que el punto de partida de Lacan acerca de la cuestión femenina consistió en separar radicalmente la maternidad de la feminidad, a partir de la distinción entre ser/tener el falo.

En *Poderes de la perversión*, articulando lo abyecto con lo sagrado, Kristeva propone no sólo cierta noción de la sublimación literaria, sino una suerte de teoría evolutiva de la cultura y un “diagnóstico” del malestar cultural contemporáneo.

¹⁹⁸ La cita es de un compendio de ensayos publicado en inglés con el título *Desire in language. A Semiotic Approach to Literature and art* (New York, Columbia Press University, 1980). La traducción de la cita es mía.

¹⁹⁹ En este ensayo, Freud sostiene que “(...) las mujeres, las mismas que por los reclamos de su amor habían establecido inicialmente el fundamento de la cultura, pronto entran en oposición con ella y despliegan su influjo de retardo y reserva. Ellas subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; el trabajo de cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en asunto de los varones, a quienes plantea tareas de creciente dificultad, constriñéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado” (Freud, OC, vol. XXI: 101).

Según ella sostiene en la introducción de ese trabajo, el arte sería el punto final de una evolución, la forma de catarsis que sobrevive al derrumbamiento de las formas religiosas históricas²⁰⁰. Su diagnóstico de la época sostiene que habitamos “un mundo en que el Otro se ha derrumbado” (Kristeva, 1989: 27), adhiriendo así la tesis antes referida que diagnostica el declive de la ley paterna, como condición posmoderna²⁰¹.

En cuanto al papel de lo abyecto en la constitución subjetiva, lo destacable es que Kristeva intenta formular su propia versión de la relación cuerpo-lenguaje y/o cuerpo-cultura. Lo abyecto permitiría aprehender la inherencia de la significancia al cuerpo humano, ya que supone una “(...) marca corporal y significante, síntoma y signo: la repugnancia, el asco, la aversión” (Kristeva, 1989: 20). Efectivamente, aunque ella no lo cite, el asco había sido ubicado por Freud como “dique” cultural y formación reactiva que tramita el empuje de la pulsión, constituyendo por tanto un afecto que es marca de acceso al plano cultural. Sin embargo, el intento por situar al cuerpo como constituido en la dimensión cultural fracasa y ello porque la referencia a lo “anterior”, lo “pre” y lo “árcaico” hace trastabillar todo el argumento, al reintroducir una idea naturalista de cuerpo anclada en el imaginario conservador del cuerpo materno. El resultado es que lo abyecto acaba por reducirse a lo que ella califica como su aspecto fenomenológico, es decir, los deshechos y fluidos corporales, dando lugar a un esquema dicotómico. Por un lado, habría un cuerpo de impulsos naturalizados, *anteriores* a la instauración de lo simbólico y cultural, o, al decir del Butler, una “multiplicidad corpórea pre-discursiva”, y por el otro, un cuerpo ya tomado en el lenguaje y la dinámica

²⁰⁰ Según su propuesta en *Poderes de la perversión*, historia de las religiones se ordenaría en función de la purificación de lo abyecto: en el paganismo, los ritos de la impureza de las sociedades matrilineales, procurando así apuntalar la correspondencia de lo semiótico con lo materno (aunque sin aclarar cual es la referencia antropológica que sostiene este argumento); luego, la purificación de lo abyecto habría dado lugar a los aspectos tabú de las religiones monoteístas; y como ultimo estadio, el arte en su función catártica.

²⁰¹ Según Kristeva, puesto que estamos fuera del régimen de lo Sagrado lo abyecto se escribe como un esfuerzo sublimatorio por volver a trazar las “frágiles fronteras del ser hablante” (Kristeva, 1989: 27-28) agrupando bajo ese esfuerzo a escritores tan dispares como Dostoievski, Proust, Lautremont, Artaud Kafka, Joyce, Borges y, por supuesto, Céline. Ante esta enumeración se tiene la impresión de que lo abyecto es una clave de lectura que tiene el carácter unívoco que ella pretendía adjudicar a lo simbólico, por ser capaz de subsumir elementos tan dispares.

cultural. Este último se vería asediado y /o deteriorado por los “retornos” del cuerpo arcaico, al que sólo cabría sublimar ya sea por la vía de la equivocidad poética o “escribiendo” y presentando lo abyecto en el intento de restablecer los límites de lo humano, según afirma Kristeva. Así, por más que se empeñe en teorizar la abyección como mecanismo de frontera, lo abyecto acaba por deslizarse hacia una imaginarización del cuerpo como deshecho pre-lingüístico y materno, que infiltraría al cuerpo estilizado de lo simbólico y paterno. Como resulta evidente, el *impasse* de Kristeva parte de descuidar la noción de cuerpo pulsional, que con Freud, y más enfáticamente incluso, con Lacan, es el resultado de la relación con el lenguaje. Al no suscribir la teoría pulsional freudiana ni tomar la reformulación lacaniana al respecto, Kristeva escamotea el fantasma de cuerpo fragmentado como reverso de la imagen especular, que le ahorraría el *impasse* de referir lo abyecto a un arcaísmo pre-simbólico poco esclarecedor. En consecuencia, conforme se ha ido esbozando, Kristeva acaba por derrapar en una posición conservadora, deshaciendo algunos de las subversiones fundamentales introducidas por Lacan (la teoría del significante, la distinción entre la mujer y la madre, la concepción de la sublimación por referencia a la extimidad de la Cosa) con lo cual su posición resulta “pre-lacaniana”, para hacer honor a su gusto por ese prefijo.

Lo que interesa destacar en el contexto de esta investigación es que esta noción espuria del cuerpo-abyecto, que *malgré tout*, la teorización de Kristeva acaba por sugerir, evoca el fantasma de un puro cuerpo, ya sea de una supuesta carnalidad pre-discursiva o del cuerpo cadaverizado. Y bajo esta presentación imaginaria lo abyecto “ha hecho fortuna”, no tanto en el terreno literario en el que ella funda su teorización, sino en el de las prácticas artísticas corporales, tanto performativas como la que aún recurren a la imagen, en las que se exhibe de modo insistente.

3.3 Los cuerpos abyectos y la subversión de la norma, según Judith Butler

Probablemente el “éxito” de las prácticas de lo abyecto no hubiera sido tal sin la reelaboración efectuada por Butler, quien recupera algunos rasgos de la noción de Kristeva, descarta otros, como la referencia a la sublimación –que ella entiende

como transformación de un cuerpo natural pre-existente en un cuerpo cultural²⁰² – e inserta lo abyecto en un nuevo contexto discursivo: un horizonte de reivindicación política, y más específicamente, homosexual y *queer*. Al final de su análisis sobre la propuesta Kristeva, Butler sienta posición y afirma que :

es preciso (...) desprendernos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley. Si la subversión es posible, se efectuará desde los términos de la ley, mediante opciones que aparecen cuando la ley se vuelve contra sí misma y produce permutaciones inesperadas de sí misma. Entonces el cuerpo culturalmente construido se emancipará, no hacia su pasado ‘natural’ ni sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales (Butler, 2007: 196).

Para iluminar la cita y avanzar en su concepción de lo abyecto, es necesario delinear algunos axiomas de la teoría de Butler. La influencia del pensamiento de Foucault la lleva a entender el proceso de constitución subjetiva como efecto de la normatividad social. Es decir, Butler entiende que la ley (en referencia a la ley simbólica), la norma o el Poder, producen (performatividad mediante) la materialidad de los cuerpos –así como las subjetividades – y que por tanto aquellos nunca pueden ser anteriores al funcionamiento de la normatividad social, es decir que no hay ningún cuerpo “natural”, abyecto o de la clase que fuere. Acorde con la cita, los cuerpos son “cuerpos construidos”, es decir, siempre ya tomados en la norma social. En consecuencia, Butler rechaza la temporalidad lineal reintroducida por Kristeva, y la reemplaza por una temporalidad sujeta a la iteración de la norma, tomando el concepto de Derrida, que es una de las aristas de su célebre concepto de “performatividad”. Puesto que dedicaré al análisis de este concepto y su “contrapunto” con la teoría lacaniana una buena parte del próximo capítulo²⁰³, baste aquí lo antedicho para situar aquí la reformulación de lo abyecto.

Además del cambio en la noción de temporalidad, Butler deja caer el relato edípico que sostiene la teorización de Kristeva, y postula que en función de la norma heterosexista ciertos cuerpos son significados como abyectos, y arrojados a los límites de lo humano, como sostenía la teórica búlgara. Es decir que la operatividad constitutiva de la norma social “construye” determinados cuerpos como abyectos,

²⁰² Cf. Butler, J: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. (Madrid, Ediciones Cátedra, 1997) Capítulo III.

²⁰³ El análisis de despliega extensamente en los lo puntos 4.4, 4.5 y 4.6 , del cuarto capítulo de esta investigación.

y de este modo se reafirma como norma, en el mismo movimiento en que los arroja fuera o los excluye, es decir que – en sus palabras – “(...) la represión crea el objeto que va a rechazar” (Butler, 2007: 195).

Puesto que Butler, con Foucault, entiende el sexo como dispositivo de Poder de la modernidad, al servicio de instaurar y reificar la norma heterosexista y patriarcal, postula que en este orden la homosexualidad deviene abyecta, y encuentra en Kristeva²⁰⁴ un ejemplo de la vigencia de esta norma. Incluso más abyectos e inhumanos en función de la norma heterosexual, los cuerpos hermafroditas o “intersex”, son los casos que Butler analiza exhaustivamente, recuperando el de Herculine Barbin, analizado antes por Foucault, como paradigma.

En este contexto teórico, la apuesta de Butler, el destino “heroico”, por así decirlo, que ella destina a los cuerpos abyectos es la posibilidad de “subvertir” la norma, modificándola desde “adentro”, es decir, desde su propios términos y efectividad sin referencia a un afuera natural o pre-discursivo. La clave para esta propuesta la encuentra en una cita de la propia Kristeva, cuando afirma:

No es por lo tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que lo vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto (Kristeva, 1989: 11).

Extrayendo esta idea de resistencia ante un orden establecido, para situarla en un contexto de reivindicación teórica y política *queer*, Butler le da al cuerpo abyecto un nuevo estatuto, además de un lugar de peso creciente en su teoría. Situados en la frontera –y aquí superpone lo abyecto con otra de las imágenes que informan el cuerpo en la teoría contemporánea– los cuerpos abyectos se convierten en el recurso argumental que Butler esgrime para refutar la crítica que la tilda de constructivista. En su segundo trabajo, titulado *Bodies that matter* (1993), Butler

²⁰⁴ Kristeva postula la maternidad y la creación poética como las únicas alternativas no “psicóticas” abiertas a las mujeres para tratar las multiplicidad de los impulsos semióticos, y por lo tanto, argumenta Butler, aunque no lo diga de este modo, dejaría el lesbianismo del lado de la psicosis, o al menos de lo ininteligible en términos de la cultura. Este recurso a la categoría clínica de la psicosis para dar cuenta de lo que estaría por fuera de la cultura o para señalar un riesgo inminente de catástrofe social y subjetiva resulta sin dudas problemático, y no es patrimonio exclusivo de esta autora, según se irá desplegando en este capítulo.

se defiende subrayando el carácter material de los cuerpos (“matter” significa, en una primera acepción, materia) en tanto siempre ya informados y conformados por la iteración de la norma, y al mismo tiempo quiere que los cuerpos abyectos “importen” (“matter” significa en una segunda acepción, que algo importe o que sea tenido en cuenta) Es decir, intenta pensar cómo la norma puede ser modificada y lo simbólico (tal como ella lo entiende) volverse una categoría menos rígida y sujeta a variación, de modo de hacer lugar a esos cuerpos que se resisten a la norma, con el fin de hacer de esas vidas, las de esos sujetos, vidas “habitables”²⁰⁵. Los cuerpos abyectos son por tanto usados en este contexto como encarnación de aquello que padece y al mismo tiempo escapa a la normatividad, subvirtiéndola o volviéndola contra sí misma. Es decir que para la teórica *queer* el cuerpo tiene un doble estatuto que le confiere valor como vector de resistencia y lucha política, y este es el uso que ella le destina en su propuesta. Insistamos: es una modalidad de resistencia al Poder fundada directamente en el cuerpo lo que Butler procura construir con los cuerpos abyectos.

Pero hay otro elemento que Butler deja caer de la definición de Kristeva, que es la referencia al goce. La teórica búlgara daba cuenta del goce específico que suscita lo abyecto y al proponer una teoría de la sublimación, aunque pobemente delimitada, no desconoce la satisfacción pulsional. No es el caso de Butler, quien está dispuesta a admitir el carácter inconsciente de las identificaciones “performativas” de género, pero sin embargo no alcanza a vislumbrar que la identificación de un sujeto con las posición que ella adjudica a los cuerpos abyectos conlleva un goce que lo divide, lo cual plantea problemas a la supuesta subversión que podrían introducir respecto de la norma. En *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), procurando contrarrestar el voluntarismo optimista al que había dado lugar la recepción de *Gender Trouble* (1990), Butler busca en la teoría psicoanalítica de la identificación el contrapeso necesario a su teoría del género performativo. Releyendo “Duelo y melancolía” de Freud, y siempre orientada por la

²⁰⁵ Esta idea debe tomarse en sentido estricto, ya que Butler está pensando en la categoría norteamericana de “hate crime” (crimen de odio) es decir aquellos crímenes perpetrados contra homosexuales, transexuales o intersex que son repudiados, agredidos e incluso asesinados por no ajustarse a la norma heterosexual. La cuestión es de suma vigencia, teniendo en cuenta la denominada “ley Putin”, sancionada recientemente, que criminaliza la homosexualidad en Rusia, donde paralelamente ha habido un notorio aumento de ataques a homosexuales en los últimos meses. Y este sólo por poner un ejemplo.

hipótesis del dispositivo normativo heterosexista, postula un rechazo melancólico de la homosexualidad como mecanismo inconsciente inherente al proceso de conformación del género. Pero aunque lo bordea sin cesar en su argumentación, la perspectiva del goce es “arrojada fuera”, abyectada de su argumentación.

Es que no es lo mismo calificar un proceso como inconsciente en tanto mero adjetivo (lo que Freud llamaba inconsciente “descriptivo”) que sostener la hipótesis del inconsciente como lo que descentra y divide al sujeto, afectando sus condiciones de goce. En este punto radica la diferencia entre lo que Butler denomina la “perspectiva especulativa” y la clínica psicoanalítica. Esta distinción no anula, por supuesto, la posibilidad de diálogo entre ambas, pero exige tener en cuenta lo que Butler advierte respecto de Kristeva, pero (justamente por eso) desconoce de sí misma. Cuando señala que la teórica búlgara define al lesbianismo como irracional e ininteligible en términos de la cultura, Butler desliza que esa descripción habla del miedo de perder el privilegio cultural, adjudicando a Kristeva el sesgo de su posición heterosexual. Del mismo modo podríamos imputar a Butler que su visión heroica de los cuerpos abyectos desconoce el goce que se enquista al asumir la posición de transgresión y/ o excepción respecto de la norma. Este goce más que subvertir la norma necesita de ella para subsistir, y por ende contribuye activamente a su mantenimiento. En este punto cabe recordar la gramática pulsional destacada por Lacan, y señalar la distinción entre la voz pasiva, “ser abyectado”, y la reflexiva, “hacerse abyectar.”

Aunque este análisis y la discusión entre Butler y el psicoanálisis en cuanto al cuerpo da más de sí, en este apartado sólo me interesa dejar consignado el concepto de goce como línea divisoria entre ambas posiciones, por ser una de las hipótesis que vertebran esta investigación. Aunque Butler considera que el cuerpo está siempre ya tomado en un discurso, y en este punto coincidiría con Lacan, no considera el goce como efecto de la eficacia constitutiva del lenguaje respecto del cuerpo, y por lo tanto descarta no sólo el cuerpo pulsional sino todas las declinaciones del goce teorizadas por Lacan. Dejo esta discusión apenas delineada para retomarla en el punto 4.5.2 próximo capítulo.

3.4 Lo abyecto y lo informe: la desublimación y el “retorno de lo real”

También de aquel lado del Atlántico, los teóricos principales de la célebre revista “October”, H. Foster, R. Krauss, Y.-A. Bois se ocupan del auge de las prácticas artísticas de lo abyecto. Los dos últimos producen un teoría fundada en lo “informe”, de Georges Bataille, para rechazar lo abyecto, que catalogan como fetichización de lo excrementicio y los fluidos corporales, y reintroducción de las sustancias y las esencias como temática. En cuanto a Foster, propone que el arte abyecto “(...)rechaza el ilusionismo e incluso cualquier sublimación de la mirada en un intento de evocar lo real en sí mismo (...)en las fronteras rotas del cuerpo violado” (Foster, 2001: 156). Al mismo tiempo, tiene el mérito de ubicar la abyección como “artificio” y poner sobre la mesa las aporías de estas prácticas formulándolas como una serie de preguntas: si lo abyecto se opone a la cultura, ¿cómo podría exponerse en la cultura? ¿Puede haber una abyección consciente? ¿Puede el arte abyecto escapar a una utilización instrumental e incluso moralista de lo abyecto? ¿Es lo abyecto corrosivo del orden subjetivo y social o la confirmación de estos órdenes? ¿Puede haber una evocación de lo obsceno que no sea pornográfica? ¿Puede ser otra cosa que la travesura edípica o la perversión infantil? La categoría de lo abyecto como presentación del cuerpo traumático y del “retorno de lo real” en una revisable importación de esta idea lacaniana, se articula con en el par antítetico: sublimación /desublimación. La primera erige una pantalla, domestica la mirada, es decir, ofrece un objeto pacificador, según su lectura de la propuesta de Lacan en las célebres clases dedicadas al campo escópico en el seminario 11, donde el plantea que el cuadro brinda la ocasión para deponer y pacificar la mirada. La desublimación, por el contrario, es entendida como “retorno de lo real”, como desafío al predominio visual y a la figura humana en tanto tema y marco de representación, haciendo necesario un nuevo modo de entender el cuerpo.

Puesto que el par sublimación/desublimación constituye la piedra angular de la propuesta de estos teóricos cabe preguntar: ¿qué concepto de sublimación es el que está en juego que hace necesario contraponerle la mentada desublimación? En lo que sigue, para reconstruir el argumento, voy a referirme en primer término a la propuesta de Krauss y Bois, y en concreto, a su trabajo dedicado lo informe, lo cual

permitirá, de modo paralelo, revisar los principales puntos de la teoría freudiana de la sublimación.

Antes de proseguir, ofrezco una breve digresión sobre el proyecto que reúne a estos tres teóricos, que se proponen construir una alternativa frente al relato modernista y la versión posmoderna reaccionaria que proclama el fin o la decadencia del arte:

Nuestro proyecto es volver a barajar las cartas del modernismo –no para sepultarlo y llevar a cabo el duelo maníaco al que cierto tipo de “post-modernismo” se ha dedicado ya por muchos años, sino para asegurar que la unidad del modernismo, constituida a través de la oposición de formalismo e iconología, sea fisurada desde dentro y que ciertos trabajos ya no sean leídos como antes (Bois & Krauss, 1999: 21)²⁰⁶.

Con este fin se aproximan al psicoanálisis, como una herramienta metodológica entre otras, tal como describe Hal Foster en la introducción del libro cuya autoría comparte con Bois, Krauss y V. Buchloh titulado *Arte desde 1900: modernidad, antimodernidad, posmodernidad*. En la introducción metodológica, refiriéndose a Freud, Foster comenta:

(...) su recelo hacia el arte moderno, habida cuenta del interés de muchas de sus manifestaciones no por ‘sublimar’ las energías instintivas para desviarlas de los fines sexuales a las formas culturales, sino por avanzar en la dirección contraria, para ‘desublimar’ las formas culturales, para abrirlos a estas fuerzas perturbadoras (Foster et al 2006:20).

La definición de la sublimación como “desviación de los fines sexuales hacia formas culturales” y/o como pulsión de meta inhibida es sin duda la versión simplificada más difundida sobre el tema, pero es una definición reduccionista que deja fuera otros elementos que complejizan la cuestión. Además, se introduce un nuevo concepto, que no pertenece al corpus freudiano, y que se deduce de esta noción reduccionista de la sublimación.

²⁰⁶ “Our Project is to redeal modernism’s cards –not to bury it and conduct the manic mourning to which a certain type of “post-modernism” has devoted itself for many years now, but to see it that the unity of modernism, as constituted through the opposition of formalism and icnology, will be fissured from within and that certain works will no longer be read as they were before”. La traducción de la cita es mía.

Comencemos considerando lo postulado por Bois y Krauss en *Formless. A user's guide*²⁰⁷, cuyo título toma la categoría “informe” del “diccionario” publicado por Georges Bataille en la revista “Documents”. Bois comienza por describir cuatro postulados ontológicos que subyacen al relato del modernismo, que no son otros que los que subyacen a su propio concepto de sublimación. El primero es que el arte se dirige exclusivamente al sentido de la vista, ya que la materia no existe sino como in-formada, capturada por la forma. El segundo postulado se refiere a la temporalidad comprendida en lo visual y al “cuerpo excluido” del sujeto que percibe: las pinturas se revelan a sí mismas en un instante y se dirigen exclusivamente al ojo. El tercero estaría basado en cierta teoría freudiana del origen de la cultura, y sostiene que siendo visual el arte se dirige al sujeto como figura erecta, lejos del eje horizontal que gobierna a vida de los animales. Y afirma Bois:

El arte, de acuerdo con esta perspectiva, es una actividad sublimatoria que separa al sujeto de su cuerpo. Es además una actividad sintetizadora: rechazando cualquier intrusión de la base, reúne a quien percibe alrededor del núcleo de su unidad ideal y es por ello que el artista debe concebir cada trabajo como un todo delimitado (...) (Bois & Krauss, 1999: 25)²⁰⁸.

Esta plenitud formal, a la que se indexa un placer estético, es también una plenitud semántica. Finalmente el cuarto postulado: la ontología modernista requiere una obra de arte que tenga principio y fin, que reabsorba todo desorden.

Bois no duda en afirmar que estos postulados no son más que mitos, pero unos mitos fundacionales, ya que su solidaridad sella la coherencia del modernismo como grilla interpretativa. En contraposición, Bois y Krauss proponen la desublimación como categoría teórica que engloba las diferentes prácticas que procuran hacer lugar a lo informe, deshaciendo la operación sublimatoria.

²⁰⁷ El objetivo explícito de los autores es “poner lo informe en acción”, lo cual llevan a cabo bajo la forma de un proyecto curatorial cuya exhibición fue acogida por el Centro Pompidou en 1996. No voy a ocuparme aquí de las características de ese proyecto curatorial, puesto que en el contexto de esta investigación sólo interesa analizar el par conceptual sublimación/ desublimación.

²⁰⁸ “Art, according to this view is a sublimatory activity that separates the perceiver from his or her body. It is a synthesizing activity as well: fending off any intrusion from the base, it gathers the perceiver together around the core of its ideal unity which is why the artist is to conceive each work as a bounded whole”. La traducción de la cita es mía.

Entonces, de acuerdo con esta propuesta, la sublimación se concibe como la operación de “elevar a la forma”, incluso, a la buena forma. Contra el fetiche de la forma, la desublimación procura deshacerla, dando lugar a lo informe. La pregunta que se impone es la que sigue: ¿de dónde extraen estos autores un concepto de sublimación que permita formular esta definiciones? Cuando se trata de fundamentarla, los autores echan mano de una nota a pie de “El malestar en la cultura”, donde Freud señala que “(...) en el comienzo del fatal proceso de la cultura se situaría la posición vertical del ser humano” (Freud, OC, tomo XXI: 97), es decir su extrañamiento respecto de la tierra, que relega los estímulos olfatorios y la hipergravitación de los estímulos visuales, con la consiguiente represión de lo anal, y el carácter continuo del estímulo sexual por exposición de los genitales, de donde derivaría la formación de familias en los umbrales de la cultura. En base a este excuso, se ha postulado que Freud suscribiría la tesis de una suerte de sublimación generalizada, en tanto acceso a la cultura, en particular en lo tocante a la adquisición de la posición erecta del cuerpo, que implicaría cierto grado de renuncia pulsional. Desde la perspectiva estructural de Lacan, se trataría de la incorporación del cuerpo de lo simbólico que hace al cuerpo en cuanto tal, es decir la entrada en el lenguaje, con la pérdida de goce concomitante. M. Recalcati – psicoanalista lacaniano contemporáneo– sostiene que esta idea de una sublimación que atañe al cuerpo es la quinta de las cinco tesis²⁰⁹ de la doctrina freudiana de la sublimación. Las otras cuatro son las que siguen: 1- la sublimación es un destino pulsional; 2- la sublimación es diferente de la represión; 3- la sublimación es diferente de la idealización; 4- la inhibición de la meta de la pulsión en la sublimación, produce un objeto y una modalidad de satisfacción socialmente valorados. Entonces, Bois y Krauss suscriben en cierto modo la quinta tesis, pero traicionan las otras cuatro.

Del relato freudiano acerca de la acceso a la postura bípeda –que Foster por su parte califica de “cuento tontorrón y heterosexista” (Foster, 2001: 164)– los teóricos norteamericanos deducen una concepción de la sublimación artística como actividad visual que separaría al sujeto de su cuerpo. Así, la sublimación es

²⁰⁹ El artículo al que me refiero se encuentra en un volumen que reúne textos de diversos autores, bajo el título *Las tres estéticas de Lacan* (Buenos Aires: De Cifrado, 2006). El trabajo homónimo de Recalcati, así como otro titulado “La sublimación artística y la Cosa”, serán comentados extensamente en el presente capítulo.

despojada de su contexto teórico como destino pulsional para ser convertida en una actividad purificadora e idealizadora²¹⁰ al servicio de la cultura, equiparable a la renuncia pulsional. Se trata sin dudas de una lectura parcial y reduccionista²¹¹, ya que si esta definición de sublimación puede extraerse del texto freudiano es sólo a costa de un recorte que no puede ponerse a su cuenta, y esto habría que al menos mencionarlo en aras del rigor intelectual. Por lo tanto, para desarticular el tercer postulado del modernismo, una opción metodológica hubiera sido hacerlo “desde adentro”, en este caso leyendo con mayor detenimiento el texto freudiano. En cambio Bois y Krauss dan por buena la definición de sublimación –tomada del modernismo –que quieren criticar pero además se la adjudican a Freud, lo cual constituye, sin más vueltas, un error conceptual. No hacía falta ir muy lejos para no incurrir en él. En el mismo artículo citado sobre el malestar cultural Freud advierte: “Si uno cede a la primera impresión, está tentado de decir que la sublimación es, en general, un destino de pulsión forzosamente impuesto por la cultura. *Pero será mejor meditarlo más*” (Freud, OC, vol. XXI: 95-96, las cursivas son mías). En “Pulsiones y destinos de pulsión” Freud distingue sublimación y represión, como dos formas diferentes de tramitación de la pulsión. La consecuencia es que los productos sublimatorios no son formaciones de compromiso al modo del sueño y otras formaciones del inconsciente. Insistamos sobre esta idea: no se trata de una “negociación” entre un supuesto imperativo cultural de sublimar, por un lado (aquí cabría mejor hablar de idealización), y unos supuestos impulsos “desublimatorios”, del otro. Por el contrario, la sublimación freudiana es un concepto que encierra una doble paradoja: es una satisfacción desviada de su meta sexual, pero que no pasa por la represión; es una satisfacción sin represión, pero que al mismo tiempo no se sustrae a la regulación del Otro social. El corolario es que la perspectiva freudiana entiende que la sublimación es

²¹⁰ Esta lectura sigue más bien la vía de C. Jung y S. Bernfeld, quienes consideran a la sublimación como un modo de emancipación espiritual, incluso moral.

²¹¹ Esto queda reflejado en la selección de textos y citas comentadas por Foster en la introducción metodológica de *Arte desde 1900: modernidad, antimodernidad, posmodernidad*. No hace referencia a “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), donde Freud ubica la sublimación como un destino pulsional diferente de la represión (y por lo tanto de la idealización que es solidaria de ésta última). En cambio cita “El creador literario y el fantaseo” (1908), artículo en el cual establece una analogía entre obras de ficción y fantasía.

una posibilidad de la pulsión y no su neutralización. Bois y Krauss, como precisa M. Recalcati, la confunden con la idealización.

Por otra parte, en la misma nota al pie sobre el origen de la cultura Freud brinda la clave que desbarata totalmente la idea ingenua de una “separación del cuerpo” “descorporización” de lo visual. Lo que él plantea es que la excitación se desplaza de lo olfatorio a lo visual²¹², que en consecuencia se encuentra de entrada fuertemente libidinizado. En síntesis: con solo tomar nota de que la sublimación se enmarca en la teoría pulsional el hecho de identificarla con una separación del sujeto de su cuerpo incurre en una contradicción en los términos. Y por lo tanto, aunque Freud sostiene que a consecuencia de la posición erecta se abren las modalidades humanas de contemplación, investigación científica, placer estético, etc. nunca desconoce la raíz pulsional de estas actividades. No deja de resultar sorprendente, acostumbrados al reproche de pansexualismo que desde siempre se dirige al psicoanálisis, que la recepción de lo teóricos “October” opere despojando la sublimación de su vertiente pulsional y la noción de cuerpo que ella implica, para luego tener que reinyectar lo corporal como lo informe, recurriendo a una vaga idea de “carnalidad” o “animalidad” que atribuyen a G. Bataille. A esta altura cabe preguntar qué justifica tan arriesgada pirueta intelectual.

Consecuentemente Bois y Krauss toman esta definición sesgada y la arrastran a su lectura de Lacan, de quien Krauss afirma que acepta la teoría de la Gestalt y “sólo” le suma la identificación alienante en su descripción del estadio del espejo. Una vez más, el reduccionismo salta a la vista, y como sucedía con Freud, los conceptos que deciden pasar por alto son justamente aquellos que podrían socavar el par antítetico sublimación/desublimación. En primer lugar, cuando Lacan teoriza el estadio del espejo siempre se refiere a la unidad alienante del yo-cuerpo primero como libidinizada (y allí el narcisismo), pero al mismo tiempo como ilusoria, puesto que el reverso irredimible de esta operación unificadora es el fantasma del cuerpo fragmentado. Esta noción es dejada de lado, aún cuando Lacan se refiere al

²¹² Además, esta formulación ingenua desconoce que las pulsiones cumplen un papel vicario unas respecto de las otras (cf. “Pulsiones y destinos de pulsión” en Freud, S. *Obras completas*, op. cit.) y pueden intercambiar fácilmente sus objetos. De este modo puede haber, por ejemplo (y entre otras múltiples variantes). “miradas de mierda”, es decir una conjunción de la pulsión escópica y la anal, que pone en cuestión el distanciamiento entre lo visual y lo anal.

arte moderno como uno de sus modos de manifestación. Además, en ulteriores desarrollos, teoriza un resto de esta operación unificante. El objeto *a*, es definido como no especularizable y una de sus “sustancias episódicas” es la mirada en tanto objeto de la pulsión escópica. Así, este objeto rompe la oposición vertical-visual/vertical-horizontal-carnal que proponen Bois y Krauss, al clavar lo libidinal en el centro del campo visual, como aquello que incluso lo sostiene. Este resto marca un punto de sustracción en la homogeneidad del campo imaginario que Krauss no contempla en su descripción. Sin embargo, el pasaje por Lacan no es en vano, permite colegir que los teóricos norteamericanos identifican la sublimación con el registro imaginario, que denominan “dominio visual” y que entienden como pleno. Por el contrario, según lo descrito por Lacan en su undécimo seminario, el campo visual nunca podría pensarse como un cierre descorporizado, porque mantiene una relación de extimidad (exclusión interna) con la reserva libidinal que constituye la mirada en tanto objeto *a*.

En síntesis: tanto en la recepción de Freud como en la de Lacan lo que los teóricos October excluyen es la teoría pulsional, y por lo tanto la concepción del cuerpo que de ella se desprende. En consecuencia la única noción de cuerpo que admiten Bois y Krauss es la vaga idea que lo identificaría con lo animal y la misteriosa (por poco elucidada) “carnalidad” a la que se refieren para situar lo informe. Pero además en cuanto a la sublimación/ desublimación, ¿cuál es la ventaja teórica de esta dicotomía que reproduce la vieja disputa entre Breton y Bataille?

M. Zafiroopoulos sostiene que “(...)la elección entre los espejismos de la unidad o la disciplina de la castración se encuentra exactamente en el centro mismo de las grandes querellas²¹³ que ha conocido el mundo artístico” (Zafiroopoulos, 1992: 54). Entonces, la propuesta de Bois y Krauss no parece representar un avance significativo, ya que una nueva dicotomía sólo puede tener efectos clasificatorios: habría entonces un arte de la sublimación y otro de la desublimación. ¿No se agota por lo tanto la propuesta sublimación/desublimación en un formalismo invertido carente de mayor espesor teórico en cuanto a las paradojas de la creación

²¹³ Entre ellas la que propone Zafiroopoulos en el artículo citado –“Psicoanálisis y creación artística”– donde comenta la disputa entre el Nicolás Poussin y Caravaggio con “Los pastores de Arcadia” y “Cabeza de Medusa”, respectivamente, como obras contrapuestas, correspondientes a la disyuntiva espejismo/castración.

artística? ¿No derrapa a la vez la propuesta en una noción de cuerpo “carnal” pre-cultural o incluso animal?

Retomemos ahora la tesis del “retorno de lo real” de Foster, quien sostiene que determinadas prácticas artísticas pretenden presentar lo real “sin velos”, en contra de la visión construcciónista de corte postestructuralista, y la visión feminista paralela que concibe al sujeto como enteramente determinado por lo simbólico. Es decir que se trataría de un deslizamiento de la realidad entendida como representación construida a lo real en tanto traumático. Una vez más, la propuesta “aplica” determinados conceptos psicoanalíticos. Así, Foster se sirve de lo que llama el “diagrama lacaniano” del campo escópico (tomado de la clase ya referida del seminario 11) ubicando los tres elementos: el sujeto, la pantalla-tamiz, y la mirada. Sostiene por tanto que el arte que pretende mostrar lo real, opera ya sea rasgando o atacando la pantalla-tamiz mediante la mostración de lo grotesco u abyecto, o evocando lo pulsátil de la mirada, mediante lo obsceno o lo informe, reduciendo al sujeto y su cuerpo a partes disjuntas. Otra variación dentro de estos intentos de presentar lo real en sí mismo sería llevar el ilusionismo al límite, hasta el borde de lo real, mediante el hiperrealismo. Lo que Foster evoca es lo que M. Recalcati llama la “segunda estética” de Lacan, o estética de la anamorfosis, en la que la organización significante de la obra produce el encuentro con lo real como aquello que resulta irreductible al significante. Es decir que se trata de una estética de la *tyché*, que es como Lacan denomina –tomando el término de Aristóteles– la repetición en su dimensión de encuentro traumático con lo real. Lo anamórfico es aquello que provoca el efecto *Unheimlich* –que Lacan había descrito como perturbación imaginaria vecina de la angustia, en el seminario dedicado a ella. De este modo lo real se presentaría ya sea en los cuerpos abyectos, traumatizados, ya mediante lo que Foster llama “(...)equivalentes visuales de nuestros encuentros fallidos con lo real” (Foster, 2001: 138), estableciendo entonces un paralelismo con la noción de *punctum*, propuesta por Roland Barthes en su trabajo dedicado a la fotografía²¹⁴. También Recalcalti pone en correspondencia la *tyché* suscitada por la obra con el *punctum* de Barthes que “agujonea” al sujeto. Pero enseguida advierte que la “función mancha” descrita por Lacan –entendida como aquello que agujerea

²¹⁴ Cf. Barthes, R: *La cámara lúcida* (Buenos Aires, Paidós, 2009).

la dimensión representativa y que pone en evidencia que el sujeto no es artífice de la represtación sino que está tomado por la mirada del Otro- no tiene nada que ver con la “apología de lo informe”, refiriéndose a la propuesta de Bois y Krauss, que él rechaza. La segunda estética de Lacan es, según Recalcati, una estética que pone “(...)lo irrepresentable como extimidad de la representación (...) evitando la deriva psicótica del realismo de lo amorfo y de la apología de lo horrible” (Recalcati, 2006: 24). En cuanto al arte del cuerpo abyecto, Foster advierte que reproduce los *impasses* del surrealismo, y que estas prácticas se asientan en una noción de cuerpo “material” que subyacería a lo simbólico y al cual se accedería escarbando en la herida, traumatizando el cuerpo o fragmentándolo. Sin embargo, como se deduce de lo expuesto, en vez de entender lo real como resto irreducible que abre la obra de arte a una alteridad radical, Foster lo neutraliza utilizándolo como recurso para pensar una variación en las prácticas, imaginarizándolo como el cuerpo abyecto, lo informe o lo obsceno. Por lo tanto, Foster al igual que Bois y Krauss –y esto es lo que resulta más destacable de la aplicación de estos teóricos de los conceptos psicoanalíticos- descartan la propuesta lacaniana acerca de la sublimación –que Recalcati ubica como primera estética de Lacan- , lo cual permite inferir que la consideran inadecuada o insuficiente para analizar o catalogar las prácticas artísticas que intentan circunscribir teóricamente. ¿O es que aquello que Lacan propone no coincide con la noción reduccionista de sublimación que ellos sostienen para fundamentar la categoría de desublimación, que pretenden imponer?

3.5 Sublimación y barroco, según Lacan

La propuesta de Lacan sobre la sublimación –desarrollada en el seminario 7 titulado *La ética del psicoanálisis*– se organiza sobre tres pilares: 1) procura dar respuesta al problema de la valoración social del producto de la sublimación, y lo hace reubicando el concepto en la dimensión ética, cuestión que atraviesa este seminario; 2) reformula la sublimación en relación con el vacío, teorizado como *das Ding*; 3) y –aspecto fundamental que aquí vamos a destacar– reubica la

sublimación dentro de la doctrina pulsional freudiana, es decir, preservando la implicación de las pulsiones en la actividad sublimatoria.

En cuanto al primer punto, Lacan afirma: “[p]ues esa sublimación, en tanto creadora de dichos valores socialmente reconocidos, debe ser juzgada en función del problema ético” (Lacan, S7: 133). Pero esta aproximación, se apresura a distinguir, no tiene nada que ver con una filosofía de los valores ni con una “dimensión pastoral”, ya que de entrada Freud está enfrentado al problema del mal, del odio de sí, la pulsión de muerte y las paradojas de la conciencia moral.

Una de las primeras figuras que introduce esta perspectiva en el recorrido de Freud –y así pasamos rápidamente al segundo punto– es *das Ding*, noción que Lacan recupera del “Proyecto de psicología” (1985), y que utiliza como concepto nuclear en torno al cual despliega los desarrollos de este seminario. Con *Das Ding*, en palabras de Lacan, “Se trata de ese interior excluido, que, para retomar los términos del *Entwurf*, está de este modo excluido en el interior” (Lacan, S7: 126). Lo real, en el sentido lacaniano del término, es presentado aquí como una “vacuola” o vacío en lo simbólico, lugar de alteridad radical y de un goce absoluto, tan terrorífico como inalcanzable. La relación que el sujeto guarda con ella, que Lacan califica de “patética”, le lleva a contornearla en la búsqueda de satisfacción, pero procurando mantenerla a distancia, cubriéndola con velos, o “colonizando” su espacio con objetos imaginarios o sueños. De allí la célebre fórmula que Lacan ofrece sobre la sublimación, que consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa. Por lo tanto Lacan despeja la relación de la sublimación al ideal y la idealización, y desplaza el enfoque hacia la relación con lo real entendido como la Cosa. El nexo entre este vacío éxtimo y la creación lo encuentra en el vaso heideggeriano –tomado del texto del filósofo dedicado a la Cosa– al que considera paradigmático: hecho para representar la existencia de ese vacío que es la Cosa, el vaso es un significante que introduce de una vez lo vacío y lo pleno. En sus palabras: “(...) hay identidad entre el modelamiento del significante y la introducción en lo real de una hincia, de un agujero” (Lacan, S7: 151). Dicho de otro modo: en la representación se encuentra siempre ya contenido el vacío o agujero alrededor del cual la creación como tal tiene lugar, que por lo tanto es siempre creación *ex nihilo*. Destaquemos que, de este modo, la operación sublimatoria es pensada como correlativa del acceso a la dimensión del

significante, incluso homóloga a la tachadura significante, y recordemos que J.-A Miller plantea que uno de los vectores de la relación cuerpo-significante es la “significantización”, es decir el pasaje del cuerpo o una parte de él al registro significante. Subrayemos entonces que esta homología entre sublimación y significantización es lo que permite entender que el concepto sublimación sea una categoría relevante en el contexto de las teorías contemporáneas del cuerpo.

En cuanto al arte, la tesis de Lacan es que aquél se organiza en torno a un vacío que procura delimitar, contornear, velar y revelar al mismo tiempo, es decir que produce un cierto tratamiento del vacío.

Como tercer punto fundamental, Lacan destaca, siguiendo a Freud, que la sublimación debe entenderse como modalidad de satisfacción de la pulsión, y que en ello radica la complejidad del asunto, y el punto en el cual se suele perder el rumbo al intentar teorizarla²¹⁵ – indicación que hemos tomado como tesis vertebradora de este capítulo. Lacan eleva la apuesta y sostiene que la sublimación revela la estructura misma de la pulsión en tanto diferente del instinto, en la medida en que se satisface sin alcanzar su meta (es una satisfacción de meta inhibida según Freud) y que tiene lugar en relación con *das Ding*. En función de estas premisas, el núcleo del problema de la sublimación requiere elucidar la relación entre ambas. Con esta idea directriz, recuerda que “(...) todo lo que es del orden del *Trieb* plantea la cuestión de su plasticidad y también la de sus límites” (Lacan, S7:118) es decir que si la pulsión puede ser tramitada por la sublimación, es porque esa plasticidad permite a la libido “deslizarse” por los significantes pero hasta un cierto punto, ya que hay una tasa de satisfacción directa que no puede rebajarse, y la pulsión tiene puntos de fijación que son infranqueables. En función de esa plasticidad de la pulsión, el polimorfismo de la libido ligada a las pulsiones parciales abre un mundo de imágenes, una suerte de microcosmos, que no tiene nada ver con el macrocosmos como pretendía Jung, sino que se trata de un mundo de fantasía. Como ejemplo –destacaremos enseguida que la elección no es casual– ofrece la descripción de Lutero quien sostenía un modelo digestivo y excremental del exilio en que el hombre es arrojado al mundo, como desecho caído del año del

²¹⁵ En su seminario Lacan expone críticamente las elaboraciones de Carl Jung, S. Bernfeld y Melanie Klein. De la analista inglesa dice que aunque tiene el valor de señalar en dirección de *das Ding*, coloca allí, en ese lugar absoluto, al cuerpo mítico de la madre. Como ya he señalado, esta es también la dirección que toma J. Kristeva.

diablo. En opinión de Lacan, tales proyecciones cosmológicas ocuparon largo tiempo a la humanidad, y Freud, tras las crisis que llevó a la modernidad, supo reenviar esas imágenes del mundo, esos falaces arquetipos, allí donde corresponden, a saber, a nuestro cuerpo, es decir que puso de manifiesto su anclaje en el imaginario corporal. Respecto de esta “crisis” Lacan afirma:

No reconocer la filiación o la paternidad cultural que hay entre Freud y cierto vuelco del pensamiento, manifiesto en ese punto de fractura que se sitúa hacia comienzos del siglo XVI, pero que prolonga poderosamente sus ondas hacia el final del siglo XVII, equivale a desconocer a qué tipo de problemas se dirige la interrogación freudiana (Lacan, S7: 121).

Con estas palabras Lacan pone el acento sobre el Barroco, promoviéndolo como condición de posibilidad del descubrimiento freudiano, y sienta precedente de una orientación central en su propio recorrido teórico. Lo que aquí quisiera destacar es que esa referencia le permite articular el problema de la sublimación de modo tal de no descuidar la implicación de la pulsión. Incluso, haciendo un salto de 13 años, en el seminario *Encore*, se constata que Lacan repensa la noción de corporalidad en función del barroco, ya que articula el cuerpo con el goce, condenado a la abyección por la religión. Lacan señala que en el barroco “(...) todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce” (Lacan, S20: 137), goce que es exhibido para la “(...) regulación del alma por la escopia corporal” (Lacan, S20: 140). Por mi parte quisiera destacar la característica del barroco que permite no descuidar la implicación de la pulsión, en función de lo señalado por L. Lutereau²¹⁶, quien en base a lo teorizado por G. Deleuze²¹⁷, afirma: “La oposición barroca no es la de los

²¹⁶ Respecto de la relación de Lacan y el barroco se han escrito numeroso textos. Uno muy reciente es el de Luciano Lutereau que aquí introduzco, *Lacan y el barroco. Hacia una estética de la mirada* (Buenos Aires, Letra Viva, 2012). Allí revisa una selección de trabajos sobre el tema, y se propone realizar una reconstrucción de la teoría lacaniana a través de ciertas categorías de la estética barroca, destacando el papel argumentativo fundamental que el fenómeno visual habría tenido en la invención del objeto *a*. Su trabajo analiza la teorización de este objeto entre los seminario 8 y 13, por lo cual las elaboraciones que considera son posteriores a las del seminario que aquí comento, aunque éste no deja de estar presente como telón de fondo.

²¹⁷ Alude por supuesto al trabajo de Deleuze, publicado en 1988, *El pliegue. Leibniz y el barroco* (Buenos Aires, Paidós, 2005) específicamente al capítulo “¿Qué es el barroco?”. Es interesante esta línea de diálogo entre Deleuze y Lacan, sugerida por Lutereau, sobre todo teniendo en cuenta que en general se enfatiza la relación de oposición entre estos dos autores.

contrarios sino la de una tensión generadora y reservada a un límite irreductible” (Lutereau, 2012: 16). Este límite irreductible en el seminario 7 es la Cosa y luego será el resto teorizado como objeto *a*. Pero lo que interesa destacar es el particular régimen de relación entre los opuestos que el barroco supone, al que cabe calificar como tensión irreductible o dialéctica no resolutiva. Las “paradojas de la sublimación” –Lacan *dixit*– en tanto destino pulsional, así lo evidencian: tensión entre la fijación y la plasticidad de la pulsión; entre lo íntimo y lo externo, es decir, lo éxtimo; entre la modalidad de goce que el sujeto extrae en su práctica sublimatoria y el Otro social; entre lo singular de ese goce, y la universalidad, o mejor, el carácter estructural de ciertos fantasmas. Esta tensión sin resolución y que tiene un resto irreductible, atraviesa su enseñanza, y es una orientación confesa de Lacan: “(...) me coloco más bien del lado del barroco” (Lacan, S20: 130). Retomando los términos del seminario 7, Lacan comienza entonces por considerar los elementos de la pulsión y su papel en la sublimación, señalando que las zonas erógenas son “puntos de hiancia” o “bocas en la superficie del cuerpo”, y que en tanto tales son un punto irreductible, como lo son también los “residuos” de la libido, que siempre existen más allá de cualquier representación bajo la forma humana. Como se deduce fácilmente hay aquí una intuición del “resto” que luego teorizará como objeto *a*, justamente como aquello que excede a la imagen corporal y la representación. Es decir, más allá de la imagen corporal unificada y especular, los “residuos” son esos objetos pulsionales. Sólo que en este seminario el objeto es todavía teorizado del lado de lo imaginario, como imagen del objeto deseado en el fantasma.

La sublimación consiste en un cambio *en* el objeto (y no *de* objeto), que lo hace socialmente valorado. Esto implica que a nivel de la sublimación el objeto es inseparable de las elaboraciones imaginarias culturales de cada época, señala Lacan. Así, la primera hipótesis que él ofrece acerca de lo que la sociedad encuentra de valioso en esos objetos imaginarios o seños, es que son algo que permite en cierto modo engañarse en cuanto a *das Ding*, colonizando su espacio. Por lo tanto, los objetos imaginarios llegan a engañar, a recubrir la Cosa en formas social e históricamente específicas, y este es el sentido colectivo de la sublimación. No obstante, Lacan enseguida agrega que el mecanismo de la sublimación no puede reducirse a esta sanción que la sociedad aporta al “contentarse” con ellos.

En el otro extremo del trayecto pulsional, a nivel de la meta de la pulsión, se abre la posibilidad de múltiples sustituciones y allí Lacan traza con firmeza la distinción entre represión y sublimación. En la primera se trata de la economía sustitutiva en que se satisface la pulsión, vía la formación de compromiso que es el síntoma, lo cual permite ver el alcance de la función del significante, sin la cual, subraya, no podemos distinguir represión y sublimación. En la sublimación hay satisfacción pulsional sin pasar por la represión y por lo tanto tiene lugar una transformación *en el objeto*, que pasa a ser “sobrevalorado”, como en los ejemplos de la colección de cajas de fósforo, el amor cortés y las manzanas de Cézanne, que Lacan ofrece en su seminario. Además, ubica con precisión la distinción entre idealización y sublimación: en la primera la libido está del lado del objeto, en función de una elección de objeto de tipo narcisista, es decir un objeto con el cual el sujeto se identifica. En cambio en la sublimación, la sobrevaloración del objeto tiene lugar por el cambio en la meta de la pulsión, que lo promueve a la dignidad de la Cosa. Según destaca M. Zafiropoulos, ese objeto, o esa imagen que se eleva a ese lugar vacío, vale para el sujeto como su propia imagen, de modo que la libido pasa del objeto al yo y por ende “(...) la sublimación opera con el narcisismo” (Zafiropoulos, 1992: 59). En este punto radica la “nocividad” potencial de la obra a la que alude Lacan (Lacan, S7:152) ya que lo que Freud describía como libido narcisista desexualizada es goce mortífero, que no trabaja para Eros, sino para Tánatos.

Por otro lado, y sin que medie contradicción con lo antedicho, Lacan objeta la noción de dessexualización entendida en sentido ingenuo. En sus palabras:

La sublimación, en efecto, no es lo que piensa el común de la gente, ni se ejerce siempre obligatoriamente en el sentido de los sublime. El cambio de objeto no hace desaparecer, lejos de ello, el objeto sexual – el objeto sexual, acentuado como tal, puede nacer de la sublimación. El juego sexual más crudo puede ser el objeto de una poesía, sin que esta pierda sin embargo su mira sublimante (Lacan, S7: 197).

Hasta aquí, de modo más o menos sintético las coordenadas lacanianas del problema de la sublimación. Dejaré para el final, una vez desplegado todo el debate, la pregunta acerca de la operatividad de lo formulado por Lacan en torno al problema de la sublimación en el contexto de las prácticas artísticas contemporáneas, en particular las del cuerpo abyecto.

3.6 El horror de la Cosa y la “pseudo-sublimación” en el body-art

La propuesta de M. Recalcatti (cf. Recalcati, 2006) extrae de la enseñanza de Lacan tres “estéticas” o tres “tópicas” de la creación artística –estética del vacío, de la anamorfosis y de la letra–, que tienen en común el hecho de establecer la relación fundamental del arte con lo real. El autor indica que las tres estéticas se fundan en tres “paradigmas del goce” –en explícita referencia al texto de J.-A. Miller– lo cual supone que son tres modos de implicar lo “real pulsional”. Sin embargo, su lectura pone en primer plano la relación con la Cosa y el *horror vacui* razón por la cual la denomina como “estética del vacío”, y acaba por descuidar la implicación pulsional del problema. En consecuencia, la cuestión para él se plantea en torno a lo que cabe entender por la “elevación” y la “dignidad” de la fórmula lacaniana. Si se parte de entender la elevación y la dignidad en sentido literal, la propuesta de Lacan se limita a una estrategia representativa que se sirve de un objeto que permita el “engaño” respecto de la Cosa. Se valorará algo como obra de arte en la medida en que permita sostener el espejismo, y de este modo las prácticas contemporáneas que pretenden exhibir lo real no cabrían en tal definición, o deberían ser catalogadas como “desublimatorias” –tal como proponen los críticos norteamericanos– o “pseudo-sublimatorias” según Recalcati.

Haciendo uso del ternario lacaniano, este autor redefine la cuestión en estos términos: “En la sublimación artística el objeto de arte deviene un objeto imaginario que se coloca, por la vía de una elevación simbólica, en el lugar vacío de lo real de la Cosa” (Recalcati, 2006: 50). Así, plantea una analogía entre el psicoanálisis y el arte, como dos modalidades de tratamiento simbólico de lo real. El arte opera una circunscripción significante de la incandescencia terrorífica de la Cosa, la cual no se reduce a la Cosa de Heidegger en tanto aquello que marca el límite de la representación, es decir su excentricidad respecto de los simbólico-imaginario, sino que es un vacío que vira hacia el exceso de goce y el horror, recobrando la dimensión del mal y el más allá del principio del placer a la que Freud se enfrenta. En base a estos elementos, Recalcati propone una lectura que conjuga a Lacan con el Nietzsche de “El nacimiento de la tragedia”. Si la belleza es un velo apolíneo que permite entrever el caos, esta operación es homologable a la circunscripción significante y el velo imaginario de la incandescencia terrorífica de

la Cosa. En base a estas premisas, Recalcati no vacila en convertir la propuesta de Lacan en un criterio normativo para dictaminar qué es arte y que no lo es: “La condición de la sublimación es de hecho una toma de distancia de la Cosa. Si nos aproximamos demasiado a la Cosa, no hay obra de arte” (Recalcati, 2006: 17), y por lo tanto, “[...]la obra de arte no puede ser una pura presentificación de la Cosa” (*Ibidem*: 16). En consecuencia, la cuestión queda enteramente planteada en términos de la buena o “justa” distancia respecto de la Cosa.

Aunque en algún punto de su exposición Recalcati suscribe la posición “políticamente correcta” contra la aplicación del psicoanálisis al arte siguiendo en ello la posición crítica de Lacan al respecto, y afirma que en todo caso se trata de pensar el arte como enseñanza para el psicoanálisis, ¿no falla acaso en el intento haciendo una aplicación de corte normativo? Esta aplicación adquiere la forma de vigorosa condena de determinadas prácticas contemporáneas, haciendo gala de unos juicios que sin duda reclaman análisis crítico. Las prácticas a las que apunta su descalificación son justamente las prácticas performativas de lo abyecto que él generaliza bajo la denominación de “*body art*”²¹⁸, y que hace equiparables al realismo narcisístico de la anorexia, al mismo tiempo que las califica de “culto realístico de la Cosa” (Recalcati, 2006: 12) “realismo maligno de tipo psicótico”, y por si fuera poco, “exhibicionismo perverso” (*Ibidem*: 80). Agreguemos que aunque deplora la psicobiografía, Recalcati no duda en diagnosticar el “narcisismo psicótico” (*Ibidem*: 16) que en su opinión caracteriza ciertas performances de Orlan²¹⁹. Su crítica se dirige asimismo a los teóricos de “October”, quienes, en su

²¹⁸ “*Body art*” –traducible como arte corporal– es un término que en su origen se refería a una prácticas específicas realizadas entre finales de los ‘60 y principios de los ‘70 en Estados Unidos, por artistas tales como Vito Acconci, Chris Burden, Bruce Nauman o Dennis Oppenheim, cuyas manifestaciones tuvieron como plataforma de difusión la revista “Avalanche”, creada en 1970. El término se utiliza actualmente en sentido dilatado para referirse a las prácticas corporales, y acoge propuestas bien diversas, entre las cuales el cuerpo abyecto es sólo una subcategoría. Para una clasificación más precisa del arte corporal, cf. *Cartografías del cuerpo. La dimensión corporal en el arte contemporáneo*, Editado por Cruz Sánchez, Pedro A. y Hernández-Navarro, Miguel A. (Murcia: Generic/Cendeac, 2004).

²¹⁹ Respecto de esta renombrada artista francesa, más conocida por la serie de performances en las que modifica quirúrgicamente su rostro, cf. <http://www.orlan.eu> Recalcati cataloga el trabajo de Orlan dentro del *body art*, pero hay que destacar que aunque esta imputación ocurre con frecuencia –como la artista misma advierte– Orlan denominó su práctica como “*carnal art*”, trazando la línea divisoria con el *body art* en la experimentación con el dolor, recurso que ella rechaza por considerarlo anacrónico, pues

opinión, compartirían con G. Deleuze y F. Guattari la “idea ingenua” de un acceso directo a la Cosa, que les lleva a una exaltación de lo pre-lingüístico y psicótico. Pero si bien Recalcati afirma que los teóricos norteamericanos proponen la inadecuación de la categoría de sublimación –para dar cuenta de las prácticas contemporáneas – en base al error conceptual que equipara la sublimación con la idealización, finalmente extrae la misma conclusión que ellos: “(...)en el realismo del *body art* estamos delante de la aparición sin velos de la Cosa” (Recalcati, 2006: 80) o, para decirlo con Foster, con quien paradójicamente coincide, se trata del “retorno de lo real”. Además, el horror y la admonición de no ser “obras de arte” dirigida contra las prácticas del *body art* va acompañado de un diagnóstico de la cultura, respecto del cual aquellas serían indicador: la crisis de la sublimación como destino de la pulsión, que se pondría de manifiesto mediante la degradación del corte simbólico a corte real, y la exhibición de la “llaga real del cuerpo” u “ostentación del trauma”, es correlativa, en su opinión, de una nueva articulación de la temporalidad que tiende a excluir el agujero de lo real. Sostiene este argumento estableciendo una cierta analogía entre sublimación y duelo, puesto que ambos suponen una relación con el vacío cuya elaboración requiere un suplemento de tiempo, un “saber esperar”. Y, dado que el tiempo se contrae al “instante del consumo” por efecto del discurso capitalista, en vez de bordearse o circunscribirse el vacío, se produce un culto del vacío que el autor homologa con la anorexia. No podemos desarrollar ni valorar aquí su teoría sobre la anorexia, a la que Recalcati ha dedicado más de un trabajo²²⁰, sino sólo mencionar lo que sirve de argumento para emparentarla con las prácticas del cuerpo-abyecto. En su opinión, el vacío del cuerpo delgado revela que “[l]o que está en juego, no es de hecho la ascesis del espíritu del cuerpo sino una encarnación del espíritu en el hueso, una cosificación literal” (Recalcati, 2006: 80). Se trataría, en la anorexia como en el *body art*, de una “sublimación estéril” o “pseudosublimación”, un fetichismo mortífero del vacío. Así, Recalcati parece entender la ascesis como requisito normativo para la creación artística, lo cual sin duda deja fuera no sólo

hace parte de la cultura cristiana y su relación con el sufrimiento. Al respecto, resulta muy interesante la entrevista que Orlan concedió J.-A. Miller, “Iniciación a los misterios de Orlan”, publicada en la revista “Enlaces” Psicoanálisis y cultura, año II, nº 14, abril 2009.

²²⁰ Cf. Recalcati, M: *La última cena: anorexia y bulimia* (Buenos Aires: del Cifrado, 2005) y *Escritos sobre anorexia* (Buenos Aires: Los Robles, 2008).

las prácticas de lo abyecto, sino buena parte del arte contemporáneo en general. Según propone Miller, cuya orientación es explícitamente invocada por este autor, la relación del cuerpo con el significante presenta el doble vector de la significantización del cuerpo de un lado, y la corporización del significante, del otro (según lo ya referido en el punto 2.2.6). Acorde con ello, cabría preguntarse por qué la producción artística, que implica siempre lo real pulsional tal como el mismo Recalcati estipula, no podría utilizar el segundo vector como recurso, lo cual abriría una clave de lectura no normativa para múltiples proyectos artísticos. La corporización no implica una mala o “pseudo” sumblimación ni una desublimación que deshacería la relación del cuerpo con el significante para mostrar lo real, sino que dicha relación se mantiene cambiando el sentido del vector, por así decirlo. Incluso podría extraerse la siguiente hipótesis: retomando lo que decía Lacan acerca de los “residuos” de las pulsiones parciales y su implicación en determinadas cosmologías, cabría postular que el giro freudiano, que devuelve estos elementos al cuerpo, es condición de posibilidad de un arte empeñado en mostrar esos residuos de modo literal, poniendo en evidencia el reverso de toda ascesis. O dicho de otro modo, que tras las delicias imaginarias de la forma, el cuerpo goza el goce *a*-sexual de la pulsión parcial, tal como ha demostrado el psicoanálisis. Pero Recalcati descuida la arista pulsional del problema de la sublimación, y así deja por fuera todo lo mencionado en el apartado anterior en torno al barroco.

Por otra parte, tal como el mismo Recalcati señala, la sublimación se efectúa en función de dos ejes: la Cosa y el Otro social que sanciona un objeto o práctica como tal. Aunque la de este autor está lejos de ser una voz solitaria, y las prácticas de lo abyecto han suscitado numerosos reparos y anuncios del fin o la decadencia del arte, es innegable que el complejo aparato cultural que denominamos “arte” incluye estas prácticas como parte de su campo. Es decir, que aún con objeciones, el Otro social las sanciona como artísticas. Esto ya pone en cuestión un abordaje que dictaminando que tales prácticas no son obras de arte, incurre en lo que Butler no dudaría en calificar de enunciado performativo: la categoría de lo artístico se constituye mediante la “abyección” de lo que no se ajusta a la norma, que en definitiva es la norma de la belleza, a la que Recalcati califica de velo apolíneo y “eficacia simbólico-imaginaria de la forma”. Más allá de las consecuencias ético-

políticas –que no son pocas – de una posición que clasifica prácticas y artistas bajo categorías clínicas, la propuesta desdibuja o deja en segundo plano algunos matices de lo teorizado por Lacan, enfatizando otros en aras de sostener el esquematismo: distancia y bordeamiento de la Cosa = arte; exhibición de lo real obsceno de la Cosa ≠ arte.

Pero además, tomada de modo estricto, la perspectiva de Lacan sostiene que la Cosa en tanto real es inaccesible por estructura y por tanto, como el mismo Recalcati señala resulta ingenuo pretender presentarla en cuanto tal o sin velo.

Dice Lacan:

Si la Cosa no estuviese *fundamentalmente velada* no estaríamos con ella en esa forma de relación que nos obliga – todo el psiquismo se ve obligado a ello – a cercarla, incluso a contornearla para concebirla (Lacan, S7: 146, las cursivas son mías).

Y más adelante: “(...) ella no puede ser representada por otra cosa – o con más exactitud ella *sólo puede ser representada* por otra cosa” (*Ibíd*em: 160, las cursivas son mías). Lo llamativo es que Recalcati conoce y recoge estas mismas citas en su ordenada exposición, pero ello no le impide sostener la descalificación del *body art* sobre la misma premisa ingenua que les imputa, es decir, que la Cosa sería posible de ser presentada sin velos.

Por otra parte, las citas anteriores permiten asimismo colegir dos puntos de suma relevancia: hay en juego una cierta concepción de la representación en la argumentación de Lacan. Y es justamente en base a una determinada noción de representación que ha de dirimirse el problema de las prácticas corporales y performativas, lo cual ha suscitado un extenso debate en el marco del pensamiento contemporáneo, que no puede omitirse a riesgo de quedar en una posición de aislamiento, que acaba por degradar la propuesta de Lacan cuando se insiste en plantear la discusión en unos términos que ya han sido cuestionados, tanto en las prácticas como en el plano teórico. Como se deduce fácilmente, la de Recalcati es, cuando menos, una posición normativa respecto del arte que utiliza las prácticas del cuerpo abyecto como contraejemplo argumental para sostener su lectura de lo teorizado por Lacan. Llevada al extremo, esta aproximación acaba por incurrir en una defensa reaccionaria del arte modernista, único registro que admite como arte.

La referencia insistente a las nociones de forma apolínea, obra de arte, y belleza dan cuenta del rasgo conservador de su exposición.

Para intentar otra clase de aproximación conviene extraer el carozo de la propuesta de Lacan, a saber, que en toda producción artística el vacío es determinante; que la sublimación plantea una relación entre un objeto y el vacío, representación mediante. Lo cual implica que la operatividad de la representación supone una falta, un vacío introducido por la tachadura significante. Sólo que en la teoría de Lacan, y esto es fundamental, esta falta no es una negatividad puramente abstracta, que sólo se articula en la “pureza” de la representación, sino que hay agujeros recortados en el cuerpo –fuente y meta del trayecto pulsional concernido en la producción artística–, aunque estén velados por la imagen especular. Esto implica que se pone en juego una cierta modalidad de goce.

Admitiendo estas premisas nucleares, la discusión se traslada a los medios, o mejor, los artificios que hacen posible articular una relación con el vacío, que pueden ser de los más diversos, y de hecho Lacan muestra su función en la arquitectura, la pintura, el barroco y la poesía. La relación del objeto con la Cosa no es lineal o unidireccional sino que “[e]l objeto está instaurado en cierta relación con la Cosa, destinada a la vez a delimitarla, presentificarla y a ausentificarla” (Lacan, S7: 174). Es decir que no se trata sólo de cubrirla con velos, sino de contornearla, circunscribiendo la dimensión de la ausencia, del vacío, en una dialéctica sin síntesis o una tensión no resolutiva entre ausencia y presencia, rasgo barroco. Teniendo en cuenta el giro de Duchamp, Lacan ofrece como ejemplos de la presentificación-ausentificación de la Cosa en el objeto, en primer lugar, la colección de cajas de fósforos de su amigo Jacques Prévert. Destaca así que un objeto común, *ready made*, en tanto recortado de su contexto habitual y privado de su valor de uso, vale como representante de la Cosa, adquiere su dignidad²²¹. En segundo término se refiere a las manzanas de Cézanne, que muestran cómo, acentuando al máximo la representación naturalista del objeto, se acaba por desvelar la ilusión de la representación, y la Cosa se presentifica en el objeto, en

²²¹ Lacan agrega que la modalidad de satisfacción que aporta la colección es de lo más “inocente” y que su valor radica en que es una satisfacción “que no le pide nada a nadie” (Lacan, S7: 142).

una lectura que guarda cierta relación con lo que había planteado Heidegger a propósito de los zapatos de Van Gogh en *El origen de la obra de arte*.

Estos ejemplos y postulados lacanianos son retomados y repensados en las propuestas teóricas que expondré a continuación. Se trata de lecturas que procuran sostener la vigencia de la teoría de Lacan rearticulando el debate y contemplando problemas que no son explícitamente abordados en su formulación, porque no eran objeto de debate en el momento en que él repiensa “el problema de la sublimación”. Sin duda menos conservador que Freud en lo que respecta al arte, Lacan es del siglo XX y ha sido atravesado de manera directa por las vanguardias, en particular por el surrealismo. Teoriza por tanto la sublimación pensando el arte de su tiempo, tal como denotan los ejemplos analizados de Cézanne y de Prévert. Aunque no podemos saber que habría pensado frente a las prácticas contemporáneas de lo abyecto (que si bien tienen antecedentes en los '60, alcanzan su auge entre los '80 y los '90), su descomunal agudeza permite suponer que hubiera sido algo más que horrorizarse y descalificarlas como arte, sobre todo porque ello implica ahorrarse el planteamiento del problema que ellas suscitan.

La cuestión podría entonces replantearse en función de las siguientes preguntas: ¿Podría haber otro modo de entender la relación con el vacío que no sea en términos de “distancia”? ¿La defensa ante la Cosa es la única manera posible de tratamiento del vacío? ¿Qué otros recursos podrían utilizarse para a ese fin? En torno a estas preguntas se ha elaborado más de una propuesta, articulando el problema de la sublimación con otros desarrollos de Lacan, dando lugar a lecturas que convergen en algunos puntos y divergen en otros, según desplegaré a continuación.

Para seguir estas otras propuestas hace falta distinguir el tratamiento del vacío, de un lado, y la defensa ante el horror de la Cosa, manteniéndola a cierta distancia, del otro. Este segundo vector es el que cuestiona las prácticas que pretenden desenmascarar lo real.

3.7 La sublimación y el problema de la representación

Las lecturas a comentar, bajo la pluma de autores contemporáneos –el primero vinculado al campo psicoanalítico lacaniano, los otros provenientes de la filosofía y defensores de Lacan en este ámbito– demuestran el valor heurístico y la vigencia de lo formulado por Lacan para una lectura del arte del siglo XX. Las he escogido porque ponen de manifiesto que el esquema lacaniano de la sublimación puede prestarse al menos a dos claves de lectura que conviene diferenciar, según procuraré explicitar luego de exponer y comentar las propuestas.

Gérard Wajcman²²², en su trabajo titulado *El objeto del siglo* (2001), procura repensar el problema del arte contemporáneo y lo hace teniendo en cuenta lo teorizado por Lacan, pero dejando de lado el sesgo normativo, señalando que ante determinadas prácticas, el problema de la sublimación requiere ser repensado. El objeto del siglo, aquel que el arte se empeña en mostrar es, según Wajcman, la Ausencia, en tanto real, es decir, como lo que excede a toda imagen y a toda palabra. Por lo tanto su propuesta también suscribe la idea del retorno de lo real como clave de lectura del arte del siglo, pero además ubica este giro como efecto de la Shoah (por supuesto, no cabe entrar aquí en el denso debate suscitado desde la célebre admonición de Adorno²²³, sólo lo señalo porque forma parte de la propuesta que estoy comentando brevemente). La tesis de Wajcman es que de las cámaras de gas surgió este objeto impensable que es la Ausencia, ya que la destrucción industrializada de los cuerpos afectó a la imagen corporal y con ella a todas las imágenes. Desde entonces, la Ausencia, “[o]bjeto caído de lo Real del siglo sobre el diván del psicoanálisis(...)” (Wajcman, 2001: 225), es decir el objeto *a*, plantea una y otra vez el problema de cómo hacer ver sin representar, o cómo presentar lo irrepresentable. Así, la representación se emancipa primero de la semejanza especular y luego se pretende incluso trascender el campo de la imagen. La propuesta de este autor no se sirve de la teorización lacaniana del seminario 7, sino que se sitúa en la segunda estética de Lacan o estética de la anamorfosis²²⁴, a

²²² Un artículo de este autor titulado “La casa, lo íntimo y lo secreto” integra también el volumen colectivo dirigido por Recalcati, al que vengo refiriéndome.

²²³ Adorno había declarado que la poesía ya no era posible después de Auschwitz. En opinión de Wajcman, se puede extender el pensamiento de Adorno y contradecirlo, conjugando lo imposible en el arte con lo necesario. Por lo tanto lejos de reclamar teorías del fin del arte, el arte se presenta en su necesidad más absoluta: apuntar a lo imposible.

²²⁴ Cabe destacar que en el seminario 7 ya hay indicios de esta formulación, puesto que es allí donde Lacan se detiene por primera vez en la anamorfosis a propósito del amor cortés,

partir de lo cual el arte es definido como lo que es capaz de presentar algo de lo real, en tanto *tyché*, o encuentro traumático. Esta formulación recupera la dimensión del vacío operante en el arte por la vía del objeto *a*, heredero en el recorrido de Lacan de las características principales de la Cosa: la condición de extimidad y de reserva libidinal. Sin embargo, hay que señalar que entre una y otra noción Lacan ha avanzado haciendo del objeto *a* el agujero de la estructura, efecto de un corte significante demostrado en términos topológicos.

Respecto de la propuesta de Recalcati, la de Wajcman tiene el mérito de *aggiornar* la categoría clásica de “obras de arte”, proponiendo en cambio operar en términos de “objetos materiales pensantes”. Con base en esta noción, ordena el arte del siglo bajo el doble signo del más-objeto o todo-objeto, cuyo paradigma encuentra en *Rueda de bicicleta* de Duchamp, y el menos-objeto o ningún-objeto-en-absoluto, con *Cuadrado negro sobre fondo blanco*, de Malevitch como ejemplo principal. Ambos vectores, sostiene Wajcman, son modos de apuntar al objeto imposible que es la Ausencia. En esa lectura resuena la relación de presentificación-ausentificación del objeto. Este privilegio del objeto, de su punto irreducible en tanto presencia que remite a la ausencia, opera una deflación semántica, es decir, imaginaria, aspecto en el que este autor coincide con Bois y Krauss, cuyo trabajo sobre lo informe él aprecia positivamente y al que entiende como parte de la revuelta contra la forma en tanto semejanza especular, revuelta que caracterizó al arte del siglo. En efecto, el arte de las vanguardias mostró que era capaz de deponer la imagen especular en la creación artística, tal como demuestra A. Vicens²²⁵ analizando los autorretratos de J. Miró, que presentan “(...) un trabajo de abstracción, en una dirección violentamente opuesta a la semejanza” (Vicens, 2010 28). Por su parte, Wajcman coincide también con los teóricos norteamericanos en plantear el límite del concepto clásico de sublimación, el cual, en su opinión, encuentra sus coordenadas y sus límites en la imagen. Sostiene que “(...) o bien los artistas del siglo decidieron jorobar a Freud e hicieron todo menos arte (...)”

y trae a colación el cuadro de Holbein, Los embajadores, que luego le ocuparía más detalladamente en otros seminarios. También en su análisis del amor cortés alude a cierta presentación de lo real en la operación sublimatoria, cuando se refiere al “carácter inhumano” conferido a la Dama.

²²⁵ Cf. Vicens Lorente, A. (2010): ¿Es posible un autorretrato sin espejo?", en *Estudos Lacanianos*, Vol. III, N° 5 (Janeiro-Junho 2010), pp. 25-35.

(Wajcman, 2001: 159) o hay que repensar el concepto para incluir este otro modo de acceder al mundo por fuera de la imagen, pasando de la representación en sentido clásico a la presentación del objeto en su irreductibilidad: “Quizás las obras modernas, aún sin significación y sin semejanza, no son sin objeto” (*Ibíd*: 178).

Lo que Wajcman señala con precisión es que el rechazo de la imagen se funda en una noción de imagen entendida como inherentemente afirmativa, incluso como denegación de la ausencia. Por contraposición a esta noción de imagen plena y fascinadora, su propuesta del objeto Ausencia como objeto del siglo y su relación con la Shoah pone el énfasis en lo invisible o irrepresentable²²⁶. Pero cabe matizar que si bien Wajcman alude a lo irrepresentable en tanto agujero o ausencia real, no por ello niega que la imagen puede ser una vía de acceso a lo real. Alude así a la función velo de la imagen, que es pantalla respecto de lo real, que al mismo tiempo lo desvela o presentifica.

Además, la teorización de Wajcman incorpora al análisis trabajos más recientes que los de las vanguardias, privilegiando aquellos que sostienen la tesis del objeto Ausencia como efecto de la *Shoah*, uno de los cuales es, por supuesto, el film de Claude Lanzmann que impuso dicha denominación, y el otro son los “monumentos invisibles” del escultor alemán Jochen Gerz. Esta selección no ofrece, al menos a primera vista, ningún lugar para pensar el arte corporal, ya sea abyecto o de otro tipo. Los cuerpos, por así decir, brillan por su ausencia, y ello no sería casual en tanto se postula la deflación imaginaria y la crisis de la imagen corporal en su vertiente especular. Pero se constata una mención en un párrafo que vale la pena citar en extenso:

(...) veremos que esto es lo que anima, creo, el arte entero y lo que los señala como moderno: apunta a lo real, y en lo real, a lo que hay de más real, es decir, la falta, el agujero, la ausencia – llamémosle horrores de la guerra, liberación ‘del mundo de los objetos’, ultraje de lo años, fines del arte, cuerpos afectados, ilusiones perdidas, recuerdos de infancia etc. etc. Lo he dicho, todo el arte se codea con la ausencia, y se dirá que el arte es moderno cuando la muestra (Wajcman, 2001: 161).

²²⁶ A criticar esta noción se ha abocado Jacques Rancière, posición que cabe al menos mencionar, aunque extendernos en este otro debate sería alejarnos demasiado del hilo conductor de este trabajo. Cf. Rancière, J.: *El Malestar en la Estética* (Buenos Aires, editorial capital intelectual, 2012). La argumentación de Rancière se centra en la crítica a Lyotard y la estética de lo sublime, razón por la cual se aleja del foco de esta investigación, aunque no podía dejar de mencionarlo.

La cita es rica y enumera los múltiples artificios puestos en acción para presentar la Ausencia, y entre ellos, los *cuerpos afectados*. Es decir que aunque se trata de ir contra la imagen especular, al mismo tiempo el arte del siglo ha hecho del cuerpo, más específicamente de la presencia del cuerpo, un recurso central en su política de apuntar al vacío, como lo evidencia el auge de la performance. Se infiere por tanto que el arte corporal, en sus diferentes versiones, pone en juego otro registro, que ya no es –al menos exclusivamente– el de la imagen especular, sino que positiviza la presencia material del cuerpo como modo de evocar la Ausencia.

Otra lectura contemporánea fundada en las formulaciones de Lacan es la de Slavoj Žižek²²⁷, quien –junto a Alain Badiou– insiste sobre lo imprescindible de tomar en cuenta la enseñanza de Lacan en el ámbito filosófico contemporáneo. Su formulación parte de la tensión entre el objeto y el vacío y aborda el problema de la “distancia” respecto de la Cosa dándole un nuevo giro a la cuestión. Parte de la siguiente constatación: en el arte contemporáneo la distancia entre el espacio sagrado de la belleza sublime y el espacio del desecho se reduce hasta el punto paradojal en que los opuestos se tocan. Así, numerosos objetos de arte son objetos excrementicios u abyectos, expuestos y concebidos para ocupar el lugar sagrado de la Cosa. Pero entonces, pregunta Žižek, ¿no es acaso excrementicio cualquier objeto que reivindique el derecho de ocupar el lugar de la Cosa, puesto que ninguno puede, en ningún caso, ocupar ese lugar? En su opinión, esta es la verdad que el arte de lo abyecto permite desvelar. Esta tensión que identifica dos elementos opuestos, lo sublime y el deshecho, en la amenaza constante de que el primero se revele como el segundo, es decir, que no sea sino una mierda, es correctamente reconducida por Žižek al núcleo del objeto *a* tal como lo teorizó Lacan: un objeto, cuya única consistencia es lógica, pero que puede ser ya el agalma, dotado de brillo fálico, ya el objeto pulsional anal, encarnando así una de sus “sustancias episódicas”. Žižek concuerda en un punto con el análisis de Recalcati: advierte que la estructura sublimatoria parece amenazada en el horizonte contemporáneo, que

²²⁷ Cf. “Le suicide et ses vicissitudes”, en Morel, G. (dir.) *Clinique du suicide* (Paris, Éditions érès, 2010).

el intervalo o distancia entre el lugar vacío y el elemento positivo que se convoca a ese lugar se reduce al mínimo. Pero el filósofo esloveno señala que el problema del arte contemporáneo ya no es el del arte moderno, es decir el arte preocupado por encontrar los criterios estéticos según los cuales un objeto puede elevarse a la dignidad de la Cosa. La cuestión – o el drama, cabría quizás decir – ahora reside en que ya no se puede contar con el lugar sagrado, en tanto vacío que acoge las producciones humanas, y allí se cuela el diagnóstico de la época (que en cierto modo coincide con Kristeva en cuanto a la salida del régimen de lo sagrado). Pero esto no le lleva a descartar como no artísticas, ni a calificar de psicóticas o perversas las prácticas que no se avienen a los criterios modernistas, aunque tampoco a descalificar la teorización lacaniana para introducir otra categoría espuria. Žižek guarda los términos, ubicando con mayor precisión el giro acaecido: el arte ya no está tomado por el *horror vacui*, no se preocupa de velar el agujero, sino que por el contrario, procura asegurarse un lugar vacío, es decir que la misión del arte consiste en mantener el lugar vacío en cuanto tal. Lo interesante de esta propuesta es que pone el acento sobre la relación de interdependencia entre el objeto y el vacío, subrayando que no pueden concebirse uno sin el otro: bastaría que la estructura reserve un vacío, para sostener el fantasma del elemento capaz de ocuparlo. Del mismo modo, e inversamente, bastaría el elemento excedente, privado de lugar, y por tanto deshecho, para que el fantasma de un lugar que le estaría destinado sea posible. Lo cual implica que en la estructura el lugar vacío es correlativo del objeto errante que no tiene lugar. Esto le lleva concluir que no son más de que dos caras de una misma entidad, como una banda de Moebius. La paradoja es la siguiente: sólo un elemento desplazado, desecharable, puede sostener el vacío del lugar vacío. Agrega que aquello que subyace a esta modalidad de presentación del objeto es la máxima hegeliana “[e]l espíritu es un hueso”. No podemos dejar de señalar aquí la resonancia con lo que Recalcati señalaba a propósito de la anorexia, porque además en una nota a pie él se refiere a esta lectura de Žižek, aunque sólo para decir que no acuerda con ella y descartarla, sin exponer allí las razones. El giro que Žižek efectúa es que justamente la reacción ante la máxima hegeliana, que señala el absurdo y la incongruencia de identificar estos términos, es lo que hace aparecer al espíritu en su negatividad radical. De modo análogo, cuando ante la exposición de lo abyecto alguien adopta la posición

de Recalcati y se horroriza descalificándolo como arte, esa misma reacción negativa que pone en primer plano la incongruencia entre el objeto y el lugar que él ocupa hace posible el mantenimiento del lugar vacío, bajo la suposición de que hay un lugar que no es el ocupado por esta mierda, y que por lo tanto permanece vacío, según la lectura de Žižek. Es decir que afirmar “esto no es arte”, implica sostener que hay algún lugar vacío al que el arte debería advenir. Resulta asimismo interesante que en la exposición del filósofo esloveno haya una referencia al trabajo de Wajcman, con quien coincide en plantear que el arte del siglo XX se empeña en mantener la estructura de la sublimación al mínimo reduciendo hasta el límite la distancia entre el objeto y el lugar que él ocupa. Y justamente por ello, añade Žižek, este arte ha puesto en evidencia que es la presencia misma del objeto la que sostiene el vacío, el lugar inalcanzable, desvelando que este lugar no tiene lugar –valga la redundancia– sino como suposición retroactiva. De este modo hace operativa la temporalidad específica del psicoanálisis, introducida por Freud como *Nachträglichkeit*. Para sostener esta idea recoge una máxima de Mallarmé, destacando el uso del futuro anterior: “rien n’aura eu lieu que le lieu”. Y concluye respecto del recurso al objeto excrementicio o la presentación de lo abyecto en el arte: no es que cualquier objeto valga para hacer el truco, ni tampoco que dé igual de cuál objeto se trate. Pero “(...) este recurso a los excrementos da testimonio de la estrategia desesperada que apunta a garantizar la permanencia del lugar sagrado” (Žižek, 2010: 233)²²⁸. Y esta estrategia desesperada, podemos agregar por nuestra parte, puede pasar por ofertar allí el cuerpo, abyecto, traumatizado, fragmentado, en una suerte de maniobra sacrificial. Se trataría de extraer del propio cuerpo el objeto que permite sostener la diferencia mínima y suponer el vacío. Ese objeto, reiteremos, no es sino el objeto *a* de Lacan, objeto desprendido del cuerpo, una de cuyas características es ser un objeto cesible, es decir que puede ser cedido al Otro. En este sentido, determinadas prácticas artísticas contemporáneas efectuarían una suerte de puesta en escena de la cesión del objeto, mediante una imaginarización que ya no pasa por la imagen, en tanto vertiente visual de la representación en sentido clásico, sino por la escena. Por lo tanto, esta modalidad se diferencia de la estrategia sublimatoria clásica, que

²²⁸ “(...) ce recours aux excréments témoigne de la stratégie désespérée qui vise à garantir la permanence de la place sacrée”. La traducción de la cita es mía.

pasaba por ofertar un objeto sublime que ocupe el lugar vacío. Pero eso no la convierte en “psicótica”, “perversa” o “maligna”, ni justifica ningún anuncio de decadencia o catástrofe. Por el contrario, si el lugar vacío ya no está garantizado de antemano requiere más que nunca de la creación o invención que lo hace operativo. Al mismo tiempo, la prevalencia del objeto anal puesta de relieve en ciertas prácticas artísticas permite entrever la vertiente escatológica del fantasma que articula el malestar posmoderno y las innumerables teorías y prácticas que organiza.

La lectura de Žižek resulta especialmente interesante porque permite recuperar el esquema lacaniano de la relación entre objeto y vacío, sin degradarlo en una posición conservadora u obsoleta que descarte como no artísticas las prácticas que no se avienen a la modalidad de la sublimación tal como se configuraba hasta el modernismo. Lo destacable es que él formula esta propuesta leyendo a Lacan con Lacan, quien sostenía, como ya he señalado, que la Cosa sólo puede ser representada por otra cosa, como un cambio *en* el objeto que permite hacer lugar al vacío. Žižek recupera además la topología de la banda de Moebius como figura que subvierte las categorías dicotómicas de la metafísica.

Consideremos ahora la propuesta de Alain Badiou, tal como la formula en un trabajo titulado *El Siglo* (2005), el cual guarda algunas similitudes –aunque también importantes diferencias– con el de Wajcman, como se advierte en el título. La lectura de Badiou es más extensa, abarca no sólo el arte, sino que se propone pensar, en base a diversos documentos, cómo el siglo XX se pensó a sí mismo, es decir cómo ha sido subjetivado. Su análisis parte de la siguiente aseveración: si el siglo XIX anunció, soñó y prometió, el XX se ubicó a sí mismo en lo real del comienzo. Badiou llama a esta convicción la “pasión de lo real”, y hace de ella la clave de lectura del siglo pasado. En cuanto al arte, el filósofo afirma que el siglo XX se consagró a pensar la relación entre violencia real y semblante entre rostro y máscara, entre desnudez y travestismo. Es decir que se consagró al desmontaje de los lazos tan íntimos como necesarios entre lo real y el semblante, siendo el semblante aquello que, en tanto montaje simbólico-imaginario, *re-presenta un real*. Aunque no está formulado en los términos del esquema del vacío

y el objeto, sino que se funda en la noción lacaniana más tardía de semblante²²⁹, esta lectura puede articularse con la de Žižek y también con Wajcman. La tesis de Badiou es la reversibilidad de lo real y el semblante en tanto única vía de acceso artístico a lo real, o dicho de otro modo, que lo real se da directamente en el semblante o la máscara. Es decir, reiteremos, que el semblante es lo que representa lo real. En los términos planteados por Žižek, se trata de la estructura de banda de Moebius entre el objeto y el vacío, y en los de Wajcman, es la presencia en más o en menos del objeto lo que presentifica la Ausencia. Según Badiou se trata de “(...) tener por real la eficacia del semblante” (Badiou, 2005: 71). Plantear la cuestión en términos de la relación entre lo real y el semblante le permite a Badiou poner la atención sobre otro aspecto determinante de la cuestión. El problema se plantea entonces en términos de autenticidad: lo real nunca es lo bastante real como para que no recaiga sobre él la sospecha de ser sólo un semblante (esquema que es ya eficaz en el Terror revolucionario). Esta cuestión subyace con mayor o menor intensidad a todo intento de “depuración” de la imagen, es decir de la pantalla o semblante, y a ello se consagra buena parte de la actividad artística del siglo, que pretende hacer retornar lo real, pudiendo conducir al arrebato de la destrucción. Badiou identifica el dilema que en su opinión organiza la producción artística (y del siglo en general): por un lado, la destrucción o depuración, y del otro, una orientación que él denomina “sustractiva”, la cual procura “medir” la ineluctable negatividad. La negatividad es central en el arte del siglo, sostiene Badiou, porque uno de sus motivos, anticipado por Hegel, es el fin del arte. Para ejemplificar su propuesta, toma también un cuadro de Malevitch, *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* al que caracteriza –en cercanía con la noción los “objetos pensantes” de Wajcman– como “una proposición en pensamiento”. Aunque este cuadro implica una depuración de la forma y el color, mantiene la diferencia abstracta entre figura y fondo, “diferencia mínima” que caracteriza la política sustractiva, distinguiéndola de la mera destrucción. La diferencia entre una y otra posición, sostiene Badiou, es que en una se trata de lo real como identidad, mientras en la otra se lo aborda como distancia, aunque llevada al mínimo posible.

²²⁹ Recordemos que en el último tramo de su enseñanza, Lacan define al semblante como todo aquello que produce sentido, y que pretende domesticar lo real. Es decir, que el semblante es tal en relación con lo real, ubicado como lo imposible de la relación sexual.

Así, vemos resurgir la idea insistente de una cierta distancia respecto de lo real que el arte del siglo buscó ya transgredir y derribar, ya reducir al mínimo. La “pasión de lo real” es destructiva e identitaria cuando busca romper la pantalla, desenmascarar las copias, desacreditar los semblantes, y es por tanto una pasión por lo auténtico (que Badiou remite a Heidegger y Sartre). Esta pasión sólo se satisface con una depuración interminable, es decir como destrucción. Mientras que la pasión por lo real que es “diferencial y diferenciadora”, se empeña en producir la diferencia mínima, mediante la estrategia de la sustracción, es decir, con Žižek, que se empeña en resguardar el lugar vacío.

La propuesta de Badiou no se ocupa directamente del arte corporal, ni de lo abyecto. Pero las opciones que provee resultan interesantes para abordar las prácticas del cuerpo-abyecto, ya sea como “destructivas” poniendo en evidencia la pasión que las anima; ya como una estrategia particular para resguardar la diferencia mínima, según el esquema sustractivo. Evidentemente, entre una y otra alternativa, sería necesario analizar cada propuesta artística en singular. Porque si hasta ahora me he permitido hablar en términos de una suerte de categoría general en base a la imagen del cuerpo-abyecto, es claro que, como toda categoría, recubre de manera siempre deficitaria una cantidad de elementos con matices diferenciales entre ellos: la mostración del cuerpo afectado, herido o dañado, vueltos del revés, fragmentado y expuesto en pedazos y el uso de objetos excrementicios o deshechos.

Tal como anticipé al inicio del apartado, lo que me interesa destacar es que los aportes de las diferentes propuestas hasta aquí presentadas ponen de manifiesto que el esquema lacaniano de la sublimación puede prestarse al menos a dos claves lectura que conviene diferenciar. Y esto porque que la sublimación introduce, a modo de caballo de Troya, el problema de la representación. Es decir, que lo que está en juego es una crisis o al menos cierta variación en la noción de representación y su operatividad para dar cuenta de las prácticas artísticas de las últimas décadas. Por esta razón estimo oportuno hacer comparecer la propuesta de un filósofo contemporáneo para quien Lacan no es una referencia central, aunque sí tan constante como implícita, en particular en lo que al cuerpo se refiere, que será objeto de análisis en el último capítulo de esta tesis. Me refiero a Jean-Luc

Nancy, cuyas ideas interesa recoger en torno a los dos puntos que se intrican en la discusión sobre las prácticas del cuerpo-abyecto: la crisis de la noción de representación y, de modo colateral, el anuncio insistente del “fin del arte”, aspectos que él aborda en numerosos textos y que aportan a elucidar la relación entre sublimación y representación. El objetivo es ubicar una clave de lectura alternativa al enfoque nietzscheano propuesto por Recalcati, que se articule mejor con los aportes de los otros teóricos comentados y permita sostener la vigencia de la teorización lacaniana.

En *La representación prohibida* (2006), Nancy –como Wajcman– vincula la mutación del concepto de representación a la Shoah. Pero su tesis difiere de aquel en el enfoque, porque sostiene que la interdicción de representar lo referido al exterminio (ya sea que dicha representación se sancione como ilegítima o imposible) saca a relucir, de manera paradójica, algo que tiene que ver con la representación en cuanto tal, es decir con su condición ontológica. Los campos de exterminio, propone, manifiestan una voluntad de presencia que aniquila toda posibilidad de representación, es decir que –para ponerlo en los términos hasta acá delineados, aunque no son los de Nancy– aniquilan la distancia mínima requerida para la estrategia representativa, aplastando la posibilidad de hacer lugar al vacío, o haciendo desaparecer el “espaciamiento” –término caro a Nancy– de la representación. Lo interesante de este análisis es que desentraña “el arcano de la representación”, ubicando las aristas históricas del asunto: griega, judeo-cristiana, romana. Considera primero la vertiente judeo-cristiana del problema, es decir la discusión en torno de la imagen, que oscila entre la idolatría y la iconoclasia. Aquí importa destacar que de esta tradición proviene la noción de imagen entendida como presencia afirmativa, plena y cerrada sobre sí misma que es la presencia del ídolo, y que Nancy describe como “(...) presencia de o en una inmanencia donde nada se abre (ojo, oreja o boca) y donde nada se aparta” (Nancy, RP: 25) La cita resulta especialmente relevante por su referencia al cuerpo, un cuerpo sin corte, antítesis del cuerpo pulsional agujereado postulado por Lacan. Ese cuerpo sin corte podría equiparse al cuerpo imaginario ilusoriamente completo, identificado con la Gestalt alienante y tomado en la tensión agresiva, o incluso pensarse como un cuerpo previo a la relación con el lenguaje, es decir, un cuerpo que, míticamente, no ha sido afectado por el lenguaje y por ende escapa a la

castración simbólica. Según Nancy, el cuerpo pleno es para el nazismo el cuerpo ario, presencia *sin resto* de una idea, y que por tanto supone el retorno del ídolo. Así, “[e]n Auschwitz Occidente tocó lo siguiente: “(...) la voluntad de una representación sin resto, sin vaciamiento, o sin retirada, sin línea de fuga” (Nancy, RP: 54). Entonces, los campos constituyen el contrario estricto y revulsivo de la estrategia representativa que organiza y atraviesa la tradición occidental.

Esta noción de la imagen como ídolo, autoafirmativa y tautológica –a la que también hacía referencia Wajcman cuando sostenía que la imagen deniega la Ausencia– es la que subyace a toda la condena o desconfianza respecto de la imagen, que llega hasta nuestros días bajo diversas formas, señala Nancy, y que integra determinados relatos posmodernos. Esta aprensión ante la imagen conjuga también la vertiente griega del asunto, que plantea el problema en términos de copia o imitación y ausencia del original. Tensando ambos hilos, tal desconfianza puede tener por correlato la exaltación o el culto de lo irrepresentable. Por tanto, la representación se rompe en dos extremos, señala Nancy: la iconoclasia fanática o la erección fascista.

El elemento romano, que se inserta en el intersticio de esta “alianza griego-judía”, se manifiesta como confianza en la imagen barroca y/o romántica, completando así el trípode en que se asienta “el problema de la representación” en la historia occidental. En el entrecruzamiento de estos tres hilos, sostiene Nancy, se abre el vacío o ausencia que todo el pensamiento contemporáneo evoca. Así, lo que desde el Renacimiento en adelante se denomina arte “(...) no es una presencia espesa y tautológica frente a la cual era menester prosternarse [el ídolo], sino la presentación de una ausencia en lo dado mismo –sensible– de la llamada obra ‘de arte’” (Nancy, RP: 30). Esta ausencia que el arte presenta anuda la ausencia de la cosa o del original, y la ausencia que se introduce *en* la cosa cerrada en su inmediatez. Por tanto, la representación prohibida, o mejor en francés, *interdit*, es decir “interdicta” (así resuena la referencia al lenguaje) es “ahuecamiento en el corazón de la presencia” según Nancy, y por tanto no se refiere sólo a un régimen

técnico, o aun momento puntual, sino que configura la matriz ontológica de lo que llamamos “Occidente”²³⁰.

Teniendo en cuenta los elementos aportados por Nancy, pueden delimitarse con más precisión dos posiciones, no necesariamente contrapuestas, pero que suponen acentos y matices diferentes y que proveen dos claves de lectura del esquema lacaniano de la sublimación en base a la relación entre el objeto y el vacío.

1- Una lectura en la que el vacío se concibe como lugar pre-existente, y la sublimación consiste en producir una imagen o “elevar” un objeto a ese lugar, lo cual puede deslizarse fácilmente hacia una perspectiva normativa acerca de los criterios según los cuales ese objeto sería o no “digno”²³¹ de ocupar ese lugar, o lo que es lo mismo, cual sería la distancia “justa”. Esta posición implica postular que el vacío (la ausencia o lo irrepresentable, según las versiones) es condición de la representación artística, o mejor, que sólo hay sublimación sobre el fondo de una falta estructural, o Ausencia (que no sería sino la producida por la tachadura significante). Así lo sostiene Recalcati: “El vacío de la representación es la condición de la sublimación” (Recalcati, 2006:72). Enfatizando el carácter absoluto del vacío, pone además el acento sobre lo mortífero y horroroso de la Cosa y la necesidad de producir, respecto de ella, una operación de distanciamiento que se

²³⁰ Por otra parte, y respecto de la letanía del fin del arte, que desde Hegel no deja de reiterarse con asombrosa monotonía, Nancy efectúa un giro argumental similar al efectuado respecto de la representación “interdicta” y la Shoah. Si el aplastamiento de la representación efectuado en los campos de exterminio, por una reversión paradójica, muestra la estructura del arte occidental como “(...) régimen de la imagen y la idea en el que la simple presencia puede abrirse y ausentarse a sí misma” (Nancy, RP: 58), lo que Hegel entrevió como “muerte del arte” no es sino el fin de su función religiosa, o su sometimiento a la Idea, y por tanto implica el comienzo del arte en cuanto tal, sostiene Nancy. Así, lo que Hegel anuncia es una “distinción”, que sanciona la “finalización siempre reiniciada” del arte, y puede remontarse a la cueva de Lascaux, los griegos, el Renacimiento, o cualquier punto de referencia. Cf. Nancy, J.-L. “El vestigio del arte” en *Las musas* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008).

²³¹ Evidentemente hago referencia a la fórmula lacaniana más célebre, de elevar un objeto a la dignidad de la Cosa. En *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2006), J. Copjec ha criticado esta fórmula alegando que se presta a confusión con la idealización. Considero que esta objeción sólo es válida si se toma la frase aisladamente, ya que en el contexto del seminario toma otros matices. Lo que hay que destacar es que la dimensión ética que Lacan quiere darle a la sublimación no puede reducirse a la valoración social en términos de normatividad, sino que debe entenderse como ética de lo real y más precisamente como el problema que él formula en estos términos “(...) no hay regla ética que medie entre nuestro placer y su regla real” (Lacan, S7: 119).

límite a bordearla sin pretender, como al sol, mirarla de frente. Se privilegia así la noción de imagen como velo o pantalla, que vela/desvela el más allá absoluto e irrepresentable de la Cosa. En consecuencia, esta lectura pone el acento sobre una cierta dimensión irreductible e irrepresentable, convirtiéndola en aquello que resulta operativo, por exigir alguna suerte de tratamiento u organización, haciendo de la sublimación un recurso para tal fin.

En otro texto sobre dedicado a la reflexión en torno al arte, Nancy señala ciertos efectos que la acentuación de lo irrepresentable puede traer aparejada. Afirma: “Nada más platónico, o más hegeliano, que ciertas formas en la cuales prevalece una pureza o una depuración, ora material, ora conceptual minimalista performativa o acontecimental” (Nancy, LM: 123). Esta posición, que él describe como “ontoteológica”, se funda en la definición hegeliana del arte como presentación sensible de la Idea, o dicho de otro modo, como la visibilidad sensible de una visibilidad inteligible, es decir *invisible*. En su raíz platónica, el corolario es que todas las ideas acerca de la Idea sólo pueden ser ideas de la imagen o la imitación, suscitando desconfianza o rechazo, llegando hasta la iconoclasia y/o la forma moderna del rechazo de la imagen. Además, señala Nancy, esas ideas son en cierto sentido teológicas puesto que giran alrededor del gran motivo de la “imagen visible del Dios invisible” y por ende, “(...) toda la modernidad que habla de lo invisible o lo irrepresentable está, por lo menos, en trance de prolongar ese motivo” (Nancy, LM :122). Es decir, que esta aproximación tensa las aristas griegas y judía del problema de la representación, y retorna en la contemporaneidad como debate sobre la representación de la Shoah.

En su argumentación, Recalcati niega que la de Lacan sea una postura de culto de lo irrepresentable²³². Sin embargo, la lectura que él ofrece de lo teorizado por Lacan parece inclinarse en esa dirección, sobre todo cuando establece una

²³² Esta afirmación va en contra de la posición de Martin Jay, quien en su trabajo dedicado a la denigración de la visión en el pensamiento francés contemporáneo incluye a Lacan en la serie de autores en los que sustenta su tesis. En *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX.* (Madrid: Akal, 2007) Jay analiza la propuestas de Bataille y los surrealistas; Merleau-Ponty y Sartre, Lacan y Althusser; Foucault y Debord; Barthes y Metz; Derrida e Irigaray; Levinas y Lyotard.

relación entre sublimación y duelo²³³. Por mi parte considero que, aunque en efecto, determinadas afirmaciones de Lacan pueden leerse en esa línea, si se las considera en relación con otras, ofrecen una pintura distinta. También Wajcman parece argumentar en esta dirección cuando hace de la Ausencia en tanto irrepresentable el objeto imposible al que apunta el arte del siglo. Pero aquí es fundamental destacar que la noción de objeto *a* se diferencia de la “visibilidad inteligible” e invisible hegeliana. Ese objeto teorizado por Lacan no es, al decir de Nancy, la nada en tanto negativo de la Idea con la que el arte se obsesiona aún por significar, sino que está más cerca de lo que el filósofo describe como “(...) ese *casi nada* que es el vestigio” (Nancy, LM: 127, las cursivas son del autor). En efecto, el objeto *a* no tiene sólo una faz negativa (objeto faltante por estructura, que causa el deseo), sino una positiva, puesto que en tanto objeto de la pulsión produce un exceso en términos de goce, de reserva libidinal (y allí Lacan se distancia de Nancy, quien no tiene en cuenta esta dimensión en su análisis, punto que retomaré en el capítulo 5).

2- La segunda lectura del esquema lacaniano de la sublimación en base a la relación entre objeto y vacío no es estrictamente contraria a la anterior, pero invierte la dirección de la argumentación, y sostiene que la presencia del objeto – o el producto artístico en general – es lo que hace posible postular retroactivamente la existencia del lugar vacío. Ello sucede mediante la extracción de un elemento que permite sostener la diferencia, aunque sea llevada al mínimo, garantizando de modo precario el vacío, que ya no es un lugar Absoluto, sino que a partir de la salida del régimen de lo Sagrado –que también puede leerse en términos de retirada de todas las esencias metafísicas– es un vacío “precario” que toca sostener cada vez, en cada gesto re-presentativo, es decir cada vez que se presenta el objeto o producto, tomando el sentido intensivo del prefijo “re”. Esta operación podría por tanto denominarse como sustracción, ausentificación, vaciamiento o espaciamiento y sólo tiene lugar en la re-presentación misma del objeto o producto artístico.

²³³ Aunque he dicho que no me detendré la crítica efectuada por Rancière por exceder el tema de este trabajo, cabe aquí mencionar que él señala la articulación del duelo con la noción de lo irrepresentable.

Aunque proveniente de un régimen discursivo diferente, el “ahuecamiento en la presencia” postulado por Nancy evoca aquello que en términos menos poéticos, Lacan denominaba tachadura significante, es decir la falta introducida por lo simbólico. Así, Lacan define la Cosa como aquello que de lo real *padece* del significante, o dicho de otro modo, que es mortificado, afectado por él. Pero la Cosa primero, y luego el objeto *a*, son el resto irreducible, en tanto reserva libidinal, de la operación de vaciamiento efecto de la entrada en el lenguaje. Respecto de la sublimación Lacan afirmaba: “Vemos funcionar aquí en estado puro el mecanismo que ocupaba la mira de la tendencia en la sublimación, a saber, lo que demanda el hombre, lo que sólo puede demandar, es ser privado de algo real” (Lacan, S7: 184). En lo real nada falta señala Lacan, es lo simbólico, el significante, lo que introduce la falta, tachando la plenitud de lo real –plenitud supuesta y añorada retroactivamente por el neurótico, de la cual simultáneamente se defiende con la formación de compromiso que es el síntoma. Con la sublimación, el sujeto cuenta con otro recurso- diferente de la represión y la subsecuente formación del síntoma – que consiste en una operación que reitera el gesto de vaciamiento, ya horadando un agujero en la presencia inmediata de las cosas o de los cuerpos²³⁴, abriendo cada vez un mundo, un imaginario; ya haciendo presente un objeto o producto que aún siendo un deshecho, o *casi* nada, permita suponer retroactivamente el lugar vacío.

²³⁴ Esta noción ausentificación (o vaciamiento) puede remitirse a otro relato bíblico conocido como *Noli me tangere*, título y tema de otro trabajo de Nancy. Allí plantea que las palabras que Jesús dirige a María Magdalena en el momento de la resurrección, son el gesto de una separación tan íntima como irreductible. Puesto que sólo un cuerpo puede ser tocado (un puro espíritu en cambio es una presencia enteramente cerrada sobre sí) estas palabras marcan “el eclipse, la ausencia y la partida según los cuales, siempre, una presencia debe ofrecerse para presentarse.” (Nancy, NMT :80) En este sentido, todo cuerpo al presentarse como presencia evoca la ausencia. En esta clave podrían leerse las prácticas performativas contemporáneas, y en particular la performance llevada a cabo por Marina Abramovic en el MOMA de New York bajo el título “The artist is present”, resulta paradigmática:http://www.moma.org/interactives/exhibitions/2010/marinaabramovic/_hace. Asimismo, esta tesis podría permitirnos pensar que no hace falta martirizar o mostrar el cuerpo del revés para revelarlo en su condición desemplazada. Así, como plantean los autores de la clasificación del *body art* referida en la nota 218, hay “(...) una inevitable y sugerente paradoja, sobre la que, no cabe duda, se asienta por entero el discurso del arte corporal, sea cuales fueren sus formulaciones y ramificaciones, a saber: que desplegar el cuerpo ante la mirada constituye, a lo último, un acto de sustracción; o formulado en otros términos, que, cuanto mayor es el grado de inscripción/concreción del cuerpo en el espacio performativo, más manifiesta resulta su ausencia, su naturaleza des-emplazada” (Cruz-Sánchez y Hernández-Navarro, 2004: 4).

3.8 Lo abyecto, el goce y el significante

Teniendo en cuenta lo desplegado hasta aquí, cabe concluir que lo elaborado por Lacan en torno al problema del arte y la sublimación abre vías para reformular el problema de las prácticas corporales de lo abyecto, sin tener que recurrir a categorías espurias ni adoptar un enfoque normativo y/o reaccionario.

Tal como afirma Wajcman, lo moderno no ama el espejo, y por lo tanto el arte del siglo XX ha expuesto su reverso, es decir, la imago del cuerpo fragmentado, teorizado por Lacan desde el inicio de su enseñanza. Sin embargo, y esto resulta llamativo, ninguna de las propuestas analizadas, aún cuando todas se refieren a Lacan, recurre a esta noción para ubicar el resorte de determinadas prácticas artísticas.

En el caso de Kristeva y los críticos norteamericanos tiene lugar una importación reduccionista de la categoría de sublimación, que consiste en mutilar su raíz pulsional, y con ella la noción de cuerpo articulada por el psicoanálisis. Esta vertiente pulsional es netamente freudiana, y por más que se impute a Freud, como lo hace Wajcman, ser el teórico del arte que “tapa” –frente al arte que agujerea, teorizado por Lacan– su insistencia en ubicar la sublimación en el marco de la teoría pulsional impide precipitarse demasiado en el juicio²³⁵.

Se puede concluir, entonces, que *la imagen del cuerpo-abyecto reprime o escamotea el cuerpo pulsional en su carácter de cuerpo agujereado por el lenguaje*. Esto resulta evidente en Kristeva, quien reivindica una suerte de cuerpo pre-lingüístico y una noción de sublimación articulada con el fantasma del cuerpo materno. Por su parte Foster, Krauss y Bois responden con la “desublimación”, reduciendo la sublimación a la idealización y haciéndola soporte de una nueva dicotomía, deshaciendo la subversión que implica el concepto fronterizo de pulsión y el destino pulsional que es la sublimación.

Recalcati reacciona descalificando determinadas prácticas artísticas por no ajustarse a la dimensión normativa y canónica que él confiere a la teorización

²³⁵ Es innegable que hay pasajes e incluso textos en la obra de Freud que apuntan en la dirección señalada por Wajcman, pero también es necesario tener en cuenta otros, en que él mismo cuestiona o relativiza esta concepción del arte como velo tranquilizador, en particular su artículo “Lo ominoso” (1919), en *Obras completas*, op. cit.

lacaniana, y también deja de lado el acento sobre la vertiente pulsional del problema de la sublimación, recuperada por Lacan. En cuanto a Butler, ella descarta la sublimación, y la reemplaza por la noción de normatividad, para hacer de los cuerpos abyectos una categoría política, desconociendo la dimensión del goce. Su propuesta permite colegir que la conformación de lo abyecto hay en juego un goce de la excepción, que revela la vertiente neurótica del problema, y así permite poner en cuestión los anuncios amenazantes que rápidamente tildan de “psicótico” lo que no se aviene a los propios y escamoteados ideales estéticos.

Sin lugar a dudas, la teorización lacaniana es la única en hacer justicia a la vertiente pulsional del problema de la sublimación –cuyo olvido él señala como sintomático en la comunidad analítica, y que aquí hemos hecho extensivo a las teoría del arte. Lacan cuestiona y reubica la noción de “desexualización”, que en ningún caso significa neutralizar el empuje pulsional, puesto que “[s]e sublima *con* las pulsiones”(Lacan, S16: 210, las cursivas son mías). La enorme ventaja de preservar la tercera intuición freudiana acerca de la relación entre pulsión y sublimación, es poder contar con la noción de cuerpo pulsional, configurado como tal en relación con el significante, esquivando así el *impasse* del cuerpo pre-discursivo. Como sugiere Nancy,“ (...) nada nos dice que la naturaleza o la estructura de lo que supuestamente se sublima no esté siempre en juego o en acto en aquello que se denomina la sublimación” (Nancy, HRS: 22). Y en efecto, de eso se trata en la sublimación freudiana, del empuje de la pulsión que, con fuente en el cuerpo, deviene operativa a nivel psíquico y crea un producto con la consiguiente satisfacción pulsional. Es decir que el cuerpo está implicado al inicio y al final del trayecto pulsional, y aquí cabe recordar que Lacan sostiene que es justamente la sublimación lo que permite advertir la estructura de la pulsión. Desde este punto de vista, el arte corporal radicaría en hacer del propio cuerpo el recurso para, o el producto de, la operación sublimatoria. Pero ello no supone ni explica su mostración en la vertiente de lo abyecto. Sobre este aspecto puede efectuarse más de una lectura, teniendo en cuenta lo teorizado por Lacan, y evitando los diagnósticos de catástrofe cultural y / o psicosis del artista.

En primer lugar, la segunda clave de lectura que he descrito en el apartado anterior, permite postular que lo que se presenta explícitamente como intento de rasgar la pantalla o imagen y desenmascarar lo real, muestra –con Žižek– su

reverso inconsciente: tentativa de horadar un agujero en el Otro, mediante el uso sacrificial del cuerpo u ofertando sus partes o restos, para tal fin. La propuesta de Žižek, al plantear que ya no se trata del horror ante el vacío mortífero de la Cosa, deja suponer que en cambio se trata de sostener al Otro y garantizar el lugar vacío. Entonces, como si ya no tuviera otro recurso disponible, –haciendo uso de una de las características que Lacan dio al objeto *a*, la de ser un objeto “cesible”– ofrece su cuerpo o extrae de él un elemento que le permite sostener la falta en el Otro, ofreciéndolo para su goce, y haciendo de lo imaginario ya no velo, sino escena. Es decir, que esta operación, por el cortocircuito de la literalidad, ya no se lleva a cabo mediante el artificio de la imagen (a la que se procura renunciar), sino que se presenta como puesta en escena y presencia material del cuerpo²³⁶. Ello supone, sin dudas, un tratamiento del goce que se distingue de la operación sublimatoria clásica.

Por otra parte, la formulación de Lacan, y en particular la articulación con el barroco que pone en primer plano la condición gozante del cuerpo en relación con el significante, abre otra clave de lectura para los cuerpos martirizados y fragmentados. En efecto, al deponer la imagen especular, lo que se pone en juego es el goce, pues “[e]l cuerpo siempre goza más allá del espejo; la imagen especular es precisamente una barrera contra el goce” (Vicens, 2010: 29). Desde esta perspectiva, el análisis de estas prácticas, abordadas ya no como categoría teórica o imagen de lo abyecto, sino como productos singulares, podrían resultar objetos de estudio interesantes para el psicoanálisis, a condición de no aplicar la teoría analítica ni convertirla en canon normativo. La psicoanalista V. Coccoz así lo intenta y dedica un interesante artículo²³⁷ al papel del barroco en la argumentación de Lacan, para mostrar –mediante al análisis de algunos ejemplos²³⁸– que el *body art*, como otrora el barroco²³⁹, pone en primer plano los

²³⁶ Al respecto, cabe mencionar un artículo inédito de Jean-Luc Nancy (presentado en un seminario de doctorado del Depto. De Filosofía de la UAB en 2011) titulado “Le corps-théâtre”, en el que el filósofo utiliza la puesta en escena como clave ontológica para pensar el cuerpo. Esto significa que todo cuerpo, en tanto implica un espaciamiento, abre con su presencia la escena que el cuerpo es, y la escena del mundo corpóreo que los cuerpos conforman.

²³⁷ Cf. Coccoz, V: “El cuerpo mártir en el barroco y en el *body art*” en AAVV *Las tres estéticas de Lacan (psicoanálisis y arte)*. Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2006.

²³⁸ Los trabajos de Vito Acconci y los de Marina Abramovic y Ulay, a los que hice referencia en la introducción de este capítulo.

cuerpo gozantes por la vía del martirio y el sacrificio. Mostrando los efectos mortificantes del significante sobre el cuerpo, exhibiendo el goce, el *body art*, como el barroco, suple la ausencia de relación sexual con el goce pulsional, concluye Coccoz. Incluso, como señala agudamente Lacan en el seminario *Encore* y la autora recuerda, *la representación misma deviene mártir*. Al respecto, cabe recordar que Lacan afirma que Freud arrancó la representación de la tradición, allí donde ésta era un “cuerpo vacío” o “pálido íncubo de la relación con el mundo” (Lacan, S7: 77) para situarla en su esquema del aparato psíquico entre percepción y conciencia, “entre cuero y carne”, agrega. Es preciso añadir que Lacan fue incluso más allá de Freud, cuando lleva a cabo su crítica de la representación de modo inseparable de la noción de objeto pulsional, específica del psicoanálisis. Lo que Lacan demuestra al teorizar el campo escópico es que el sujeto no es artífice de la representación, sino que está incluido como mancha en el campo de la representación, bajo la mirada pulsátil, objeto a desprendido del cuerpo.

Hay incluso otra clave de lectura posible de las prácticas de lo abyecto que pretenden mostrar lo real del cuerpo más allá de la imagen y los semblantes, incluso como carnalidad emancipada del lenguaje. Con Lacan, cabe sostener que lo que se pone en juego, inversamente a la intención explícita, es “la verdad inaprensible” que abraza el necrofílico, quien muestra que más acá de la segunda muerte²⁴⁰, la muerte física deja aún que desear. Es decir, que cuanto más se insiste en mostrar el cuerpo como pura carnalidad, más se deja percibir la incorporación del cuerpo de lo simbólico, puesto que el cuerpo sólo deviene abyecto como efecto de la marca significante. Esta analogía no implica ni permite calificar de necrofílicos o perversos a los artistas ni al arte de lo abyecto, sino mostrar lo que es el reverso inconsciente de tales prácticas.

Al mismo tiempo, si algunas prácticas que reivindican la mostración de lo real sin velo pueden resultar una protesta pueril contra el padre, como señala Foster, una postura que reivindica lo feo de la Cosa, al decir de Recalcat, o incluso se puede

²³⁹ También Foster advierte el “parentesco” entre *body art* y barroco: “Esta bipolaridad entre lo extático y lo abyecto puede ser la afinidad, a veces observada en la crítica cultural, entre lo barroco y lo posmoderno (...) ambos están obsesionados con las figuras del estigma y la mancha” (Foster, 2001: 170).

²⁴⁰ Como ya he mencionado en la nota nº151 del capítulo previo, Lacan se refiere a las dos muertes a propósito del comentario de Sade y el de Antígona en el seminario 7, distinguiendo la muerte natural y la muerte significante.

afirmar, como sugiere Wacjman, que los artistas del siglo XX quisieron “jorobar” a Freud, ello es a condición de haberlo erigido en el lugar del padre, frente al cual exhibir la mierda o el goce prohibido. Así, yendo contra la sublimación, acaban mostrando, paradójicamente, el goce pulsional que ella implica. Además, el desafío al padre también permite advertir la vertiente neurótica de la problemática, y poner en cuestión los diagnósticos de “psicosis”, efectuados a veces con suma liviandad.

Por último, la imagen del cuerpo-abyecto, la mostración de los desechos y lo excrementicio, evocan lo que Lacan afirmaba en 1975, en una conferencia que tuvo lugar en el Massachusetts Institute of Technology: “La civilización es el desperdicio, la cloaca máxima”²⁴¹. Los cuerpos abyectos, entonces, dicen la verdad de una época en la que la cultura del *gadget* y la obsolescencia programada amenaza hundirnos en la basura²⁴².

²⁴¹ “La civilisation, c'est le déchet, *cloaca máxima*”, en “Conférences dans les universités nord-américaines”, 2 diciembre de 1975 en el Massachusetts Institute of Technology. Publicadas en *Scilicet*, 1975, n° 6-7, pp. 53-63. Versión de la web de la École Lacanienne de Psychanalyse. La traducción de la cita es mía. Una sentencia muy similar se encuentra al inicio de “Lituratierra”(en *Otros escritos*, op. cit.).

²⁴² S. Žižek abordó el problema ideológico de la cuestión de los desperdicios en el capitalismo avanzado en un documental titulado “Examined life”, disponible en youtube.

CAPÍTULO 4

USOS Y ESTATUTOS DEL CUERPO-TEXTO

4.1 El cuerpo-texto y la subjetividad autobiográfica

El espectro de significaciones y desarrollos abiertos por la imagen del cuerpo concebido como texto se disemina indefinidamente y sus antecedentes se remontan muy lejos (desde que se denomina *corpus* un texto u obra). Su incidencia se ve afianzada en el pensamiento contemporáneo a partir del giro lingüístico, es decir, con el papel estructurante reconocido al lenguaje y las estructuras gramaticales respecto del mundo humanizado –por decirlo en sentido amplio– y teniendo en cuenta que la textualidad puede aludir tanto a un cuerpo “hablado”, como a un cuerpo “escrito”²⁴³. Por ende, la textualidad del cuerpo se apoya de un lado, en la narratividad, subrayando el vector temporal, y del otro, en la imagen de la inscripción o marca que cincela una superficie, introduciendo una suerte de espaciamiento.

El recorrido de este capítulo tiene como telón de fondo la incidencia teórica y el destino divergente de la imagen del cuerpo-texto en la teoría psicoanalítica y en lo que a grandes rasgos llamaré “subjetividad autobiográfica”, comprendiendo por tal un linaje que atraviesa el pensamiento feminista y llega hasta la teoría *queer*, pasando por Michel Foucault. El feminismo es la línea teórica que sin lugar a dudas más ha explotado esta imagen, puesto que, desde el texto fundacional de Simone

²⁴³ En torno a esta distinción se articulan los desarrollos de Lacan acerca de la materialidad del significante y el concepto de letra. Además, aquí se inserta la célebre controversia con Derrida que tuvo lugar a fines de los años '60 e inicio de los '70, desplegada en “Le facteur de la vérité” -aparecido en *Poétique* en 1975 y traducido al castellano como “El concepto de verdad en Lacan”. Del lado de Lacan hay referencias críticas implícitamente dirigidas a Derrida en “Lituratierra”, y en la conferencia y en “La tercera”. De hecho toda una investigación se abriría al tener en cuenta este debate y las variaciones introducidas por el deslizamiento semántico en torno a esta figura del texto: escritura, inscripción, marca, huella, significante, letra. No es este el camino que recorreré, por lo que me limito a mencionarlo.

de Beauvoir, buena parte de la teoría feminista sostiene que la mujer “se hace”, es decir, que se construye, tomando la vertiente del constructivismo cultural como clave para entender la diferencia sexual, y más específicamente la constitución de lo “femenino”. Es posible afirmar, por tanto, que la imagen del cuerpo-texto es solidaria de las posiciones teóricas que enfatizan la construcción cultural del “genero”, en tanto que significación imaginaria. Más allá de los desarrollos contemporáneos que recorta este capítulo, cabe mencionar que la imagen del cuerpo-texto se entronca en un movimiento más amplio referido a un modo de subjetivación –tomando este concepto no en el sentido psicoanalítico, sino como prácticas de reconocimiento reguladas culturalmente– privilegiado en Occidente, que toma apoyo en el relato y la escritura autobiográfica, cuyo inicio es discutible, pero que sin dudas se afianza en el siglo XIX²⁴⁴.

Este intrincamiento con la subjetividad autobiográfica sostiene el “éxito” de dicha imagen en el marco del feminismo y las teorías de género. En ese contexto la textualidad del cuerpo, entendida como su determinación normativa, es utilizada para fundamentar su carácter cultural e histórico y al mismo tiempo, para abrir la posibilidad de reivindicación y cambio mediante prácticas que resistan la significación dominante. La escritura entonces se concibe como herramienta de resistencia, capaz de producir un sentido personal que se oponga a la determinación del discurso dominante.

A esta posición se contrapone el psicoanálisis. En efecto, ambas posturas representan dos modos diferenciados de dar cabida a la textualidad del cuerpo, que de un lado se articula con el inconsciente y del otro remite a las nociones de identidad, cuerpo y género. Del lado del psicoanálisis, debemos remitirnos a los conceptos presentados en los puntos 2.2.4 y 2.2.5 de esta tesis, que deslindan la relación del cuerpo con el discurso y con la letra, teniendo en cuenta la dimensión del goce. Tales conceptos sientan los fundamentos de la praxis psicoanalítica, que “toca” el cuerpo operando mediante la palabra y el lenguaje. Retomaré estos conceptos y la distinción con la subjetividad autobiográfica al final del capítulo.

Procuremos ahora situar el contrapunto entre estas dos aproximaciones, considerando los problemas con los que se topa la imagen del cuerpo-texto. En

²⁴⁴ Cf. Marcus, Laura: *Auto/biographical Discourses: Theory, criticism, practice* (Manchester University Press, Manchester, 1994).

primer lugar, surge el inconveniente de deslizar la idea de una superficie previa sobre la cual se inscribiría tal texto. Además, esta superficie u hoja en blanco con la que se identifica al cuerpo permite presuponer que se podría escribir, borrar, reescribir, dotando al cuerpo de una maleabilidad ilusoria. El psicoanálisis y las teorías de la identidad difieren radicalmente en función de este *impasse*.

La referencia a un cuerpo anterior a la relación con el significante llevó a Lacan, en los primeros tiempos de su enseñanza, a referirlo a la etología, la biología y la noción de organismo, que persiste en la bibliografía psicoanalítica para referirse al cuerpo previo a su captura en la imagen espectral y la marca simbólica. Desde la perspectiva abierta por Foucault se objetaría lo siguiente: la concepción del cuerpo como organismo es también efecto de un discurso, el de la medicina en su devenir moderno, claramente situado por el filósofo en *El nacimiento de la clínica*. Entonces, desde esa perspectiva, sólo podría decirse, en sentido histórico y epistemológico, que el cuerpo pulsional descubierto por Freud y específico del psicoanálisis, se configura en el límite del cuerpo de la medicina moderna, recogiendo los “restos” que ésta segregaba. Pero lo fundamental es que –como ya he insistido en el desarrollo del segundo capítulo–, no hay en sentido estricto un cuerpo “previo”, sino que la noción de cuerpo en psicoanálisis supone siempre la relación estructural y estructurante con el lenguaje, y con el discurso, en tanto configurador del vínculo social según Lacan.

En segundo término, y del otro lado, las prácticas de subjetivación autobiográfica, así como la idea foucaultiana según la cual la escritura es herramienta de transformación de sí, se deslizan hacia la idea del cuerpo-texto como susceptible de sucesivas y (relativamente) voluntarias reescrituras. Desde la práctica analítica, orientada por lo real en tanto lo que “vuelve siempre al mismo lugar” toda una serie de conceptos permiten poner en evidencia el carácter ilusorio de esta aproximación, en particular la adherencia de las identificaciones y el carácter repetitivo del goce que se verifica en la praxis. El contrapunto se torna simétrico: en ciertas teorías y prácticas autobiográficas de inspiración foucaultiana, la captura del cuerpo en el Poder tiene lugar por efecto del discurso normalizante, y la posibilidad de cambio o resistencia radica en la escritura o re-escritura de sí. En cambio, del lado del psicoanálisis, con el concepto lacaniano de letra, la escritura tiene la fijeza de una marca inconsciente que se pone en evidencia por la inercia y

opacidad del goce que la letra condensa, mientras que la posibilidad de transformación viene dada por el análisis mediante la asociación libre, que permite descifrar las formaciones del inconsciente y decantar las letras que comandan el goce.

Por otra parte, la idea de un cuerpo no sólo marcado y recortado por del significante, sino tomado en un discurso, introduce la cuestión de sus variaciones, es decir el devenir histórico, y la tensión entre una concepción estructural de la subjetividad y la necesidad de atender a las modalidades y estilos de lazo social de la época, lo cual supone un problema de suma relevancia, tanto para el psicoanálisis como para la teoría contemporánea. Esa tensión se pone en juego en el debate sobre cómo definir la categoría de lo simbólico, que invita a revisar su uso en el campo analítico para enfrentar la crítica explícita de Judith Butler, quien propone convertirla en una categoría “más flexible”, de modo que los cuerpos arrojados a la abyección “importen”. Aunque analizar exhaustivamente el concepto de lo simbólico excedería en mucho el tema y alcance de esta tesis, algunos aspectos relevantes serán mencionados en el marco de la lectura crítica de la teoría butleriana de la performatividad, que efectuaré en el punto 4.4.

El postulado crítico que orienta el desarrollo de este capítulo es que las teorías que toman apoyo en la imagen del cuerpo-texto, o bien acaban deslizando de modo subrepticio una noción de cuerpo anterior a su “escritura”, de modo tal que reintroducen la oposición binaria naturaleza/cultura y con ella la vertiente dualista; o bien, si enfatizan la materialidad como efecto del discurso, acaban esfumando la corporalidad, sin poder especificar otra textura del cuerpo, por así decir, que la textualidad o el discurso, entendido en sentido general como modo de producción de ciertos enunciados efectivos y sus consecuencias.

Desde la perspectiva del psicoanálisis, la cuestión admite ser formulada en base a la formalización de los discursos lacanianos. En el capítulo previo he situado las prácticas artísticas, en particular las del cuerpo abyecto, en relación con el discurso de la histeria, en el que el goce (y allí el cuerpo) ocupa el lugar de la verdad. Respecto de las teorías de la identidad y el género que toman apoyo en la imagen del cuerpo-texto, es posible sostener que se sitúan bajo la fórmula el discurso universitario. Y no solamente porque dicha producción teórica se ha constituido en paradigma en el ámbito académico de las humanidades y las ciencias sociales

(sobre todo en Estados Unidos, pero también en Europa y América Latina). Sino porque en el discurso universitario formalizado por Lacan, el saber (S2) ocupa el lugar del agente, y se dirige al goce (*a*), que ocupa el lugar del trabajo. De modo que en el discurso universitario, el cuerpo es un cuerpo tomado por el saber, sin resto, como se observa –según propone N. Carbonell²⁴⁵– en los estudios culturales y los estudios de género que tratan al cuerpo como pura textualidad sin tener en cuenta los efectos disruptivos de goce, en tanto dimensión que no se deja capturar íntegramente por el saber.

Teniendo en cuenta estos postulados, el núcleo de este capítulo es una lectura crítica de lo formulado por J. Butler, a cuyo trabajo me remito por ser la teórica más sólida y destacada de la teoría de género. La discusión se centrará en el modo en que ella procura resolver los *impasses* derivados de concebir el cuerpo como un texto, mediante el concepto de performatividad. Recordemos que –como anticipamos en el apartado 3.3 del capítulo anterior– esta teórica sostiene que el cuerpo es materia siempre ya informada por el discurso, indisociable de los dispositivos del Poder, y efecto de la reiteración de determinadas prácticas, en particular las que comportan la conformación del género en función de la norma heterosexista, con la que ella identifica al orden simbólico lacaniano.

Acorde con lo antedicho, y para plantear más claramente el objetivo de este capítulo, se tratará de retomar las preguntas de partida haciendo foco sobre el pensamiento de Butler, reformulando la cuestión del siguiente modo: ¿Qué lugar ocupa el psicoanálisis en la estrategia demostrativa de esta autora, e incluso, en la apuesta política que la sostiene? ¿Qué usos y estatutos le confiere al cuerpo en su teorización? ¿Logra acaso superar la imagen del cuerpo-texto y sortear los obstáculos que ella acarrea?

Situándonos de lleno en el terreno contemporáneo y en cuanto al recorrido a seguir en este capítulo, quisiera detenerme en primer lugar, a modo de antecedentes, en una lectura acerca del auge de las prácticas autobiográficas en el marco del feminismo, para luego considerar el cuerpo-texto según Foucault, teniendo en cuenta la crítica que la propia Butler le dirige, arribando por este

²⁴⁵ Cf. Carbonell, N: "No hay cuerpo sin discurso. No hay discurso sin goce" en González, A. C. & Saez Tajafuerce, B. *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, 2013, pp. 185-201.

camino al concepto de “performatividad”, sobre cuyo alcance y debate con el psicoanálisis se centrará la discusión.

4.2 Feminismos y autobiografía: La mujer no existe

La escritura autobiográfica fue sin lugar a dudas una práctica privilegiada por el pensamiento feminista y una extensa literatura da cuenta de ello. Recuperada como lugar de ejercicio de resistencia y “empoderamiento”, la autobiografía condensa algunos de sus postulados reivindicativos, en particular el que proclama que “lo personal es político”, encontrando en el relato de la intimidad de una vida un lugar de denuncia y confrontación. Pero también, y de mayor especificidad en este contexto, el postulado según el cual “no se nace mujer, sino que se llega a serlo”²⁴⁶, máxima fundacional de una aproximación constructivista a la feminidad. Entonces, para tal proceso, la autobiografía resulta una herramienta privilegiada que permite “escribir” lo femenino. En base a estas premisas ha tenido lugar una extensa revisión de esta literatura y también una profusa producción artística y teórica al respecto.

La posición epistemológica específica del psicoanálisis a la que aludo en el primer capítulo, que asume como inherente la apertura hacia otros terrenos disciplinares orientado por la “lógica del síntoma”, permite efectuar una lectura crítica de los “puntos ciegos” de un determinado saber, poniendo así de manifiesto su reverso inconsciente. Desde esta perspectiva se hace posible puntuar las dos aristas que configuran la relación del feminismo con lo autobiográfico.

En primer lugar, según he desarrollado en un trabajo anterior²⁴⁷, el registro autobiográfico se constituye como paradigma de los avatares del pensamiento feminista²⁴⁸, tanto en sus logros como en sus callejones sin salida. Según lo

²⁴⁶ Célebre postulado del libro de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (1949).

²⁴⁷ Me refiero a lo desarrollado parcialmente en la tesis de máster, y luego reelaborado en un artículo publicado en *Forma. Revista de estudios comparativos*, nº 8, otoño 2013 pp. 81-96.

²⁴⁸ Así, es posible sostener como hipótesis que la autobiografía (en sentido amplio) es el libro feminista por antonomasia, que lo autobiográfico es “femenino”, e incluso más allá, que la expansión superlativa de la subjetividad autobiográfica hace parte del proceso de “feminización” de la cultura contemporánea. La proliferación y expansión del registro

propuesto por R. Cevasco (Cf. Cevasco, 2010), la imposibilidad de construir la categoría universal “mujer” que Lacan demuestra con sus fórmulas de la sexuación permite dar cuenta de las razones estructurales de la crisis del sujeto del feminismo, es decir, de la imposibilidad de sostener una categoría universal de “mujer” con la que este movimiento se topa en su propio desarrollo. Entonces, si el pensamiento feminista encontró en el registro autobiográfico un terreno fértil para su producción teórica y estrategia de resistencia y “empoderamiento” es porque se topó allí con el reverso inconsciente de su propia configuración como campo. Es decir, que la autobiografía se ha constituido como síntoma para el feminismo. En efecto, la producción autobiográfica y los debates que suscitó pusieron en evidencia lo imprescindible de hacer lugar a la particularidad, fracturando la categoría “mujer”, o más bien, mostrando que este conjunto carece de un límite externo que permita cerrarlo, como había demostrado Lacan, idea que condensa en su célebre aforismo: “La mujer no existe” (Lacan, IT2: 131). Esto significa que las mujeres, tal y como lo evidencian los avatares de pensamiento feminista y también sus teorías acerca del registro autobiográfico, no forman un Todo, es decir que “(...) ellas no se prestan a la generalización. Incluso, lo digo ahora entre paréntesis, a la generalización falocéntrica” (Lacan, IT2: 131). Por lo tanto, “las mujeres son *no* todas” (*Ibidem*: 939) y se hace necesario tomarlas “una por una”, Por otra parte, y en segundo término, lo que quisiera mostrar en el contexto de esta parte de la investigación es que la íntima relación del feminismo y las prácticas autobiográficas toma apoyo en la imagen del cuerpo-texto haciéndola solidaria de una noción constructivista de la identidad concebida como maleable más o menos voluntariamente. Para poner en evidencia la prevalencia tanto de la crisis de la categoría “mujer” con la que se topa el feminismo, como la prevalencia del cuerpo-texto en tales desarrollos, bastará con efectuar un breve recorrido por

autobiográfico en la cultura occidental –sobre todo en espacios virtuales y redes sociales– daría cuenta de ello y puede pensarse como correlativa de las profundas modificaciones a nivel del lazo social y de las representaciones de la condición femenina que tienen lugar desde el siglo pasado, cuyo resultado es que la lógica del “uno por uno” haya ganando terreno en el funcionamiento socio-cultural, con las fuertes implicancias políticas que ello puede suponer, abriendo un terreno rico a la investigación. En este sentido cabría hablar de un proceso de “feminización” de la cultura, y sin que ello implique recurrir a “esencia” alguna de lo femenino, sino apuntando a lo que se resiste radicalmente a la “esencialización”.

la teoría feminista sobre autobiografía, en base a un trabajo de Sidonie Smith y Julia Watson²⁴⁹, quienes han trazado minuciosamente el mapa cronológico y conceptual de estos estudios.

El pensamiento feminista ha procurado demostrar que el “patriarcado” es una de las narrativas dominantes²⁵⁰ que han organizado el pensamiento y la vida en Occidente (y allende...), y que está en el origen del sometimiento de la mujer y la dominación masculina²⁵¹. En consecuencia, se ha propuesto constituir una contranarrativa respecto de aquel, y lo autobiográfico ha resultado terreno propicio para semejante empresa. Acorde con este programa general, el feminismo se ha desarrollado en “olas”, intentado superar los obstáculos en que desembocaba su propio desarrollo, y paralelamente ha defendido y puesto en primer plano la cuestión del género y la identidad en la subjetividad entendida en clave autobiográfica.

La primera ola o “feminismo de la igualdad” se ocupó de darle estatuto de tradición a la escritura autobiográfica femenina (diarios, registros epistolares, cuentos y novelas). S. Smith²⁵² ha señalado que, en su origen, las autobiografías literarias occidentales florecieron bajo los presupuestos de la existencia de un yo a representar y un lenguaje capaz de garantizar la verdad de la auto-representación. Así, la autobiografía refuerza la narrativa patriarcal y occidental, puesto que el sujeto en cuestión es el “sujeto universal macho”, dotado de conciencia y racionalidad, y contrapuesto a la subjetividad femenina entendida como corporeizada. De este modo, vemos irrumpir al cuerpo en su contrapunto clásico frente a la razón, e identificado con lo femenino, presupuestos que atraviesan la

²⁴⁹ Cf. Smith, Sidonie and Watson, Julia: *Women, autobiography, theory. A reader.* (Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1998). He seguido la cronología realizada por estas autoras para organizar este apartado, agregando e interrelacionando otros aspectos contemplados en el resto de la bibliografía.

²⁵⁰ Las teorizaciones de M. Foucault en torno a los régímenes de saber y poder, así como el concepto de *habitus* de P. Bourdieu, han servido para dar cuenta del funcionamiento de las narrativas dominantes.

²⁵¹ Para una lectura sobre la dominación masculina según P. Bourdieu desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, cf. “La dominación masculina. P. Bourdieu con Lacan y Levi-Strauss” en Zafiroopoulos, M.: *Dicen que dijeron de lo social... Freud y Lacan. 5 ensayos de antropología psicoanalítica* (Barcelona, S&P, 2010). Retomaré algunas ideas de este artículo en el punto 4.7.1 de este capítulo.

²⁵² Cf. Smith, Sidonie: *Subjectivity, Identity and the body. Women's autobiographical practices in the twentieth century* (Indiana, Indiana University Press, 1993).

tradición metafísica. En una primera etapa, la crítica y producción de autobiografías feministas se focalizan en las maneras en que el cuerpo emerge en el texto y redirecciona la narrativa, con el objetivo de rescatarlo y recolocarlo como “agente”.

Esta división razón/cuerpo fundamenta las propuestas teóricas de la segunda ola del feminismo, puesto que se apoyan en la “diferencia” para teorizar un modo de ser femenino, y un modo de escribir propio de las mujeres. En esta línea, diversas teóricas se han basado en los desarrollos del psicoanálisis (tanto en su versión norteamericana, denominada “ego psychology”²⁵³, como en la escuela francesa lacaniana) para conceptualizar la diferencia sexual, y un modo de ser y de escribir “en femenino”. El feminismo francés, que en principio se acerca al pensamiento de Lacan, toma de su teoría los conceptos de sujeto dividido, unidad ilusoria del yo y estadio del espejo. Pero, al mismo tiempo, pretende contestar a la teoría lacaniana, por considerarla falogocéntrica, organizada en torno al Nombre-del-Padre, y relegando a la mujer al lugar de la alteridad de la cultura. Luce Irigaray, Julia Kristeva y Hélène Cixous han realizado diversas propuestas teóricas en esta línea (aunque no todas de igual mérito), que no cabe detallar aquí, pero que coinciden en sostener una “escritura femenina” u otros conceptos con que procuran redefinir la diferencia sexual (Cf. Cevasco, 2013: 84). Aunque no podemos detenernos en los matices diferenciales entre cada una de estas autoras, cabe sostener que el feminismo francés, como ha señalado Cevasco, ha hipostasiado la noción –un tanto mística– de una “voz del cuerpo” para dar cuenta de lo femenino, y ha formulado una noción de escritura diferenciada que daría cuenta de esa voz, o al menos ha planteado que se escribe “desde el cuerpo”²⁵⁴. Cevasco (Cf. 2010:271-272) señala que, mientras ellas propusieron conceptos “más acá” del falo para dar cuenta de lo

²⁵³ Por ejemplo, N. Chodorow (en Smith y Watson, *op. cit.*) sostiene la existencia de diferencias sexuales básicas en la personalidad basándose en la “ego psychology”, proponiendo que las mujeres están menos individuadas, ya que los límites de su yo son más flexibles que los de los hombres.

²⁵⁴ Esta es la propuesta de Hélène Cixous. Para un análisis detallado ver Sellers, Susan: *Hélène Cixous. Autorship, autobiography and love*. Polity Press, Cambridge, 1996. Cixous propone una escritura femenina de y desde el cuerpo, pero que no es exclusiva de mujeres (de hecho muchos de sus ejemplos son hombres), que busca establecer nuevas relaciones entre el sujeto y el otro a través de la escritura, y que sea capaz de sortear la estructura binaria del sistema “masculino” de pensamiento. Cabe destacar que Lacan apreciaba el trabajo de esta autora, y le dedica un comentario elogioso a su *Portrait de Dora*, al inicio de la séptima clase del seminario 23, *El sinthome* (1975-1976).

femenino, Lacan elaboró la teoría del goce no-todo fálico, es decir, “más allá” del falo. Un nítido ejemplo de dicha posición es lo expuesto en el capítulo anterior sobre el trabajo de J. Kristeva, quien ubica lo femenino como materno y pre-simbólico.

Las críticas de la siguiente “ola” han señalado que el riesgo del feminismo de la diferencia es acabar dotando de esencia a la categoría “mujer” y dar por supuesto que hay una experiencia femenina real *a proiri* y pasible de ser escrita. En este sentido no se apartarían del todo del paradigma metafísico, sosteniendo una “esencia” femenina por oposición a una masculina. A pesar de tales críticas, esa posición teórica en torno a la diferencia está lejos de ser superada, y, de hecho, impregna buena parte de la producción cultural y artística realizada por mujeres²⁵⁵ en las últimas décadas.

Quienes intentaron ir más allá criticando el “esencialismo”, lo hicieron destacando las múltiples diferencias que atraviesan a los sujetos, incluyendo las raciales, nacionales, etc. En esta línea, los “estudios culturales” han generado teorías sobre la construcción cotidiana de la experiencia, y han leído toda clase de textos como autobiográficos: prácticas visuales contemporáneas, performances artísticas, talk shows, confesiones, etc.

En coherencia con esta postura de multiplicar diferencias y atender a localizaciones específicas, las críticas “poscoloniales”, asiáticas, latinas y afroamericanas cuestionaron la categoría “mujer”, poniendo en evidencia que los sujetos se constituyen en función de múltiples “pantallas”: clase, raza, sexualidad, edad, nacionalidad, etc. Yendo un poco más lejos en esta dirección, han denunciado el peligro de recolonización del “feminismo blanco”. La autobiografía se convierte para ellas en un medio de dar voz a los cuerpos de sujetos y grupos marginados²⁵⁶, como un modo de escribir y visibilizar historias que de otro modo serían omitidas.

²⁵⁵ En efecto, la producción cultural femenina/feminista permite observar una fuerte insistencia de ciertos tópicos que podrían considerarse “femeninos” (y la sola utilización del adjetivo daría cuenta de una toma de posición). Entre ellos destaca la referencia al cuerpo, recuperado como lugar de experiencia y experimentación (como en las prácticas artísticas del *body art*), o como unidad de significación textual y espacio de resistencia.

²⁵⁶ Una variedad de adjetivos han sido introducidos para designar a los sujetos “in-between”: híbrido, marginal, migratorio, multicultural, border, de minoría, nómada, etc. Cada término tiene un recorrido histórico y teórico, nombrando aspectos diversos de las complejas condiciones de la subjetividad contemporánea, y dando lugar a recorridos críticos en cuanto a las praxis autobiográficas.

Otras críticas se han apoyado en el materialismo histórico, o en la obra de Foucault, para oponerse a las pretensiones universalizantes, planteando la necesidad de especificar la localización histórica, cultural y social de los discursos autobiográficos. A partir de estos desarrollos, la cuestión de la “agentividad” (o capacidad de acción) se volvió central para la crítica femenina, cuya localización histórica permitiría superar el esencialismo. Este énfasis en lo histórico y en lo postulado por Foucault, llevó a la sustitución del término autobiografía por “prácticas autobiográficas”, anunciando el giro que efectuará J. Butler, cuyo trabajo es considerado vertebrador de la tercera ola del feminismo.

Como se ve con claridad en este rápido *racconto*, el pensamiento feminista se topa con el *impasse* que implica haber deconstruido o al menos desestabilizado, en su propio devenir crítico, la idea de “mujer” como categoría de análisis teórico, e incluso político. Lo cual se traduce como una oscilación entre la obstinación de exigir un sujeto unificado para el feminismo y la importancia de reconocer las diferencias particulares entre las mujeres. En este contexto, el trabajo de J. Butler, con el concepto de performatividad, procura pensar la identidad como inestable, en constante modificación. En cuanto a lo autobiográfico, en base a su teoría, el análisis se focaliza en el narrador como performativo, sujeto de una práctica abierta a la inestabilidad y siempre rehaciéndose, capaz de ejercer resistencia a la normalización heterosexista. En esta línea, Sidonie Smith²⁵⁷ critica la concepción de la autobiografía como “autoexpresión” que supone una identidad unificada y ya constituida en la interioridad psíquica del narrador. La praxis autobiográfica debe alejarse del viaje romántico hacia el interior en búsqueda del “núcleo del propio ser”. Por el contrario, en cada instancia, la narratividad performativa constituye la interioridad (y la identidad). La condición relativamente inestable que se atribuye a la identidad abre la posibilidad de la variación en la reiteración performativa, reescribiendo cada vez la identidad y el cuerpo. Y allí radicaría la posibilidad de resistencia, haciendo de la autobiografía una praxis de invención de la propia identidad. Si me detengo a señalar esta lectura de S. Smith es para destacar hasta qué punto la teoría Butler resulta funcional a los postulados que hacen de lo

²⁵⁷ Smith, S. “Performativity, Autobiographical Practice, Resistance” (1995), en Smith Watson, *op. cit.*

autobiográfico un medio para la invención más o menos voluntaria de sí²⁵⁸. De hecho, la propia Butler recurre a ejemplos de ficciones con claras connotaciones autobiográficas cuando quiere proponer ejemplos²⁵⁹ de subversión frente al poder normativo. En definitiva, se postula que sería posible reescribir la identidad e incluso los cuerpos acorde con la relativa plasticidad que supone el concepto de performatividad. En palabras de Butler: “[l]as identificaciones constitutivas de una narración autobiográfica siempre están parcialmente inventadas cuando se relatan” (Butler, GD: 153), y en esa invención pueden escapar a la oclusión normalizadora.

A pesar de esta aplicación del concepto de performatividad a la crítica autobiográfica, la teoría de Butler tiene por punto de partida el intento de sortear el callejón sin salida que supone considerar al cuerpo como un texto, concepción que ella extrae y critica de la propuesta de Foucault, a la vez que toma de él otros puntos de apoyo fundamentales.

4.3 El cuerpo-texto según Michel Foucault

Calificado como filósofo “del cuerpo”, Foucault se sitúa en la línea de pensamiento que, en continuidad con Nietzsche, reivindica el cuerpo con la intención de socavar la metafísica y acabar con siglos de denigración moral del término. En “Nietzsche, la genealogía, la historia” deja sentada esta toma de posición que marcará sus desarrollos posteriores. Recojo de allí una cita especialmente precisa:

La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen (Foucault, 1979:12).

²⁵⁸ Aunque su visión está lejos de un voluntarismo ingenuo, está claro que para Butler la cuestión de la narración reflexiva acerca de sí mismo es un tema de especial interés, en la medida en que permite resistir y desnaturalizar las normas. Prueba de ese interés, tomado en su dimensión ética, es el título de su trabajo más reciente: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Buenos Aires, Amorrortu, 2009)

²⁵⁹ Cf. Butler, J: *Cuerpos que importan*, en particular los capítulos titulados: “Cruce peligroso: los nombres masculinos de Willa Carter” y “Hacerse pasar por lo que uno no es: el desafío psicoanalítico de Nella Larsen”.

Me interesa retener de esta afirmación la firme identificación de cuerpo e historia, que trasciende el plano metafórico, constituyendo un rasgo nuclear de su pensamiento. El cuerpo toma forma a partir de las emergencias del devenir histórico, y la genealogía es la posición metodológica que conviene a la empresa de rastrear sus configuraciones sucesivas, rechazando cualquier referencia al origen, que reintroduciría una esencia meta-histórica. De esta formulación general se desprende el segundo rasgo de esta filosofía del cuerpo, y es que el cuerpo en el pensamiento de Foucault está en todas partes y en ninguna, es decir que a la proliferación de referencias no le corresponde ningún análisis de la noción en sí misma. Como resulta evidente, no podría ser de otro modo, porque cualquier definición fijaría una significación como ideal o esencial, y en tanto tal serviría a la lógica normativa. En sus palabras: “(...) nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo– es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos” (Foucault, 1979:19). En consecuencia, el filósofo hace un uso designativo del término: el cuerpo permanece como lo es en el lenguaje cotidiano, entre lo inaprensible y la quasi-evidencia que lo da por sobreentendido, optando explícitamente por la forma plural, “los cuerpos”. Esta indeterminación, según sostiene François Boullant,²⁶⁰ le permite articular una “vasta red de cuerpos”. El pensamiento foucaultiano, según propone este autor, organiza esta red en torno a tres ejes diferenciables –coincidentes con la periodización establecida de su obra– que exploran los modos en que el cuerpo está siempre ya determinado desde los campos de saber y poder que lo requieren: el eje cognitivo (y allí los desarrollos sobre la medicina, la biología y la psiquiatría); el eje político (análisis de la penalidad, la sexualidad, la gobernabilidad); el eje teórico-moral (a partir de las filosofías antiguas).

A pesar de esta indeterminación general en que procura mantener a los cuerpos, y como efecto del axioma según el cual ellos son efecto de los dispositivos de Poder y saber, la imagen del cuerpo como texto se hace presente con claridad en la

²⁶⁰ El artículo de este autor titulado “Michel Foucault: un réseau de corps”, dedicado integra el volumen colectivo titulado *La tentation du corps*, dirigido por D. Memmi, D. Guillo, O. Martin (publicación que ya he consignado en el apartado dedicado a los antecedentes, en el primer capítulo de esta tesis). En una nota, Boullant rastrea el incremento paulatino de las menciones al cuerpo en los trabajos de Foucault, poniendo en evidencia que la problemática corporal, aunque tratada en cierto modo desde el inicio, pasa a primer plano en los años '70.

siguiente afirmación: “El cuerpo es superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje lo marca y las ideas lo disuelven)” (Foucault, 1979: 26).

Y, casi a renglón seguido, el cuerpo es ubicado como “impregnado de historia”.

En base a estas premisas, el interés y la preocupación general de Foucault se centra en “La vida de los hombres infames”, es decir aquellos de quienes sólo sabemos porque su cuerpo ha sido capturado por la cuadrícula del Poder. En el texto que lleva este título, y refiriéndose a su proyecto de revisión de los archivos del encierro del Hospital General y la Bastilla, Foucault afirma:

Hace mucho tiempo ya me serví de documentos de este tipo en uno de mis libros. Si lo hice así entonces se debió sin duda a esa vibración que me conmueve todavía hoy cuando me vuelvo a encontrar con esas vidas íntimas convertidas en brasas muertas en las pocas frases que las aniquilaron. Mi sueño habría sido restituirlas en su intensidad analizándolas (Foucault, 1999 vol. II:390).

Esta cita resulta significativa porque además de mostrar la intención explícita de Foucault de ocuparse de los cuerpos aplastados por el Poder, apunta también el rasgo que quisiera destacar de su pensamiento, a saber, la convicción de que la reescritura sirve como medio para resistir y rescatar esas vidas. Hay por tanto dos vertientes del cuerpo-texto en el pensamiento de Foucault: por un lado, el estatuto de los cuerpos como siempre ya tomados y configurados por el Poder que organiza subjetividades “a medida”; y, por otro, el cuerpo que intenta hacer resistencia, con la escritura como principal recurso²⁶¹. Se establece por tanto una suerte de contraposición entre la noción de discurso entendido como dispositivo de poder que fabrica cuerpos y subjetividades, y la escritura como medio de resistencia, remitiendo ambas a la textualidad supuesta al cuerpo. En una frase al final de la introducción de *La arqueología del saber*, Foucault brinda la clave de su concepción del cuerpo y el proceso de transformación, cuando afirma:

Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quien soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de registro civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir. (Foucault, 1969: 30).

²⁶¹ Como señala Boullant, el cuerpo del poder disciplinario frecuentemente mecanizado, no era sin una relativa pasividad. Es por ello que la posibilidad de resistencia acompaña el declive de la temática mecanicista.

Es posible considerar que esta afirmación revela el núcleo de la empresa foucaultiana: esta utopía de borramiento del propio rostro para reinventarse a sí mismo mediante la escritura, tendría por presupuesto una noción del cuerpo pasible de ser creado y modelado por la escritura²⁶², un cuerpo-texto (y así lo nombra también F. Boullant en el artículo al que ya me he referido). La obra escrita se convierte de este modo en el único garante de la identidad desfalleciente, y la escritura, en medio privilegiado de la invención de sí mismo, con el pensamiento como operador del trabajo sobre sí. De este modo, Foucault confiesa en una entrevista que tuvo lugar en 1981, que su obra debe verse como “fragmentos de autobiografía”²⁶³.

A partir de 1976, el “pensador del cuerpo” se ocupa de la *Historia de la sexualidad* y describe la sexualidad como dispositivo de poder, que hace de bisagra entre el control sobre el cuerpo del individuo – la anatonomopolítica del cuerpo – y el control poblacional, al que denomina biopolítica. Ambos constituyen tecnologías que organizan un tipo particular de Poder que es poder sobre la vida, sintetizado en el célebre aforismo “Hacer vivir, dejar morir”. El primer tomo dedicado al tema de la sexualidad, titulado “La voluntad de saber”, es el momento en que intensifica su rechazo del psicoanálisis al situarlo como heredero de la pastoral cristiana y como parte fundamental del dispositivo de sexualidad, aunque le reconoce el mérito de haber promovido una noción no biológica del sexo.

Frente a la fuerza normativa de estos dispositivos, Foucault reivindica el uso del cuerpo para otra cosa que la reproducción de la fuerza de trabajo, y en el intento de pensar el “cuerpo del placer” y trazar la genealogía del deseo se remonta a la

²⁶² Aunque esta noción de cuerpo como texto in-formado por diversos dispositivos del poder es la que predomina en los trabajos de Foucault, cabe mencionar un texto muy sugestivo, titulado “El cuerpo utópico” – traducido al castellano por editorial Claves, en 2010– en el que Foucault se permite considerar ciertas zonas de “oscuridad” del cuerpo, es decir, ciertos puntos en que el cuerpo escapa a la representación, tanto la que lo modela como la que cada quien construye de sí. Allí afirma: “(...) ese mismo cuerpo que es tan visible, es retirado, es captado por una suerte de invisibilidad de la que jamás puedo separarlo” (Foucault, 2010:11), invisibilidad que en la vena fenomenológica de este texto remite a la imposibilidad de ver la propia espalda, o la parte posterior del cráneo. Aunque seguir desarrollando la idea aquí esbozada le hubiera llevado posiblemente a reconsiderar el modo en que había situado el cuerpo, no hay otros trabajos donde ello sea retomado.

²⁶³ Cf. M. Foucault: “Est-il donc important de penser?” (Liberation nº 15, 30-31 de mayo de 1981, p.21) en M. Foucault (1984) *Dits et écrits*, Vol. IV. París: Gallimard, pp. 181-182. Agradezco a la profesora Anna Quintanas por señalarme esta referencia.

antigüedad greco-romana donde se encuentra con elaboradas “artes de existencia”²⁶⁴. Simultáneamente describe lo que denomina “tecnologías de yo”²⁶⁵, que son modos de gobierno y cuidado de sí, y por ende hacen del poder un poder reflexivo²⁶⁶. Por tanto, si cabe reivindicar “el uso de los placeres” a modo de resistencia ante el control normativo, no puede olvidarse que los “placeres” también están condicionados por determinadas “tecnologías del yo” en el marco de una episteme o dispositivo de poder y saber dado. En definitiva, el análisis del cuerpo sólo es posible en términos de los soportes culturales discursivos y/o textuales que lo configuran como tal. De allí que elija mantener en estado de ambigüedad la distinción entre discurso, praxis y texto. Los cuerpos, por tanto, son concebidos como productos del juego de las significaciones e imágenes histórica y socialmente determinadas, tanto las que circulan a nivel cultural como las que cada uno puede darse a sí mismo en un contexto dado. Con más fuerza incluso, los cuerpos son efecto de mecanismos del Poder que los crea mediante tecnologías y políticas de diverso orden, fijándolos como lugar sobre el que operan regímenes de saber y prácticas reguladoras. Esta “microfísica del poder” se hace especialmente evidente en torno a las figuras del cuerpo enfermo, el cuerpo vigilado²⁶⁷ y el cuerpo sexuado, a cada uno de los cuales el pensador dedica célebres trabajos.

Recapitulando, cabría concluir que la propuesta de Foucault no admitiría ninguna noción de cuerpo previa a la eficacia de los dispositivos de poder y los regímenes

²⁶⁴ Cf. Foucault, M: *Historia de la sexualidad*, vol. II “El uso de los placeres”. Buenos Aires Siglo XII, 1978.

²⁶⁵ Cf. Foucault, M: *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona, Paidós Iberica, 1990).

²⁶⁶ El tercer volumen de *Historia de la sexualidad*, publicado en simultáneo con el segundo, se ha titulado en castellano como “La inquietud de sí” (“Le souci de soi”, en francés). Se podría argumentar que su concepción del cuerpo como texto y sobre todo su reivindicación de la autobiografía como herramienta de resistencia lo ponen del lado de eso que él mismo denomina “poder reflexivo”. Al final de este capítulo retomaré esta cuestión.

²⁶⁷ Esta dos figuras son analizadas en el trabajo de Jorge Fernández Gonzalo *La muerte de Acteón*, op.cit., también incluido entre las diversas “cartografías del cuerpo” reseñadas en los antecedentes del capítulo 1. Como tercer eje, este autor se refiere al “cuerpo excluido”, categoría que aunaría las dos primeras. He preferido omitirla, ya que no encuentro que sume nada al análisis, y porque la de “cuerpo sexuado” me parece más pertinente para aproximarse a lo que Foucault investiga en *Historia de la sexualidad*. Esto me obliga a aclarar sucintamente qué entiende Foucault por “sexuado”, en palabras de una de sus más asiduas lectoras: “(...)estar expuesto a un conjunto de reglas sociales y sostener que la ley que impone esas reglas es tanto el principio formativo del sexo, el género, los placeres y el deseo, como el principio hermenéutico de la autointerpretación” (Butler, GD: 200).

de saber que los constituyen como tales, ni tampoco más allá de ellas. En este sentido cabría imputarle el postulado crítico formulado en el punto 4.1, es decir, la dificultad para situar una noción de cuerpo que no esfume por completo la corporalidad en la textualidad construida por determinados discursos.

Sin embargo, J. Butler (GT, 1993) señala con agudeza –en base a una lectura meticulosa y a la letra que aquí no cabe reproducir– que el trabajo dedicado a las memorias de Herculine Barbin²⁶⁸, permite leer a Foucault contra sí mismo, puesto que allí desliza una noción romántica del uso de la “multiplicidad de placeres” por parte de Herculine, como si fueran previos a las limitaciones e imposiciones del dispositivo cultural y normativo del “sexo”, tal como fuera descrito por el propio Foucault en “La voluntad de saber”. Butler señala que él “(...) recurre a un tropo de multiplicidad pre-discursiva que admite una sexualidad ‘antes de la ley’” (Butler, GT: 201), cuando postula que determinadas prácticas sexuales de Herculine emanan de fuerzas corporales que alteran las normas impuestas²⁶⁹. Esta misma crítica es retomada en *Mecanismos psíquicos del poder*, donde Butler acusa a Foucault de utilizar el “vocabulario psicoanalítico de la sublimación”, y afirma:

Aunque en ocasiones Foucault niega que pueda existir un cuerpo que no sea producido a través de relaciones de poder, a menudo sus explicaciones exigen un cuerpo material ontológicamente distinto de las relaciones de poder que lo toman como lugar de investidura (Butler, MPP: 102).

Lo paradójico es que si este deslizamiento tiene lugar es justamente porque la imagen del cuerpo-texto lo hace posible: al implicar una superficie sobre la que tiene lugar la escritura o inscripción, permite postular una noción de cuerpo anterior al texto.

Butler le dirige una segunda crítica cuando afirma que “(...) cualquier teoría del cuerpo culturalmente construido debería poner en duda ‘el cuerpo’ por ser un constructo de generalidad dudosa cuando se entiende como pasivo y anterior al

²⁶⁸ Foucault descubre las memorias de este sujeto hermafrodita en los archivos del Departamento de Higiene Pública, y tales memorias fueron publicadas con una nota introductoria escrita por el propio Foucault bajo el título *Herculine Barbin dite Alexina B* (Paris, Gallimard, 1978).

²⁶⁹ Señalemos al pasar que no estaría por tanto demasiado alejado del planteo de Kristeva sobre lo semiótico que infiltra lo simbólico, pero sin remitir a la oposición materno/paterno, sino a una vaga noción naturalista de “fuerzas corporales”.

discurso” (Butler, GD :254). Tal como ella señala, una noción de esta índole está presente en el trabajo antes citado dedicado a la genealogía, donde Foucault trata al cuerpo como “superficie de inscripción de los sucesos” culturales, nombrados allí como “historia”. Señalando los antecedentes cristianos y cartesianos de esta idea del cuerpo como materia inerte que no significa por sí mismo, o como facticidad muda en espera de un significado atribuido por una instancia trascendental, Butler apunta al dualismo tan solapado como persistente en el que toda teoría constructivista derrapa cuando presupone una “página en blanco” sobre la que lo cultural se inscribiría.

En el caso de Foucault, la teórica norteamericana encuentra los dos obstáculos que se presentan en una teoría que toma apoyo en la imagen del cuerpo-texto:

- suponer una materialidad del cuerpo *anterior* a la eficacia del discurso.
- concebir dicha materialidad ya sea como materia muda o página en blanco sobre la que se escriben los significados culturales, o como fuerzas corporales pre-discursivas que reintroducen el espectro de una noción naturalista del cuerpo.

Habiendo ubicado las objeciones que Butler le dirige a la noción de cuerpo que se desprende de los trabajos de Foucault, analizaré a continuación el modo en que ella procura resolver tales obstáculos mediante la teoría de la performatividad, que voy a presentar de modo crítico, y teniendo en cuenta los desarrollos de Lacan, a los que ella recurre y con los que debate.

4.4 La teoría de la performatividad de Judith Butler

El nombre de Butler está fuertemente adherido a tres significantes: género, *queer*, performatividad. El primero remite a un espectro más amplio que su teoría, en tanto noción central de una línea de estudios con una profusa y variopinta producción teórica a ambos lados del Atlántico; el segundo representa, en primer lugar, un gesto reivindicativo (una reapropiación paródica, al decir de Butler²⁷⁰, de un término con connotaciones fuertemente despectivas) para luego constituirse

²⁷⁰ Un análisis crítico del origen, usos e implicancias políticas que ha adquirido el término es efectuado por la propia Butler en *Bodies that matter*, en el capítulo titulado “Acerca del término ‘queer’”.

como una teoría –de la cual la cuestión del género es sólo un momento, Butler *dixit* (DG: 296)–, que también aglutina una serie heterogénea de propuestas y “autorxs”²⁷¹. La performatividad, concepto central y de mayor densidad, es sin duda la firma teórica de Butler. Por lo tanto, es la categoría que tomaré como hilo conductor para el análisis, con el objetivo de despejar qué lugar confiere al cuerpo en cada uno de los momentos –marcados por tres trabajos sucesivos sobre el tema –de esta conceptualización. Como apunta Alenka Zupancic –en un artículo del que voy a servirme en este capítulo– y tal como se desprende de su crítica a Foucault, Butler vio con claridad que las teorías constructivistas del género permanecían de un modo u otro atrapadas en la dicotomía naturaleza/cultura. Por esta razón, su proyecto radicaliza la posición, trasladando la dialéctica enteramente al plano cultural, por entender que las diversas nociones de “naturaleza” no son más que productos de dicha dialéctica. Es decir, que, en el caso de Butler, a diferencia de Foucault, no hay nada que pueda admitirse como pre-discursivo, es decir, anterior al discurso que crea y regula los fenómenos. Ni siquiera los cuerpos, que están en el centro de su planteamiento. Así, la performatividad es definida sucintamente por su autora como “(...) el poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (Butler, CI: 19) y constituye el proceso siempre inacabado por el cual se conforman tanto el género y la identidad – ejes de su primer trabajo *Gender trouble* –, como la materialidad del cuerpo y el sexo – noción central del segundo, *Bodies that matter*.²⁷² En todos los casos se trata de procesos reiterativos de llegar a ser que al mismo tiempo fracasan en el intento de ser coherente (de allí que tenga que hacerse una y otra vez). Además, si la gramática tradicional de la identidad privilegia el verbo “ser”, Butler propone sustituirlo por el verbo “hacer”, y considerar al género, la identidad y el cuerpo

²⁷¹ Además de J. Butler, son referentes de esta teoría: Monique Wittig, Teresa de Lauretis, Gloria Anzaldúa, Eve Kosofsky Sedgwick, Adrienne Rich, Diana Fuss y Lauren Berlant.

²⁷² Conviene mencionar los trabajos en su idioma original, porque en ambos casos se pierden en la traducción matices y sentidos relevantes. En el primer caso “trouble” alude tanto a la problematización o puesta en cuestión como a la “disputa”. En el segundo, como ya mencioné en el punto 3.3 del capítulo 3, hay un juego de palabras intraducible condensado en “matter” que significa, como sustantivo, materia, y como verbo, importar o ser tenido en cuenta. De este modo Butler procura subrayar la simultaneidad en que se constituyen la existencia, cognoscibilidad y legitimidad de los cuerpos y su género. Sin embargo, para las citas utilizo las traducciones al castellano, cotejándolas con la versión en idioma original cuando lo estimo necesario.

como resultado de reiteradas acciones performativas. Es decir que la performatividad no son sólo actos de habla sino también actos corporales²⁷³, aunque siempre regulados por el discurso. Como ya anticipé al comentar la aplicación de este concepto a la teoría de la autobiografía, la performatividad, a diferencia de la expresividad que presupone la existencia anterior de los que es expresado, implica una acción reiterada que daría cuenta del modo en los fenómenos llegan a ser. Dicho en sus palabras: “(...) actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo harán *en la superficie del cuerpo*” (Butler, GD: 266).

Una vía que resulta fructífera para ahondar en la especificidad de lo performativo de Butler, y sentar las bases para un análisis crítico, consiste en trazar la genealogía del concepto. Según sostiene B. Saez Tajafuerce,²⁷⁴ esta genealogía es doble. De un lado, remite a la teoría de los actos de habla, de J.L. Austin y J.R. Searle, que cabe ubicar como heredera de la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein, quien pone énfasis en la condición de praxis del lenguaje. Austin y Searle señalan que en determinados actos de habla, a los que califican de performativos, decir es equivalente a hacer, lo cual significa que estos actos tienen fuerza de acción, con los clásicos ejemplos de “Los declaro marido y mujer” o “Declaro abierta la sesión”.

Pero el concepto de Butler se diferencia del lingüístico por estar sujeto a otro régimen temporal, el cual introduce la segunda vertiente genealógica, que remite a la categoría de repetición, tal como fuera postulada por S. Kierkegaard y que ha sido recuperada por J. Derrida mediante la noción de “iterabilidad”, que Butler recoge. Derrida formula la iterabilidad en un texto de 1971 “Firma, acontecimiento, contexto”²⁷⁵, situándola como la estructura fundamental de la

²⁷³ Resultaría sin duda interesante leer la sección que Marcel Mauss dedica a las “Técnicas y movimientos corporales”, en *Sociología y antropología* (Madrid, Tecnos, 1979) en contrapunto con lo desarrollado por Butler. En aquel capítulo, Mauss ya describía con detalle y contundencia las regulaciones normativas y ritualizadas a que están sometidos los cuerpos en tanto socializados.

²⁷⁴ Cf. “Leyendo a Rithée Cevasco leyendo a Lacan leyendo el cuerpo”, en *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*, op. cit pp. 103-113.

²⁷⁵ El texto fue publicado en *Limited Inc.* (Evanston, Northwestern University Press, 1988) gracias a la labor editorial de Gerald Graff. Traducida al castellano: “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2004 (Trad. de C. González Marín) Este volumen recoge justamente el debate entre Derrida y J.R. Searle.

escritura y del lenguaje, y apunta así al *décalage* irreductible entre intención (o querer-dicir) y sentido. En consecuencia, la iterabilidad introduce e implica la *différance*, es decir, el desplazamiento incesante e indeterminado de la significación –sin que medie voluntad en tal proceso– que tiene lugar por la ausencia de referente, lo cual no permite postular conceptos en sentido pleno, sino tan sólo reiteradas apelaciones a la cita, que nunca alcanzan a fijar el sentido.

Suscribirse a la posición derrideana acarrea dos consecuencias de peso para la teoría de Butler. En primer término, lo performativo ya no supone un acto que crea de una vez una nueva realidad (como en los ejemplos lingüísticos antes referidos) sino que sólo logra hacerlo por un proceso de reiteración, por sedimentación. Pero además, y de modo más fundamental, el *décalage* entre una apelación a la cita y la /s que le sigue/n abre el margen que permitiría introducir variaciones. Como fue señalado unos renglones atrás, puesto que el proceso de llegar a ser (un género, una identidad, un cuerpo) nunca se cierra, las sucesivas iteraciones permiten introducir tales variaciones. Y estas variaciones, en lo tocante a la conformación del género, que es lo que interesa de entrada a Butler, en ocasiones logran subvertir la norma heterosexista volviéndola contra sí misma (como en el caso de los cuerpos abyectos, aspecto que retomaré en el apartado 4.6).

Para situar con precisión la noción de “norma heterosexista” que acabo de deslizar (anticipada en el punto 3.3 del capítulo previo), es necesario dar un paso más respecto de lo aquí esbozado sucintamente como genealogía del concepto nuclear de la teoría de Butler, e introducir lo que cabe denominar como sus ejes estratégicos. Ello requiere considerar la apuesta política de su proyecto, que pretende denunciar y poner en cuestión dicha norma heterosexista, que presidiría el proceso de constitución de los cuerpos en tanto géneros. Así, ella misma describe su trabajo como “(...) una genealogía crítica de la naturalización del sexo y los cuerpos en general” (Butler, GD, 286).

Puesto que Butler pretende responder a la pregunta formulada al inicio de su primer trabajo, “¿Qué es el sexo?”, y dado que su cruzada política apunta a revelar cómo es que la homosexualidad, el lesbianismo, la intersexualidad y la transexualidad son construidas como identidades sexuales y/o cuerpos abyectos, lo desarrollado por Foucault acerca del dispositivo de sexualidad resulta un axioma estratégico fundamental. En consecuencia, ella toma distancia respecto de

los deslizamientos de aquel en cuanto a la noción de cuerpo-texto –tal como fue descrito en el apartado anterior– pero sólo para enfatizar y radicalizar la posición según la cual el cuerpo y el género sólo llegan a ser en tanto son producidos por determinados dispositivos discursivos de poder y saber. Se apropiá así de la idea foucaultiana según la cual el poder no sólo regula o reprime sino que es generativo, capaz de crear y reproducir las condiciones en las que opera (Cf. Butler, CI: 49).

Entonces, aunando a Foucault con Derrida, Butler sostiene que la constitución del género responde a una estructura iterativa, que consiste en la apelación a la cita de una norma coercitiva heterosexista, norma que sólo existe fantasmáticamente por la reiterada citación de los discursos del poder, y que arroja a la abyección los cuerpos que no se ajustan a ella. Por tanto, cada acción performativa supone la reiteración de determinadas prescripciones culturales (por dar un ejemplo sencillo, vestir de rosa a las niñas y de azul a los niños) y esta reiteración es responsable de producir eso mismo que estas acciones parecen describir, a saber, lo masculino y lo femenino como ideales reguladores.

De esta alianza Derrida-Foucault –y de la influencia del feminismo francés²⁷⁶– deriva el segundo eje estratégico de Butler, y es que ella hereda por partida doble una actitud de desconfianza y una posición crítica respecto del psicoanálisis. El primero lo había acusado de falogocentrista, el segundo acabó por catalogarlo en la lista de las técnicas al servicio del biopoder, haciéndolo parte fundamental del dispositivo de sexualidad²⁷⁷. Butler suscribe ambas críticas, pero va incluso más allá cuando identifica la norma heterosexista dominante con la noción de orden simbólico de Lacan (según expondré en el punto 4.5.1). En consecuencia, la teoría butleriana jugó un papel central en la disputa sostenida contra la noción de

²⁷⁶ Es especialmente relevante para Butler el trabajo de Luce Irigaray, pero también el de Monique Wittig, y como se explicitó en el capítulo previo, también el de Julia Kristeva. En esta tesis me limito a consignarlas como antecedentes, ya que centraré el desarrollo en la discusión que Butler establece directamente con Lacan.

²⁷⁷ De hecho, Foucault afirma que “la historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis” (M. Foucault: *Historia de la sexualidad I. “La voluntad de saber”*. Madrid, Siglo XXI, 1989. p. 158). En contra de esta acusación, Jean Allouch –psicoanalista contemporáneo, discípulo de Lacan– en *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007) reclama para el psicoanálisis otra genealogía, la de las técnicas espirituales, en base a lo desarrollado por el propio Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (título del curso dictado en 1982. Publicado en castellano en Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1994).

“diferencia sexual”, que acaba por descatalogarla e imponer los estudios de género como paradigma dominante del feminismo académico, y también de buena parte de las ciencias sociales. Aunque esta no es estrictamente la posición asumida por la propia Butler en el último de sus libros sobre el tema –punto que será comentado en su momento– su propuesta inicial produce efectivamente un desplazamiento del problema de la diferencia sexual al género como concepto sociológico, es decir, entendido como norma social.

Aunque las imputaciones dirigidas al psicoanálisis han dado lugar a encendidos debates, exponerlos de modo exhaustivo escapa ampliamente al objetivo de esta investigación, que se esfuerza por dilucidar los usos y estatutos del cuerpo en la teoría de la performatividad (la cual cuenta con dos versiones, como se verá en el desarrollo subsiguiente). No obstante, algunos de los argumentos de ese debate irán desplegándose conforme avance el análisis que propongo efectuar.

Más allá de la crítica explícita, lo que resulta fundamental destacar es que la actitud estratégica de Butler respecto del psicoanálisis (al igual que la de sus precursores, por lo demás, aunque ella va más lejos) no es lineal sino ambivalente. De hecho, su objetivo respecto de aquel se resume en esta frase: “[d]ebe haber un modo de someter al psicoanálisis a una redescrición foucaultiana, aun cuando Foucault negara tal posibilidad” (Butler, CI: 48). Con este fin Butler somete (y cabe aquí destacar la violencia del término que escoge) las tres categorías de Lacan, simbólico, imaginario y real, a una remodelación y reordenamiento que tiende a desdibujarlas, aunándolas bajo su propio concepto de performatividad. En su opinión, “[e]l valor del psicoanálisis debe buscarse, obviamente, en una consideración acerca de cómo la identificación y los fracasos de ésta son cruciales para pensar la hegemonía” (Butler, CHU: 155). Por lo tanto ella importa y aplica la teoría psicoanalítica de las identificaciones –fundamentalmente en su versión freudiana²⁷⁸, conjugándola con el trabajo de Joan Rivière– para explicar los mecanismos de la conformación de género y cuerpo, con el fin explícito de “completar” la teoría foucaultiana. Butler sostiene que hay una “(...) insuficiencia en la teoría foucaultiana del sujeto en la medida en que se basa en la noción conductista del comportamiento reproducido mecánicamente o en un noción

²⁷⁸ Cf. Capítulo 2 de *El género en disputa*, y también *Mecanismos psíquicos del poder*, ambos consignados en la bibliografía de este capítulo.

sociológica de ‘internalización’ (...)” (Butler, CHU: 157). Además, con la apropiación del concepto de identificación ella pretende sortear la acusación de voluntarismo que reiteradamente se le dirige.

Por lo tanto, cabe concluir que en la elaboración de su propuesta, el psicoanálisis tiene un lugar de gran peso teórico, y su posición respecto de él oscila entre la importación conceptual y la identificación del/con el adversario, frente al cual construir el propio argumento.

Lo que por mi parte quisiera poner en evidencia en lo que sigue es cómo esta posición ambivalente se ve reflejada en la variación del concepto de performatividad y la subsecuente noción de cuerpo con la que opera. Más específicamente, para efectuar una aproximación crítica quisiera mostrar de qué modo Butler se empeña en desdibujar y reformular los tres registros lacanianos para adaptarlos a la teoría foucaultiana. Procuraré destacar en cada momento el modo en que ella los incorpora y reconfigura, tomando determinados conceptos psicoanalíticos, a la vez que rechaza o excluye otros. Confío en que este análisis permitirá ubicar con precisión los estatutos que ella confiere al cuerpo, así como los debates que establece con el psicoanálisis. Finalmente, podrán identificarse los resortes subjetivos e ideológicos que han hecho de la performatividad una categoría de notoria relevancia en la cultura contemporánea.

4.4.1 *El cuerpo-texto y la parodia en la primera formulación de la performatividad*

Comencemos por presentar el modo en que la propia Butler recapitula, 14 años más tarde, exponiendo el argumento central de *El género en disputa*, en un párrafo que vale la pena citar en extenso:

De hecho, el argumento que presenté en *El género en disputa*, y que tan profusamente se ha citado, fue el siguiente: que categorías como *butch* y *femme* no son copias de una heterosexualidad más originaria, sino que muestran cómo los así llamados originales, los hombres y mujeres dentro del marco heterosexual, están construidos de forma similar y también se establecen performativamente. Así pues la copia ostensible no se explica a través de la referencia a un origen, sino que se entiende que el origen es tan performativo como la copia. A través de la performatividad se igualan las normas de género, dominantes y no dominantes. Pero algunos de estos logros performativos reclaman el lugar de la naturaleza o

reclaman el lugar de necesidad simbólica, y lo hacen ocultando las formas a través de la cuales se establecen performativamente (Butler, DG: 296).

En aquel texto que la hizo famosa, la idea central según la cual “(...) el género es una imitación sin origen” (*Ibídem*: 269), toma apoyo en la lectura del trabajo de Joan Rivière *La femineidad como máscara* (1929), enfatizando por esta vía la idea de una cierta auto-fabricación imaginaria del género, y, por ende, la posibilidad de transformación a la que éste estaría abierto por esos mismos medios imaginarios. Como resulta evidente, en esta primera teorización, Butler hace vibrar la cuerda imaginaria del cuerpo y el género, y, dando un paso más, postula, en el célebre final de su primer libro, la noción de “parodia” como mecanismo de resistencia y subversión política, tomando al *Drag Queen* como paradigma. “Las categorías paródicas [bollerías, maricas, travestidos, etc.²⁷⁹] sirven para desnaturalizar el sexo en sí” (Butler, GD: 243). Se trata de ejemplos de lo que Butler denomina “cataresis”, a saber, el uso indebido o inapropiado de un término que logra subvertir la norma que lo regula (como el uso reivindicativo del término “queer”). De este modo, lo performativo y la performance (en sentido artístico) resultan estrechamente ligados como modos de revelar las múltiples construcciones posibles del género y la identidad, considerando al género como “un estilo corporal” (*Ibídem*: 271), una “reiteración estilizada de actos” (*Ibídem*: 275). Por tanto, a su pregunta de partida, “¿Qué es el sexo?” Butler responde que el sexo no puede ser considerado como una realidad pre-discursiva sino que atañe al género, que a su vez es algo que se hace y rehace performativamente, en función de las normas socio-culturales que lo regulan. Como ya señalé antes, esta posición desemboca en un rechazo de la idea de diferencia sexual como algo constante o invariable, y en consecuencia posible de ser modificada “paródicamente”, subvirtiéndola “mediante una multiplicación radical” (*Ibídem*: 287) del género.

Retomando el hilo conductor de este trabajo, consideremos qué noción de cuerpo se desprende de esta primera formulación butleriana. Ella parte del siguiente axioma: “el cuerpo se presenta en géneros” (Butler, CI:11) Además, la pretensión

²⁷⁹ En la cultura anglosajona hay una amplia variedad de estos términos: *butches, femmes, dyke, queer y fag*.

de recusar la idea de un cuerpo o instancia previa a la productividad discursiva que critica en Foucault, lleva a Butler a acentuar los “estilos corporales”, poniendo de relieve la profusión de rasgos imaginarios mediante los cuales los cuerpos son significados y significan configurándose a sí mismos y a la identidad sexual mediante este proceso. En sus palabras:

[s]i la identidad se afirma por medio de un procedimiento de significación, si ya está significada y aún así sigue significando mientras se mueve dentro de distintos discursos entrelazados, entonces la capacidad de acción [léase la ‘agencia’²⁸⁰] no puede contestarse apelando a un “yo” que exista antes de la significación (Butler, GD: 279).

Destaquemos algunas cuestiones que se desprenden de esta cita: lo fundamental es que si los cuerpos sólo son en tanto significados y significan como identidades sexuales o géneros, entonces no escapan al régimen textual, en el sentido de que no tienen más consistencia que las significaciones producidas por el discurso, aún cuando no se admite la idea de “página en blanco” previa a la escritura. Por lo tanto la superficie misma del cuerpo son esos significados, de modo tal que Butler entiende al cuerpo como un “espacio incorporado” y afirma:

Como una actividad antimetafórica la incorporación²⁸¹ literaliza la pérdida sobre o dentro del cuerpo, y así se manifiesta como la facticidad del cuerpo, el procedimiento mediante el cual el cuerpo llega a portar el ‘sexo’ como su verdad literal (Butler, GD: 155-156).

²⁸⁰ Este término tomado del inglés “agency” remite, tal como señalaba en la cita, a la capacidad de acción, a la condición de un “agente.” Su traducción al castellano por “agencia” es un tanto forzada y confusa, pero es como se ha establecido en la bibliografía especializada, aunque más recientemente se ha optado por “agentivididad”.

²⁸¹ En su importación de la teoría freudiana de la identificación, Butler se apoya fundamentalmente en el artículo de Freud “Duelo y Melancolía” (1917), para proponer que la identificación que conforma al género responde a una estructura melancólica: la identificación tiene lugar por el rechazo melancólico del objeto homosexual en la constitución del género, puesto que Butler considera que la prohibición del incesto presupone la prohibición de la homosexualidad.(Cf. *El género en disputa*, capítulo 2 y *Mecanismos psíquicos del poder*). De allí esta mención de la “incorporación”, en el sentido oral y canibalístico del término propuesto por Freud, para explicar el modo en que se toma un rasgo del objeto amado y perdido, rasgo que en adelante conforma al yo, identificación mediante.

La imagen del cuerpo-texto se hace del todo evidente en el vocabulario mismo que ella emplea, de suerte que podemos decir que el de Butler, al menos hasta aquí, es el cuerpo-texto de Foucault sólo que prescindiendo de toda noción de cuerpo natural o pre-discursivo, y apelando a la iterabilidad derrideana que lo crea y lo modifica cada vez que se reitera el gesto, puesto que nunca se logra completar el texto. El cuerpo es por lo tanto un texto siempre incompleto, pero texto al fin. De hecho, lo inacabado del proceso que lo condena a repetirse es lo que separa su teoría de un constructivismo simple, como el de Beauvoir. Pero ello no impide, al decir de A. Zupančič, que “[l]a performatividad [sea] por tanto una clase de ontología de lo discursivo, responsable tanto del *logos* como del *ser* de las cosas” (Zupančič, 2013: 30). Esta posición ontológica ha llevado a J. Copjec – una de las críticas más corrosivas del trabajo de Butler, cuyos planteos también integrarán este capítulo – a afirmar que en definitiva se trata de “cuerpos de papel, sin ningún verdor” (Copjec, 2013: 62). Incluso el placer está comandado por las significaciones sociales normativas ya que, según Butler “(...) algunas partes del cuerpo se transforman en puntos concebibles de placer justamente porque responden a un ideal normativo de un cuerpo con género específico” (Butler, GD: 159). Como se ve, el discurso vale aquí como productor de significaciones e ideales dominantes, lo cual permite resituar la divergencia con la aproximación lacaniana que sin descuidar los efectos de la significación entiende que el lenguaje es aparato de goce y el cuerpo sustancia gozante.

En el contexto de la primera versión de la performatividad de Butler, el margen de maniobra que los cuerpos tienen para resistir la normatividad dominante viene dado por el antagonismo entre los diversos discursos que regulan el tejido social, en tanto conjunto de significados complejos y convergentes cuyos efectos son vectores de poder, y de cuya pugna resultan los cuerpos y géneros que los discursos regulan. No obstante, al poner el énfasis en “las acciones corporales”, Butler pretende dotar a los cuerpos de “capacidad de acción” es decir que ellos se configuran en función de la norma pero también son capaces de resistirla, mediante desplazamientos paródicos que la resignifiquen, pero sin apelar a un núcleo interior y anterior (llámese *yo*, *cogito* o como sea) que comandaría el proceso, sino tan sólo por efecto de la iteración de las acciones corporales, que logran desviar la norma haciendo diferencia entre una y otra repetición. De este

modo, Butler procura recusar el dualismo cartesiano y la trascendencia del yo²⁸². Es necesario destacar este esfuerzo por asignar “agentivididad” al cuerpo, porque permite advertir que su propuesta se entronca claramente con el ideal reivindicador tomado de Nietzsche, vía Foucault, ideal que es una de las aristas fundamentales del pensamiento en torno al cuerpo en el horizonte contemporáneo, como fue descrito en el primer capítulo de este trabajo. Se trata sin duda de una apuesta controvertida, y que en este trabajo inicial de Butler no está sino esbozada.

Pese al esfuerzo con que Butler teoriza la estructura del género en relación con los mecanismos discursivos en pugna, es la noción de parodia la que rápidamente pasa a primer plano, dada su fuerte pregnancia imaginaria. Los problemas en que derrapa esta apuesta con tintes carnavalescos de la parodia performativa no se hicieron esperar. Como la misma Butler describió pocos años más tarde del *boom* al que dio lugar su primer libro, se leyó su trabajo como si ella hubiera sostenido que “(...) uno se despertaba cada mañana, examinaba el guardarropas o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar por la noche” (Butler, CI: 12). En efecto, el deslizamiento hacia el género performativo (en vez de la estructura performativa del género) dio lugar a una extensa serie de apropiaciones apresuradas que han suscitado o se han fundado en la ilusión (omnipotente) de una total plasticidad de aquel y en la capacidad voluntaria de modificarlo, y, más aún, usarlo para rebatir la heterosexualidad dominante. Además, esta posición se ha visto radicalizada por medios que ya no son la mascarada o el recurso imaginario sino que apelan a la transformación del cuerpo por medios químicos y quirúrgicos, con los subsecuentes *impasses* subjetivos²⁸³ y derrapes ideológicos²⁸⁴ en que ello puede

²⁸² Desde esta perspectiva critica el trabajo de Beauvoir afirmando que hay allí un yo que “hace” su género y que “[e]se *cogito* nunca es plenamente del mundo cultural que negocia, independientemente de lo pequeña que sea la distancia ontológica que aleja a ese sujeto de sus predicados culturales” (Butler, GD; 279).

²⁸³ Cf. “Sexo, sumisión y cirugía”, artículo de Izar Lunacek (en *Analizando el cuerpo: la vigencia política del psicoanálisis* op. cit.) ofrece una excelente argumentación al respecto, con el desopilante aunque dramático y real ejemplo de un hombre que se operaba con el fin de convertirse en un tigre. En el mismo volumen, un texto de Jorge Chapuis “La extensión del cuerpo sexuado. Notas sugeridas por una entrevista informal con MC”, aborda el espinoso asunto de la transexualidad, mostrando los *impasses* subjetivos que la cirugía no logra resolver, creando incluso otros.

desembocar. Butler no deja de advertir estas dificultades cuando, 14 años más tarde, en *Deshacer el género*, tomando una actitud crítica respecto de aquel primer trabajo, se refiere al “(...) controvertido final de un texto que probablemente escribí demasiado rápido y cuyo futuro no anticipé” (Butler, DG: 301)²⁸⁵.

Entre lo no anticipado están sin duda las críticas que no tardaron en dirigirle. A continuación expondré escuetamente –sin poder detenerme a analizarlas en profundidad–, las de quienes defienden la concepción lacaniana de la diferencia sexual tanto en el contexto filosófico y académico como en el analítico, contra el auge de las teorías de género, para luego pasar a la segunda formulación de la performatividad. Tales autores fundan sus argumentos en lo desarrollado por Lacan a inicios de los '70 en base al axioma “No hay relación sexual” y las fórmulas de la sexuación (remitiéndonos así al punto 2.2.6 de esta tesis).

La crítica de J. Copjec²⁸⁶ que cataloga la propuesta de Butler como historicista, puede resumirse en tres argumentos: una objeción filosófica, de raigambre kantiana, según la cual, de modo ilegítimo, Butler deduce la inestabilidad de la Cosa en sí, a saber, el sexo, a partir de la inestabilidad de la significación, reduciendo el problema ontológico del sexo a la multiplicidad de géneros; una objeción ética,

²⁸⁴ En este sentido quizás una de las posiciones más ideologizadas sea la de Beatriz Preciado, quien ha demostrado que “queer” también organiza una posición identitaria y estética (al respecto, su propuesta de una “Internacional queer” en el Museo Reina Sofía en 2011 resulta elocuente), que incluso resulta segregativa y despectiva respecto de lo “no queer”. Además, el trabajo titulado *Testo yonqui* (Espasa, 2008), en el que relata “autobiográficamente” sus experiencias al inyectarse testosterona, ha sido fuertemente criticado por determinados grupos transexuales, por banalizar una cuestión que supone experiencias muy dispares, algunas de gran sufrimiento. Su reivindicación del “transgénero” como política de goce más y mejor, no sólo banaliza el carácter fundamentalmente problemático de la sexualidad, sino que acaba por hacer del goce y de lo queer meros objetos de consumo, en plena consonancia con la promesa de goce pleno del capitalismo. Al respecto, una entrevista recientemente publicada en *El país*, no deja lugar a dudas: http://elpais.com/diario/2010/06/13/eps/1276410414_850215.html

²⁸⁵ Aquí sólo cabría recordar, parafraseando a Lacan, que el sujeto del inconsciente siempre dice más y otra cosa que lo que (el yo) quiere decir, y allí su división. Es decir, que por más que luego se dedique a combatir esta posición voluntarista e ingenua, algo de su propio ideal le retorna en Butler en las apropiaciones de su teoría, puesto que “el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida” (Por tratarse de una fórmula que Lacan repite en reiteradas ocasiones, me limito aquí a recordar que ya la he citado en el apartado 1.1 de esta tesis, según la versión de la página 84 del seminario 2, *op. cit.*)

²⁸⁶ Las tres críticas que aquí enumero son el núcleo del artículo “El sexo y la eutanasia de la razón”, publicado en castellano en un volúmen homónimo (Buenos Aires, Paidós, 2006). En inglés, el artículo está contenido en *Read my desire: Lacan against the historians*. (Cambridge, MIT Press, 1996)

puesto que si se hace coincidir íntegramente al sujeto con el significante que lo conforma – y al cuerpo con el texto – en vez de ubicarlo como su falla u obstáculo, se lo hace totalmente permeable al control (por el contrario, el sujeto debe ubicarse como límite que habita al significante, señala Copjec). Finalmente, una objeción psicoanalítica, que equipara la empresa butleriana con el proyecto de Carl Jung, por centrarse en el juego cultural del significante para dar cuenta del sexo, dejando de lado el obstáculo fundamental, el cortocircuito del sentido que el sexo supone, cuyo estatuto ontológico no es por tanto la significación, sino que es del orden de lo real. Razón por la cual, concluye, además de voluntarista – ya que no tiene en cuenta el obstáculo– “(...) en todo cuanto dice [Butler] del sexo, elimina el sexo mismo” (Copjec, 2006: 33). Y por ende, añade, “género” es una categoría neutralizada, incluso “esterilizada”²⁸⁷, y los cuerpos así descritos “carecen de órganos sexuales” (Copjec 2013: 63) en el sentido psicoanalítico (y no biológico) del término.

Por su parte, A. Zupančič en un detallado análisis de la “íntima” relación entre diferencia sexual y ontología afirma:

Si la diferencia sexual es considerada en términos de género, se la hace –al menos en principio – compatible con los mecanismos de su ontologización. Puede que se digan “entidades puramente simbólicas”, pero en cuanto tales no son pensadas como inherentemente problemáticas. (...) Y quitar el sexo (como algo que no tiene consecuencias a nivel ontológico) abre otra vez el paso a posibles simbolismos ontológicos de la diferencia sexual. (Zupančič , 2013: 41).

Este argumento retoma la idea de Copjec, quien afirma que la teoría del género es nominalista porque reemplaza la teoría del sujeto dividido por una multiplicidad de Unos individuales, al mismo tiempo que elimina el problema ontológico que implica la sexualidad y descarta el problema de la diferencia sexual.

²⁸⁷ Este argumento y sus consecuencias son analizados en dos textos: “Encore. Un esfuerzo más por defender la diferencia sexual”, en *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis* (Barcelona, Ediciones S&P, 2013); *El compacto sexual* (México, Paradiso Editores y 17, Instituto de Estudios Críticos, 2011).

Consideremos finalmente la objeción que le dirige un psicoanalista, J. Alemán²⁸⁸, quien ubica a Butler en continuidad con la posición constructivista de Foucault, y señala el *impasse* de todo constructivismo (entendiendo por tal las teorías que se oponen al “esencialismo” que supondría alguna clase de naturaleza humana inmutable y sin historia):

Observemos de entrada la aporía referencial de este problema: el sujeto no puede estar desde antes porque el Poder es lo primero que lo produce, pero a su vez para que el sujeto encuentre en sí mismo un punto de resistencia al poder, tiene que haber algo en él mismo que el poder no haya producido (Alemán, 2003).

Esta aporía, señala Alemán, no es exclusiva de Butler, sino de diversos pensadores a los que clasifica, como Copjec, dentro del “nominalismo idealista”.

A esta serie de objeciones procura responder Butler en *Cuerpos que importan*, reformulando su teoría de la performatividad, según se expondrá en los próximos apartados.

4.4.2 *La materialización de los cuerpos en la segunda formulación de la performatividad*

De la acusación de voluntarismo Butler se desmarca de entrada, al afirmar que ella nunca ha postulado un sujeto que elije su género, sino que “su existencia está ya decidida por su género” (Butler, CI: 13). El suyo, sostiene, no es el sujeto del humanismo. Justamente, como ya he mencionado antes, el énfasis puesto sobre el cuerpo es un desplazamiento que pretende dar por tierra con aquella noción metafísica de sujeto autónomo. En consonancia con esta posición, su propuesta en este segundo libro introduce algunos matices nuevos y puede sintetizarse así: los efectos de género y *la materialidad* del cuerpo tienen lugar mediante la repetición ritualizada de normas.

En cuanto al constructivismo, ella se detiene a replantear los ejes de este “debate exasperado del que muchos ya nos hemos cansado” (*Ibídem*:24). Describe la

²⁸⁸ Cf. Alemán Lavigne, Jorge: “Lacan, Foucault: el debate sobre el construcciónismo”. *Virtualia*, Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana. Abril-Mayo 2003, año 2, N° 7.

versión constructivista que hace del género la construcción social del sexo, entendido éste como categoría natural y pre-existente, posición de la cual, a decir verdad, ya se había distanciado desde el inicio al criticar a Foucault y Beauvoir. Agrega, además, que toda idea de sexo como anterior al discurso es ya una idea construida en sí misma. Luego considera el “constructivismo radical”, para el cual todo es siempre y únicamente lenguaje, un “monismo lingüístico” que padece de “somatofobia”. Señala que esta posición tiene el inconveniente de mantener la estructura gramatical de la metafísica, haciendo del discurso o el poder un sujeto activo que lleva a cabo el acto de construcción, de una vez y para siempre²⁸⁹. En sus palabras: “[n]o hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad” (Butler, CI: 28) Esa actuación es efectuada por los cuerpos, el énfasis está puesto en las acciones corporales, en desmedro de la noción de sujeto que ella parece identificar con el de la metafísica, aunque sostiene la noción de subjetividad. Por ende, desde su perspectiva el yo no está ni antes ni después del proceso de producción del género, sino que emerge dentro de él.

Esta posición de monismo lingüístico que ella misma describe es la que sus críticos le imputan. Para intentar desmarcarse le hace falta introducir una nueva noción que da título al libro: la *materialidad* del cuerpo, del cuerpo en tanto es un género. Podría decirse que en respuesta a la acusación de hacer del cuerpo un cuerpo-texto “sin verdor”, Butler se propone dotar a los cuerpos de otra textura que no sea la meramente imaginaria y paródica, ni exclusivamente textual. Para ello debe articular la materialidad con su concepto de performatividad, reformulándolo. Además de la noción de materia, Butler incorpora otros elementos que no estaban presentes en *El género en disputa*: la noción derrideana de apelación a la cita; la reformulación del orden simbólico lacaniano, desdibujando su distinción con lo imaginario; las nociones de exclusión y cuerpo abyecto, rechazando la categoría de lo real propuesta por Lacan.

²⁸⁹ Como se deduce de lo ya desarrollado, Butler propone reemplazar la noción de acto (efectuado por un sujeto voluntarista) por la de acciones o actuaciones rituales y reiteradas cuya sedimentación construye o materializa los cuerpos. Así, en respuesta al *impasse* planteado por J. Alemán, ella sostiene que esa misma reiteración, puesto que nunca es idéntica, permite abrir brechas o fisuras que hagan variar la norma que regula el proceso de materialización, con la catacresis o uso impropio de los términos como paradigma.

Analizaré a continuación cómo describe la materia, y dedicaré el siguiente apartado a describir y discutir el uso que ella hace de las categorías lacanianas, señalando los debates que su propuesta suscita, y las consecuencias que esta particular importación conceptual acarrea para su concepción del cuerpo.

Butler propone: “la noción de materia no como sitio o superficie sino como *un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*” (Butler, CI: 28, las cursivas son de la autora). En vano se buscará una definición positiva de materia fuera de esta, que la sitúa en relación con el poder regulador foucaultiano, es decir que la materialización (al igual que la producción del género) debe entenderse en función de los efectos productivos del poder, a lo que agrega una precisión más: la materialización de los cuerpos requiere de procesos identificatorios²⁹⁰, para lo cual Butler echa mano de la teoría de la identificación de Freud en base a su lectura de “Duelo y melancolía” (iniciada en su primer trabajo – *Gender Trouble* – y más tarde desarrollada en *Mecanismos psíquicos del poder*).

Pero lo que aquí quisiera mostrar es que la teoría de la identificación no es lo único que ella toma prestado de Freud, aunque la importación conceptual que ahora pondré en evidencia no está explicitada, y a decir verdad, está incluso negada, lo cual permite leerla sintomáticamente. Reconstruyamos el argumento: Butler admite que hay una serie de materialidades que corresponden al cuerpo, y las nombra como “(...) *la serie de significaciones* que corresponden a la biología, la anatomía, la fisiología, la composición hormonal y química, la enfermedad, la edad, el peso, el metabolismo, la vida” (Butler, CI:108, las cursivas son mías). Aunque no pretende negar estas dimensiones del cuerpo, se trata en cualquier caso de *significaciones*, que además tienen una historia y una historicidad, agrega, y por tanto pueden y deben analizarse las “matrices interpretativas” que las condicionan.

²⁹⁰ Es necesario subrayar que no debe pensarse que Butler suscribe por esta vía la concepción lacaniana del sujeto dividido. Como he mencionado antes, ella pone el énfasis en las identificaciones secundarias descritas por Freud para explicar la conformación de género, y su lectura esta más cerca de explicar la formación del yo que de una teoría del sujeto como efecto del significante. Así, todo lo teorizado por Lacan en cuanto a la identificación simbólica y el rasgo unario no es tenido en cuenta, lo cual, por otra parte, permite distinguir su concepto de repetición del elaborado por Lacan. A su vez, esto no deja de tener consecuencias sobre el modo en que concibe el cuerpo, como se verá más adelante, al exponer su posición acerca de lo real lacaniano.

Pero con esta advertencia ella no pretende sostener que la materia sea reductible al lenguaje, por el contrario, debemos mantener la distinción entre ambos, afirma. Aquí hay que señalar de entrada que un deslizamiento ha tenido lugar cuando ya no se refiere al discurso, como dispositivo de poder, sino al lenguaje. Merece sin duda señalarse que no queda claro si la teórica *queer* distingue entre estos dos términos o los usa de modo indistinto. *Grosso modo*, se puede afirmar que mientras su concepción del lenguaje²⁹¹ remite a la de Searle y Austin combinada con la iterabilidad de Derrida, en cambio la noción de discurso es claramente tomada de Foucault, que refuerza el sentido de praxis.

Retomando el argumento de Butler, ella toma apoyo en la lectura de Freud y refiriéndose específicamente a la morfología del cuerpo afirma: "Los contornos corporales y la morfología no sólo están implicados en una tensión irreductible entre lo psíquico y lo material sino que *son esa misma tensión*" (Butler, CI: 106). Hasta aquí, podría afirmarse que acuerda con posición de Freud acerca del cuerpo pulsional, aunque en vez de lo somático se refiere a lo material. Pero a renglón seguido la teórica norteamericana efectúa una operación de escamoteo teórico, adscribiendo a Freud una posición kantiana, según la cual la psique sería el agente somatizador o formativo de la morfología del cuerpo, concebido como pasivo. Como he señalado en el punto 2.1 en base al texto de Freud y con apoyo en la lectura de P.-L. Assoun, muy por el contrario, Freud recusa explícitamente²⁹² las categorías *a priori* kantianas, y sostiene en cambio que la psique es en sí misma extensa y corpórea. Negando la subversión freudiana, Butler se apropiá de su posición y postula que el cuerpo se configura como relación fronteriza entre materia y lenguaje, recurriendo, quizás inadvertidamente, a la estructura del concepto de pulsión, cuya mención brilla por su ausencia. Que esta ausencia es fruto de un olvido sintomático o acaso de la omisión activa y no mera ignorancia lo prueba el hecho de que Butler se refiera a la pulsión –en su tercer libro dedicado al género– en los siguientes términos: "esta pulsión (*Trieb*) es precisamente lo que no es ni exclusivamente biológico ni cultural, sino siempre el lugar de su densa convergencia" (Butler, DG: 32). En su formulación, ella se limita por tanto a permutar los términos "somático" y "psíquico" de la definición freudiana, por

²⁹¹ Cf. Butler, J: *Lenguaje, poder e identidad*: Madrid, Síntesis, 2004.

²⁹² Cf. "Conclusiones, ideas, problemas" (1937-1938) en Freud, S. *op. cit*, vol. XXIII.

“materia” y “lenguaje”, dejando asimismo de lado la cuestión del goce pulsional, lo cual modifica radicalmente el campo semántico y teórico. Sopesemos a continuación algunas citas que pretenden circunscribir la materialidad del cuerpo, y en las que puede verse con claridad cómo se apropiá de la estructura de frontera de la pulsión y de la idea de una presencia activa de la corporeidad en la psique, ya concernida en la expresión freudiana “vida psíquica”. La materia es:

(...) No la pizarra en blanco sino, antes bien, la demanda constitutiva que moviliza la acción psíquica desde el comienzo, que es esa movilización misma, y en su forma corporal transmutada y proyectada continúa siendo psique (Butler, CI: 109).

Los cuerpos, concluye, son “materia de significación”. Ello no significa que el cuerpo sea sencillamente materia lingüística, pero tampoco que su actividad no influya en la significación. Ella considera que la “materialidad del significante” implica que no puede haber ninguna referencia a una materialidad pura, puesto que todo esfuerzo por referirse a ella se realiza por un proceso significante (no se trata por tanto del mismo concepto que en Lacan, quien no duda en conferir materialidad al significante, aunque utilice el mismo sintagma). Sin embargo, insiste Butler, no puede reducirse la materialidad a una identidad con el lenguaje.

En conclusión:

El lenguaje y la materialidad están plenamente inmersos unos en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero nunca plenamente combinados entre sí, esto es, nunca reducido uno al otro, y sin embargo, nunca uno excede enteramente al otro (Butler, CI: 111)

Así vemos que Butler se desplaza de una definición de lo corpóreo fundada en la imagen del cuerpo-texto y la parodia imaginaria, a otra que se apoya en la figura del cuerpo-frontera, cuando afirma que “(...) un movimiento *fronterizo* en sí mismo parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos ‘son’” (*Ibidem*: 11, las cursivas son mías).

Pero la insistencia en definir la materia como “serie de significaciones” y la imposibilidad de formular un concepto que pueda darle alguna especificidad al efecto de esta interdependencia entre materia y lenguaje, pone su teoría en el límite del monismo discursivo que con razón se le imputa. Por lo tanto hay que

creerle cuando confiesa: “(...) no soy una buena materialista. Cada vez que intento escribir sobre el cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje” (Butler, DG: 280).

Destaquemos, por otro lado, que por momentos Butler parece coincidir con Lacan al enfatizar la eficacia generativa y constitutiva del lenguaje, lo cual permitiría pensar que si en su primer trabajo destacó la vertiente imaginaria y paródica del género, en el segundo intenta subrayar la vertiente simbólica del cuerpo, es decir, la eficacia constitutiva de la relación lenguaje- cuerpo, que lo configura como tal. Pero en el caso de Butler, los términos discurso, lenguaje, y significante son usados de modo casi intercambiable, a diferencia de Lacan para quien cada uno de ellos abre una sofisticada conceptualización, permitiendo situar diferentes aristas de la configuración del cuerpo en la relación con el lenguaje, según lo desarrollado en los puntos 2.2.3, 2.2.4 y 2.25 de esta tesis.

Podría incluso pensarse que, con la idea de materia, Butler logra abrir la puerta de la clausura lingüística de la discursividad performativa. Incluso, cabría señalar que ella coincide con Lacan en que que no hay cuerpo *antes* de la puesta en marcha de un determinando discurso. En efecto, Lacan afirma en *Encore* que “[n]o hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso” (Lacan, S20: 43). Pero Butler no llega a cruzar el umbral que supondría considerar qué hay *después* de la operatividad del discurso sin reducirlo al antagonismo de las significaciones en pugna. Lo que Lacan postula es que en todo discurso está en juego la producción y regulación del goce, e incluso un margen de goce que escapa a dicha regulación. Cabe insistir: el goce es el concepto específico que permite situar la sustancia del cuerpo (sustancia gozante, Lacan *dixit*), mientras que la materialidad queda del lado del significante. En cambio, la monotonía del argumento butleriano por momentos ronda lo tautológico: la materialidad de los cuerpos es efecto de la reiteración de normas discursivas en tanto significaciones dominantes, y la materialización de la que es capaz el lenguaje es demostrada por esos mismos cuerpos. De este modo se pone de manifiesto la circularidad del argumento y la estructura relacional propuesta por Butler para argumentar la materialidad del cuerpo.

Es posible demostrar que si ella no logra dar un paso más o leer siquiera a Lacan cuando propone su teoría del goce (es decir, la “hipótesis lacaniana” del lenguaje como aparato de goce, y todo lo que de ella se desprende) es porque antes ha

desdibujado los tres registros y, sobre todo, ha rechazado la categoría de lo real y con ella todo lo que Lacan teoriza a partir de los años '70. Llegaremos a su crítica de lo real tras analizar los otros elementos que Butler agrega a la performatividad en la reformulación de 1993, exponiendo el modo en que diluye el ternario de registros lacanianos.

4.5 La disolución de los tres registros lacanianos en la teoría de la performatividad: lectura crítica.

Con la segunda formulación de la teoría de la performatividad, Butler consuma su esfuerzo por traducir el psicoanálisis a la teoría foucaultiana. Para ello se ve llevada a disolver las categorías lacanianas, simbólico, imaginario y real: hace del primero un orden regulatorio y generativo de los cuerpos y géneros; además, este orden se funda en la reificación de algunas nociones imaginarias, restando así especificidad a lo imaginario; finalmente, lo real es rechazado y reemplazado por una noción de “exclusión constitutiva” que sólo es tal en tanto generada discursivamente, y, por tanto, social y culturalmente definida, constituyendo un exterior que no obstante “retorna” para desestabilizar y renegociar las fronteras. En lo que sigue, procuraré exponer esta operación teórica butleriana en lo que se refiere a lo simbólico, primero, y lo real, después (dejo de lado lo imaginario porque en lo expuesto en el punto 4.5 he delineado el modo en que ella reinterpreta lo imaginario como mascarada y parodia).

4.5.1 Reformular lo simbólico

Comencemos por mencionar que, en esta reformulación, Butler le suma a la performatividad otra noción tomada de Derrida (ya mencionada en la genealogía del concepto): la “apelación al cita”, según la cual “(...) la norma del sexo ejerce su influencia en la medida en que se ‘cite’ como norma, pero también hace derivar su poder de las citas que impone” (Butler, CI:35). Plantea, entonces, que el sexo se asume del mismo modo que se cita una ley, y el poder materializa los cuerpos en la medida en que la cita es reiterada y ritualizada. En el contexto de esta

investigación no me interesa detenerme en la noción derrideana sino en aquello que se cita, a saber la norma heterosexista²⁹³, que, como ya he dicho antes, Butler identifica con el orden simbólico, según su lectura del texto de Lacan, “La significación del falo”. Podría decirse que el feminismo ha denunciando al patriarcado como una variante del discurso del amo. Recordemos que Lacan dice al respecto que “(...) lo que desea un verdadero amo es que la cosa marche”, y el patriarcado sería una modalidad de dicho discurso en tanto procura que “la cosa marche” entre los sexos, y para los fines reproductivos. Lo que Butler interpreta es que la teoría del orden simbólico de Lacan defiende esta posición: el psicoanálisis, al sostener la ley del padre como fundamento del orden simbólico se transforma en un discurso del Poder porque describe la diferencia sexual reificando el concepto de falo y dando carácter de norma a la unión hererosexual. En consecuencia, en su segundo libro, la teórica *queer* completa la operación ya iniciada en el anterior, en el que responsabilizaba a las leyes del parentesco según Lévi-Strauss y su retranscripción lacaniana de consolidar y sostener la “matriz heterosexual”. Butler considera, por tanto, que la prohibición del incesto es una figura del Poder y que, además, presupone la prohibición de la homosexualidad, con el consecuente mecanismo psíquico de rechazo melancólico del objeto homosexual, operación inherente al proceso de conformación performativa del género, según su teoría²⁹⁴.

Propone, entonces, que lo simbólico debe ser definido como “registro del ideal regulatorio” (Butler, CI: 41). Así, la teórica *queer* somete la categoría lacaniana a una total transfiguración mediante una doble operación: de un lado retranscribe la ley paterna y las relaciones de parentesco estructuralistas como instancias del poder en sentido foucaultiano, a lo cual dedica extensos párrafos en todos sus libros, y para lo cual conserva el nombre de “lo simbólico”. Del otro, Butler guarda para su teoría – aunque sin mencionarlo– la anterioridad lógica del Otro, el poder generativo del lenguaje y la materialidad del significante teorizadas por Lacan, que

²⁹³ A esta crítica han respondido destacados y psicoanalistas y teóricos lacanianos, blandiendo la perspectiva desarrollada por Lacan a inicios de lo '70 que trata la diferencia sexual como una diferencia que no es sólo de orden simbólico sino que tiene una vertiente real, según las dos modalidades de goce que distingue con las fórmulas de la sexuación. Entre tales autores, en el apartado 4.4.1 he mencionado a J. Alemán, A. Zupančič, J. Copjec, y en el punto 2.2.6 me he referido el trabajo de R. Cevasco.

²⁹⁴ Cf. Mecanismos psíquicos del poder, *op. cit.*

también forman parte de lo que él elaboró como registro simbólico, subsumiendo estos postulados bajo su concepto de performatividad, aunque sin detenerse a considerar en detalle la riqueza teórica y los aspectos diferenciales que la teoría lacaniana ofrece para pensar la eficacia constitutiva del lenguaje respecto de la experiencia humana, por decirlo en términos amplios.

En cuanto a la acusación de heterosexismo, es necesario insistir que su lectura tiene en cuenta lo desarrollado por Lacan hasta “La significación del falo” (1958), razón por la cual Butler parte de una premisa sesgada²⁹⁵, según la cual el psicoanálisis entendería la diferencia sexual como una distinción de dos posiciones simbólicas separadas tanto de lo biológico como de lo social, que por tanto serían universales y eternas, interpretando como una estructura binaria la alternativa ser/tener el falo propuesta por Lacan como aquello que organiza la “comedia” de las relaciones entre los sexos. Aquí cabe una digresión para destacar el uso del término “comedia” (EE: 674) que él utiliza en dicho artículo, que ya pone en cuestión el carácter eterno e inmutable que él le atribuiría a las relaciones entre los sexos, según la opinión de Butler. Pero además, como he mostrado en el apartado 2.2.6, las fórmulas de la sexuación fundadas en el axioma “no hay relación sexual” suponen la desarticulación de la clave binaria de la diferencia entre los sexos, y una radical recusación del heterosexismo. Al respecto y sólo por ofrecer una cita una entre tantas que lo demuestran²⁹⁶, Lacan afirma: “Llamamos heterosexual por definición, lo que ama a las mujeres, cualquier que sea el propio sexo” (Lacan, OE: 491).

Retomando la doble operación teórica de Butler que mutila y reconfigura la categoría de Lacan, ella afirma que “lo simbólico sólo debería concebirse como una serie de mandatos normalizadores” (Butler, CI:47, las cursivas son mías). Lo simbólico se ve reducido por Butler a la esfera que regula la asunción del sexo, una

²⁹⁵ La razón por la cual Butler se niega a considerar los trabajos posteriores de Lacan, y en particular el cambio radical que suponen las fórmulas de la sexuación en su concepción de la diferencia sexual, se explica al menos en parte por su rechazo de la categoría de lo real. Pero en tal decisión no falta un componente tendencioso, ya que en ningún momento tiene la honestidad o rigor intelectual de mencionar que su lectura se basa en un recorte, y, de este modo, su insistencia en una crítica que no se sostendría si se incorporaran posteriores desarrollos, no puede resultar sino una operación que “performativamente” induce una idea desacertada e incluso prejuiciosa acerca de la posición de Lacan.

²⁹⁶ Sobre este punto puede consultarse el artículo ya referido de J. Alemán “Lacan, Foucault: el debate sobre el construcciónismo”, *op. cit.*

instancia discursiva del Poder que pretende dar a la norma el estatuto universal y atemporal de una Ley, reificando estructuras lingüísticas por sobre las formas sociales. Esa “ley” por la que se hace pasar lo simbólico sólo deviene “ley” por la reiteración performativa y la autoridad de la teoría que se afirma tautológicamente, sostiene Butler. Es decir, que sólo puede constituirse como tal en la medida en que se impongan las citas diferenciadas y reiteradas de lo “masculino” y lo “femenino”. Lo simbólico es, por tanto, redefinido como “ley simbólica del sexo”, pero esta ley no debe ser considerada con un estatuto ontológico anterior y autónomo, sino como producto del mecanismo de apelación a la cita instrumentado por el Poder. En función de esta reformulación, Butler acaba por definir al sexo como la “interpelación” –en el sentido de Althusser– y materialización de una norma” (Butler, CI: 267)²⁹⁷. Como corolario, en el hecho de “citar” reiteradamente la diferencia de los sexos radica el mecanismo de producción y reproducción de esta diferencia que sólo puede estar al servicio del heterosexismo. Y, dando incluso un paso más, Butler desdibuja la distinción entre lo simbólico y lo imaginario, cuando afirma que “lo que opera como simbólico no puede ser otra cosa que precisamente ese conjunto de efectos imaginarios que han llegado a ser naturalizados y reificados como la ley de la significación” (Butler, CI: 126). Esta idea se funda en un análisis del estadio del espejo que ella califica como teoría falogocéntrica²⁹⁸. No voy a detenerme aquí en este análisis, puesto que lo

²⁹⁷ Definición que permite comprender la crítica antes expuesta de J. Copjec cuando sostiene que la teoría de género le ha quitado lo sexual al sexo.

²⁹⁸ Esta tesis es formulada en el capítulo titulado “El falo lesbiano y el imaginario morfológico”, que comienza con hace una lectura bastante tendenciosa de “Introducción del narcisismo” de Freud, planteando que él hace del genital masculino el modelo de la erogeneidad. Sin embargo, si se revisa el texto citado, en ningún caso Freud se refiere a tal órgano. Luego ella intenta “leer sintomáticamente” a Lacan para rebatir la teoría del falo, lo cual se traduce en una lectura que escamotea ciertos elementos teóricos pretendiendo volver contra Lacan sus propios argumentos. Butler sostiene que el concepto de falo como significante privilegiado no es más que el resultado de la reificación de la investidura libidinal e imaginaria del pene, y del poder performativo de la autoridad de Lacan para erigirlo como tal. Ella por su parte reivindica que el falo es “transferible”, y apela a la noción de “falo lesbiano” para dar cuenta de ello, afirmando además que éste haría vacilar la oposición ser/tener en la que, según su lectura reduccionista – que se niega a tener en cuenta desarrollos posteriores – se fundaría la diferencia sexual para Lacan. Al decir de M. Zafiroopoulos “uno se queda epistemológicamente consternado” ante lo tendencioso del planteo, porque si el falo es transferible ¡es justamente porque es un significante! La distinción lacaniana entre falo imaginario y falo simbólico que ella omite activamente para luego utilizarla contra Lacan, le habría ahorrado la contradicción, si no estuviera

que Butler objeta no es el estatuto imaginario del cuerpo. Antes bien, como ya se ha visto, se sirve de él, por lo que su objeción está dirigida al concepto de falo como significante de excepción.

Lo que ella misma reconoce como la “dimensión normativa” de su propuesta pasa por efectuar una resignificación radical de la esfera de lo simbólico, de modo tal que se pueda “(...) concebir lo simbólico como una regulación de la significación que varía con el tiempo y no como una estructura casi permanente” (Butler, CI:47), reivindicando así un orden simbólico “más inclusivo”, contra una concepción reificadora de lo simbólico concebido como estructura atemporal e impermeable a las variaciones sociales²⁹⁹.

En síntesis, Butler funda su crítica en dos puntos: objeta la posición de determinados teóricos –menciona como ejemplo a Juliet Mitchell– que pretenderían separar lo simbólico tanto del dominio biológico como de lo social, reificando las estructuras lingüísticas. Y arremete contra el “(...) impulso teológico dentro de la teoría del psicoanálisis que trata de detener cualquier crítica al padre simbólico, a la ley misma del psicoanálisis” (Butler, DG: 75). Su crítica se dirige por tanto a la “creencia antropológica” (*Ibidem*: 171) fundada en las relaciones de parentesco de Lévi-Strauss, que, en su opinión, darían fundamento a la matriz heterosexista que adopta el psicoanálisis. En oposición, ella considera que “(...) es crucial expandir nuestra noción de parentesco más allá del marco heterosexual” (Butler, DG: 47). Lo que le interesa argumentar es que, aunque el complejo de Edipo fuera universal, ello no significa que sea la condición de la cultura, (*Ibidem*:184) es decir, que puede haber una cultura que se rija por un orden simbólico “más inclusivo”. Así, ella procura “(...) desarticular la edipalización de la tesis de una heterosexualidad primigenia o universalizada” (Butler, DG: 283)³⁰⁰. En

empeñada en desdibujar la especificidad de los registros. Su intención agresiva es explícita: “el falo es una fantasía transferible y su vínculo naturalizado con la morfología masculina puede cuestionarse a través de una reterritorialización agresiva” (Butler, CI: 137), o mediante “una ocupación castradora de ese tropo masculino central” (*Ibidem*.). Por Como resulta evidente, no hace sino darle más consistencia a eso mismo que procura combatir.

²⁹⁹ Evidentemente esta no es la posición de Lacan, puesto que su teoría de los discursos, en tanto teoría del vínculo social y sus variaciones, echa por tierra estas acusaciones de Butler.

³⁰⁰ Se puede demostrar fácilmente que nadie ha hecho tanto como Lacan por reformular la teoría analítica restando importancia al complejo de Edipo, que él cataloga como “mito

rigor, Butler discute con las posiciones del feminismo francés heredero del estructuralismo que, en consonancia con la posición de Françoise Héritier³⁰¹, entiende que la diferencia sexual es un nexo fundamental del cual surgen el lenguaje y la cultura. Aquí hay que subrayar que esta *no es en absoluto la posición de Lacan*, para quien la diferencia sexual es efecto del lenguaje y no a la inversa. Butler parece por momentos confundir estas posiciones diametralmente opuestas. Por otro lado, y como he planteado en el punto 2.2.6 siguiendo la propuesta de J.-A. Miller, ya en los años '70, y en base al axioma "No hay relación sexual" el propio Lacan efectúa una crítica del estructuralismo, acorde con la cual las relaciones que consideraba estructurales devienen meras suplencias de la imposibilidad de la relación sexual. Desde esta perspectiva, todo el planteo de Butler contra Lacan resulta anacrónico.

En lo que sigue, antes de cerrar este apartado, voy a plantear algunas líneas más acerca de la discusión abierta sobre la supuesta "heterosexualidad propia del enfoque psicoanalítico" (Butler, DG: 283) y su relación con la noción de "orden simbólico", aunque el tema excede ampliamente el marco conceptual y metodológico de este trabajo y sin duda merecería una investigación rigurosa y extensa. Me detengo en ello porque lejos de pensar que se puede descartar fácil o dogmáticamente las críticas de Butler, considero que merece ser tenida seriamente en cuenta, por dos razones. En primer lugar, porque en su esfuerzo por fundamentar la necesidad de repensar las relaciones de parentesco, Butler ofrece análisis interesantes sobre cuestiones de suma actualidad como son los debates suscitados sobre el uso de las técnicas de reproducción asistida y la homoparentalidad³⁰². Desde esta perspectiva, ella lanza una exhortación: "Quisiera

freudiano", y constatar que ya en su primeros seminarios dio mayor relevancia al complejo de castración.

³⁰¹ Cf. Bonte, P: "Françoise Héritier: une anthropologie symbolique du corps" , en Memmi, D, Guillo, D & Martin, O [dir.]: *La tentation du corps*, op. cit.

³⁰² En particular, su análisis acerca de cómo "el relato estructuralista" de la diferencia sexual y el parentesco fueron utilizados en el debate francés sobre el matrimonio homosexual para justificar las posiciones más conservadoras, es de gran vigencia a la luz de lo ocurrido en Francia hace pocos meses, aún cuando el capítulo dedicado al tema en DG fuera redactado por Butler en 2004 . Más específicamente, ella cita las intervenciones de la filósofa Sylviane Agacinski, quien sostuvo que dejar que los homosexuales formen familias atentaba contra el "orden simbólico". Destaca también que esta idea era compartida por muchos seguidores de Lacan. Además, Butler muestra cómo la cuestión se anuda en Francia con la idea de la reproducción de una cierta "cultura francesa", puesto

sugerir que el psicoanálisis, teórico y práctico, se rejuvenecería si volviera a tratar de las cuestiones del incesto y el parentesco, así como su interrelación” (Butler, DG:217). En segundo término, la discusión que ella plantea resulta especialmente relevante porque toca un punto sensible en los medios psicoanalíticos, el del mentado declive del padre y la concomitante decadencia de lo simbólico, tesis a la que ya hice alusión en el capítulo previo, a propósito del malestar posmoderno, razón por la cual invito aquí al debate a M. Zafiropoulos, quien se ha ocupado extensamente de analizar críticamente dicha tesis. Cabría entonces postular que, si “el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida” (idea que, por lo demás, el propio Lacan dice haber tomado de Lévi-Strauss³⁰³), hay que suponer que algo de lo que Lacan dijo permite la lectura dogmática o incluso religiosa de lo simbólico que algunos autores lacanianos profesan, y que, por tanto, Butler pone el dedo en la llaga. Sólo que, contrariamente a lo que ella piensa, y como Zafiropoulos ha procurado demostrar en *Lacan et les sciences sociales*, la tesis del declive del padre tiene origen en el período pre-freudiano de Lacan, y se vuelve obsoleta justamente a partir del encuentro con Lévi-Strauss, cuando Lacan emprende el “retorno a Freud”. Habría pues, dos “antropologías psicoanalíticas” en disputa según Zafiropoulos: la que toma apoyo en E. Durkheim y las novelas de P. Claudel, que tiene por axioma la decadencia del padre; y la que se apoya en Lévi-Strauss para formular la teoría del orden simbólico. Por ende, yendo un poco rápido, se podría postular que, cuando se postula la tesis de la decadencia de lo simbólico, por efecto del declive el padre se desdibuja una distinción fundamental entre dos momentos teóricos que merecen ser diferenciados, ya que el propio Lacan se refiere a los textos anteriores a 1953 como “nuestros antecedentes”³⁰⁴. En base a esta segunda “antropología psicoanalítica” no se trataría de lamentar la decadencia de lo simbólico, pero tampoco, como sostiene Butler, de asimilarlo sin más al

que el artículo que ella cita de Agacinski hacía referencia a la cultura *queer* como la “monstruosidad” americana que caería sobre Francia de ocurrir tales transformaciones, con una referencia explícita a la propia Butler. Sobre su crítica del parentesco, Butler remite a dos textos de su autoría: *Antigon's Claim: Kinship between life and Death* (Columbia University Press, 2003. En castellano “El grito de Antígona”, Barcelona, El Roure, 2001) y “Competing Universalities”, texto que ella declara haber escrito contra la posición de Jacques-Alain Miller. Lamentablemente no me ha sido posible dar con una copia de este texto para incluirlo en la discusión.

³⁰³ Cf. “La tercera” en *Intervenciones y textos 2* (Buenos Aires, Manantial, 2001) p. 77

³⁰⁴ Cf. “De nuestros antecedentes” en *Escritos* op. cit.

discurso del Poder. En cambio, se trata investigar sobre la eficacia de la función simbólica y las modalidades que adquiere en la cultura contemporánea³⁰⁵. Un modo de hacerlo es poniendo el foco sobre lo que Lévi-Strauss denominó significante “de valor simbólico cero”³⁰⁶, el cual permite el ejercicio del pensamiento simbólico en su modalidad ordinaria, es decir, neurótica³⁰⁷. Lo interesante del análisis que efectúa Zafiroopoulos en base a estas premisas, es que, empleando con rigor los mismos conceptos que Butler se encarna en combatir, logra sostener, no sólo la vigencia sino el carácter subversivo de lo postulado por Lacan. En efecto, Zafiroopoulos muestra cómo el pasaje de la teoría del Nombre -del -Padre como punto de almohadillado (entre significante y significado), a la tesis del padre como metáfora, da lugar a la teorización del falo simbólico como “significante encrucijada”, el cual –tal como Butler no deja de advertir– permite pensar el vínculo entre la ley y el cuerpo. Pero, contrariamente a lo que la teórica *queer* postula, esta reformulación, lejos de consolidar el heterosexismo y la dominación masculina, tiene el mérito de distinguir la posición de la mujer de la madre, y, por tanto, se opone a la reducción de lo femenino al registro natural del cuerpo materno (como era el caso de lo formulado por Kristeva, comentado en el capítulo previo). Esta distinción se funda justamente en eso que Butler entiende como binarismo, a saber, la distinción entre ser y tener el falo, definido como significante del deseo del Otro. Zafiroopoulos sostiene entonces que mientras la posición materna, que hace del hijo un fetiche, se conjuga bien con la reconducción de la familia y la perpetuación de la dominación masculina, el deseo de la mujer “en cuanto mujer”, el deseo de ser deseada, de ser el falo, se opone a la domesticación familiar y “(...) ese deseo es portador de los cambios radicales más

³⁰⁵ Cf. P.-L. Assoun & M. Zafiroopoulos: *Actualités de la fonction symbolique*. Paris, Anthropos/Economica, 2007.

³⁰⁶ Cf. Introducción de Lévi-Strauss al libro de M. Mauss, *Sociología y Antropología* (Madrid, Tecnos, 1971). Esta referencia es citada por Zafiroopoulos en “La dominación masculina. P. Bourdieu con Lacan y Levi-Strauss” *Dicen que dijeron de lo social... Freud y Lacan. 5 ensayos de antropología psicoanalítica* (Barcelona, S&P, 2010). El comentario que sigue está basado en ese texto, que resulta suficiente a tales fines, pero la cuestión femenina es abordada más extensamente en su libro *La question féminine de Freud à Lacan. La femme contre la mère. La femme contre la mère*. (Paris, PUF, 2010)

³⁰⁷ Zafiroopoulos sostiene que Lacan proveyó de prueba empírica a esta tesis formulada por Lévi-Strauss a nivel de lo colectivo mediante la clínica del caso, cuando demostró que en las psicosis, por efecto de la forclusión de este significante de excepción, el pensamiento se ejerce de un modo no ordinario. (Cf. *Lacan et les sciences sociales* op. cit.)

importantes que se perciben en nuestras sociedades modernas” (Zafiropoulos, 2010: 89). De este modo, el psicoanálisis tiene en cuenta simultáneamente “la permanencia de las estructuras y los cambios sociales” (*Ibídem*). Dando un paso más, Zafiropoulos concluye que es necesario reconocer al deseo como una fuerza social de pleno derecho y que el sujeto del inconsciente es una función del Otro social y no el resultado de una estructura vacía y atemporal como cree Butler. Así, él cierra su exposición con la siguiente apreciación acerca de la “subjetividad de la época”: “(...) se trata de la larga historia de las soluciones inconscientes de los heterosexuales machos (y de su dominación) que debe hoy, al menos en las sociedades euro-americanas, dejar lugar a las soluciones sociales del inconsciente tanto de las mujeres como de los homosexuales” (Zafiropoulos, 2010: 93). Como se ve, esta apreciación resulta interesante como perspectiva desde la cual leer las transformaciones sociales, en particular las de la institución familiar, como proponía Butler, pero también para ubicar a la teoría *queer* como una de las tales soluciones sociales inconscientes puestas en marcha por el deseo homosexual y capaces de introducir importantes transformaciones en la vida colectiva³⁰⁸.

Me he permitido esta digresión y he escogido el trabajo de este autor porque combate la crítica de Butler con las mismas herramientas teóricas que ella objeta, y, además, porque ha efectuado una sólida crítica a lo que cataloga de “la posición reaccionaria en psicoanálisis”, que identifica el orden simbólico con el patriarcado. Esto permite responder a Butler afirmando que el psicoanálisis lacaniano no está clausurado en aquella posición, y que, por el contrario, desde diversos lugares del ámbito analítico³⁰⁹ se escucha y elabora teóricamente aquello que retorna como

³⁰⁸ Al respecto no puedo dejar de mencionar que, mientras redactaba estos párrafos, se hizo pública la noticia de que Alemania ha aceptado el “tercer género”. Cf: <http://www.infobae.com/2013/08/21/1503160-alemania-reconoce-el-tercer-sexo>
Recordemos que la supresión de la casilla que obliga a declarar el sexo es una de las reivindicaciones que la militancia *queer*, y en particular, los movimientos intersexual y transgénero han venido efectuando en los últimos años. La solución no responde exactamente a esa demanda, pero sin duda es el resultado de la fuerza que han cobrado tales movimientos. Sintomática como toda solución, habrá que esperar para poder juzgar sus efectos subjetivos y sociales.

³⁰⁹ Aunque no podría hacer aquí un resumen ajustado de su trabajo, cabe mencionar que Jean Allouch, quizás el lacaniano de renombre más preocupado por tomar en cuenta los aportes de Foucault a la teoría analítica, ha dedicado un trabajo a dialogar con los estudios gays, lesbianos y queer, titulado *El sexo del amo. La sexualidad desde Lacan* (Buenos Aires, El cuenco de plata 2009. Publicado en francés por Exils Éditeur en 2001).

crítica desde otros terrenos disciplinares, y se discute y teoriza acerca de los cambios que tienen lugar a nivel social y cultural.

Dicho esto, paso a exponer sus objeciones a la categoría de lo real.

4.5.2 *Rechazar lo real*

Para comprender la discusión de Butler con lo real lacaniano es necesario introducir el tercer elemento con que reformula la performatividad: se trata de la noción de exclusión y la de cuerpos abyectos, adelantada en el punto 3.3 de esta tesis. Ella sostiene que “[l]a fuerza normativa de la performatividad –su poder de establecer lo que ha de considerarse ‘ser’– se ejerce no sólo mediante la reiteración, también se aplica mediante la exclusión” (Butler, CI:268). Aplicando esta idea al sexo, plantea que el imperativo heterosexista pone en marcha mecanismos discursivos que permiten ciertas identificaciones sexuadas o géneros, mientras que excluyen y repudian otras:

Y en el caso de los cuerpos, tales exclusiones amenazan la significación constituyendo sus márgenes abyectos o aquello que está estrictamente forcluido: lo invisible, lo inenarrable, lo traumático (Butler, CI: 268).

Así, determinados cuerpos se materializan como abyectos y son arrojados fuera de lo humano constituyendo lo exterior respecto de los términos de la sociabilidad, de modo tal que lo humano se produce por encima y en contra de lo inhumano. En consecuencia, algunos cuerpos importan (*matter*), son legítimos y cognoscibles mientras que otros, de “ontología incierta”, no. Pero, además, este exterior abyecto es interior al sujeto como su propio repudio fundacional:

La formación de un sujeto exige una identificación con el fantasma normativo del ‘sexo’ y esta identificación se da a través de un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puedeemerger (Butler, CI: 20).

Recordemos que, según había descrito en *El género en disputa y Mecanismos psíquicos del poder*, la constitución del género tendría lugar mediante el rechazo melancólico del objeto homosexual. Puesto que este rechazo melancólico nunca es

reconocido por ningún duelo ni llorado en su pérdida, Butler lo utiliza como un sucedáneo de la forclusión lacaniana, según precisa J. Alemán.

No obstante, ni a un nivel ni a otro, se trata para Butler de un “exterior absoluto”, es decir una externalidad ontológica que excede o se oponga al campo abierto por el discurso. Este exterior constitutivo sólo puede concebirse como el margen del discurso, producido por el propio discurso. Por ende, la exclusión y la materialización de los cuerpos abyectos también tienen lugar mediante mecanismos discursivos. Es un ámbito “exterior”, pero sólo en tanto discursivamente construido como tal.

En consecuencia, Butler rechaza tajantemente la categoría de lo real, aunque de entrada hay que señalar que sobre este punto no discute con Lacan, cuyos desarrollos al respecto, como ya he señalado, decide omitir, sino con lo teorizado por S. Žižek, cuya lectura, aunque reivindica la posición de Lacan, no siempre coincide estrictamente con ella³¹⁰. Al respecto J. Sáez –en *Teoría queer y psicanálisis*– destaca que las citas de Lacan son escasas en el texto de Butler (Cf. capítulo 7 de *Bodies that matter*, titulado “Discutir con lo real”), incluso que son erróneas, y que su lectura de lo formulado por el teórico esloveno da lugar a graves malentendidos. En base al debate que sostiene con Žižek³¹¹, Butler rechaza lo real por considerar que, en última instancia, lo excluido es un efecto discursivo, y por ende tal categoría es un “(...) una nomenclatura técnica [que] genera más problemas que los que resuelve” (Butler CHU: 158). Pero además, en su opinión, supone el riesgo de reintroducir lo que ella combate, a saber la idea de algo “anterior” o independiente del efecto generador del lenguaje y los dispositivos del Poder. Butler sostiene que “(...) la producción de lo *no simbolizable*, lo ilegible, es siempre una estrategia de abyección social” (Butler, CI: 271), y, por tanto, lo real

³¹⁰ Para una lectura interesante de la diferencia en la concepción del sujeto entre Žižek y Lacan, cf. Pierre Bruno: *Lacan, pasador de Marx*. (Barcelona, S&P, 2011) Cap. “El último hegeliano”.

³¹¹ No puedo reproducir aquí el acalorado debate a tres voces que ella sostiene junto a Žižek y Ernesto Laclau, en *Contingencia, hegemonía, universalidad* (Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 2004). Justamente el modo en que se concibe la categoría de lo real es uno de los principales aspectos allí debatidos. Butler critica esta noción, mientras Žižek y Laclau, aunque por senderos diversos, se empeñan en defenderla y mostrar su operatividad para el análisis del campo político. Me limitaré a extraer de ese texto algunos pasajes que sirven para ubicar la posición de Butler respecto de lo real.

no sería sino un efecto de tal estrategia, a la que se le pretende conferir carácter universal y ahistorical, con los riesgos esencialistas que ello conllevaría.

Lo que la teórica *queer* no admite es que esa exclusión pretenda formularse sin un texto o significación social específica, porque teme que se reintroduzca como categoría trascendental y/o ahistorical. Como Žižek señala, ella piensa que la teoría lacaniana desemboca en una distinción kantiana, entre una categoría formal *a priori* (lo real) y sus ejemplos históricos contingentes y cambiantes. En efecto, esta es la lectura que hace Butler de afirmaciones como la que sigue, de J. Alemán. La pertinencia de traer a colación esta cita viene dada porque justamente esta frase está dirigida como crítica al constructivismo que dicho autor cuestiona a Foucault y también a Butler. Refiriéndose al resultado de la empresa foucaultiana que al pretender hacer la genealogía de la sexualidad acaba por remontarse a la antigüedad, afirma Alemán: "Foucault se había encontrado con algo "transhistórico", con lo real del sexo que, porque no se historiza nunca, da lugar y hace posible todas las historias" (Alemán, 2003). La cita da en el clavo porque, justamente, a Butler le preocupa que esta distinción se aplique a la cuestión de la diferencia sexual, como un modo más de reificarla y sostener el carácter trascendental de la matriz heterosexual, si se la considera una diferencia vacía o formal, y por tanto no negociable en las luchas por la hegemonía. Puesto que los psicoanalistas y los teóricos psicoanalíticos -Žižek, Copjec, Zupančič, entre otros- han respondido a su crítica de la diferencia sexual como matriz simbólica binaria instituida por el Poder, arguyendo que, por el contrario, la diferencia sexual -teniendo en cuenta las fórmulas de la sexuación de Lacan- es real y no binaria, ella responde acusándolos de "formalistas" (Cf. CI: 297). Por su parte, en CHU, Žižek señala con agudeza que es la propia Butler quien sostiene la distinción entre forma y contenido, fusionando la *forma* de la exclusión, con algún *contenido* particular de lo que está excluido (en su teoría, el rechazo melancólico del objeto homosexual primero, los cuerpos abyectos después). Por el contrario, lo real lacaniano no es ninguna forma ni categoría *a priori*, ni la diferencia sexual es una diferencia "que no tiene contenido semántico" (Cf. DG: 299). El error de Butler consiste en entender lo real en clave ontológica, como una clase diferente de sustancia, ante lo cual reacciona. Como firma J. Sáez: "El análisis de Butler sobre lo real se basa en una sustancialización de lo real, confundiéndolo con el 'referente', es decir,

atribuyendo un contenido a ese registro no discursivo e ‘imposible para el sujeto’ que Lacan llama real” (Saéz, 2008: 187).

Žižek añade que ella tiene razón cuando objeta que lo real sea algo totalmente externo, argumentando que no es sino el límite inherente a lo simbólico. Lo que la teórica americana no logra admitir es que, por tratarse del límite de lo simbólico, *no puede ser simbolizado*, puesto que es el punto de fracaso inherente a la simbolización. Y por ende, no puede identificarse con tal o cual significación negociada por los mecanismos discursivos del poder.

En un artículo ya citado en este capítulo, dedicado justamente a dilucidar la relación entre diferencia sexual y ontología, Zupančič expone con claridad la especificidad de la difícil categoría lacaniana por oposición a la performatividad de Butler. Vale la pena citarla en extenso, cuando, intentando explicar el estatuto de lo real, afirma:

Podría decirse que [ese] algo parasita la productividad performativa; no es producido *por* el gesto significante sino junto *con* él y “encima” de él. Es inseparable de este gesto, pero, a diferencia del modo en que hablamos de entidades/seres discursivos, no es creado por él. No es ni una entidad simbólica ni una constituida por lo simbólico; más bien, es colateral respecto de lo simbólico. Es más, no se trata de un ser: es sólo discernible como un efecto (disruptivo) dentro del campo simbólico, su perturbación, su sesgo; la emergencia del significante no es reducible a lo simbólico ni es agotada por él. El significante no sólo produce una realidad simbólica nueva (incluyendo su propia materialidad, causalidad y leyes); además “produce” o abre la dimensión que Lacan denomina lo Real, que está relacionada con los puntos de su propia imposibilidad estructural (Zupančič, 2013:31-32).

Por lo tanto, lo real no es el ser, tampoco el noúmeno, sino aquello que se escamotea del ser cuando se afirma que el Ser es, aquello que es su obstáculo ineludible, por lo cual, concluye Zupančič, es la piedra en la que tropieza toda ontología. Para decirlo en palabras del propio Lacan: “(...) lo real, justamente, es lo que anda mal, lo que se pone en cruz ante la carretera, más aún, lo que no deja de repetirse para estorbar ese andar” (Lacan, IT2: 81). En términos del debate de la diferencia sexual, que es el punto de litigio fundamental para Butler, la cuestión se plantearía del siguiente modo: toda formulación de la diferencia sexual en términos simbólicos está condenada al fracaso, la relación sexual no puede escribirse en lo simbólico y es justamente por ello que tiene lugar la lucha

hegemónica por el significado de la diferencia sexual. Y ese fracaso no es del mismo orden que aquello que determinado régimen discursivo excluye, no es equivalente a lo excluido, sino que es la imposibilidad radical, real, de todo discurso, incluido el heterosexista, de suturar el problema de la diferencia sexual.

Butler se empeña en describir un exterior constitutivo producto de los mecanismos discursivos. Lo real es el obstáculo o imposibilidad estructural de esos mecanismos discursivos, y para el caso, de su propia ontología discursiva. Al concebirlo como una determinada significación de exclusión que el discurso secreta, ella lo imaginariza con la noción de lo abyecto. De este modo es ella quien ontologiza la dimensión de lo excluido dándole consistencia imaginaria. En su teoría efectivamente lo “excluido” tiene un “contenido”, o una imaginización específica: los cuerpos abyectos. Pero, además, tampoco considera el obstáculo como inherente a lo discursivo en sí mismo, sino que la dimensión de lo excluido, tanto a nivel social como a nivel del sujeto, es sólo efecto de los *múltiples* discursos sociales en pugna, que luchan por imponer determinada sedimentación performativa, y, por ende, el límite puede ser subvertido mediante la catacresis, la desidentificación y la renegociación de la frontera de modo tal que los cuerpos arrojados a la abyección finalmente “importen” (*matter*) y puedan tener vidas dignas de ser vividas, en lugar de ser confinados a lugares inhabitables. Tal es la apuesta política de Butler, en la que los cuerpos abyectos pueden producir estos efectos de subversión, porque no son sino la materialización de la noción de frontera –superpone así las dos imágenes contemporáneas del cuerpo– con la que Butler procura resolver los problemas de la figura del cuerpo-texto paródico. Los cuerpos abyectos encarnan la frontera, y son al mismo tiempo capaces de resignificarla, puesto que acorde con su posición de partida, se les confiere “agentividad”, o capacidad de acción sin intermediación de un yo autónomo o algo previo a la puesta en marcha de las acciones ritualizadas que los materializan como cuerpos. De este modo, Butler no tiene en cuenta la teoría del sujeto que postula el psicoanálisis, y, por más que suscriba el concepto de identificación, los cuerpos agentes acaban por ser unidades en sí mismas, múltiples y nominalmente delimitadas, como apuntaba Copjec. Por tanto, cuando la teórica *queer* se refiere al “sujeto” debe entenderse lo que resulta de la dialéctica sujeción (al Poder) /subjetivación (que implica agentividad y resistencia). Y resultado de tal dialéctica

es un cuerpo materializado como tal o cual sexo puesto que este proceso de sujeción/ subjetivación³¹² se realiza privilegiadamente en y a través del cuerpo, y nunca de una vez para siempre, sino en reiteraciones sucesivas.

Esta distinción requiere algunas precisiones más: es verdad que la teoría de Butler admite que hay un límite inherente al discurso, la ausencia de referente, que lo abre a la iteración derridenana. Lo que ella no suscribe es la concepción del sujeto como sujeto del inconciente, producto de su división, efecto disruptivo y evanescente del despliegue de la cadena significante, es decir, sujeto que surge a partir de la concatenación significante (S1 – S2), ubicable sólo de modo retroactivo. Si el sujeto coincide plenamente con el significante que lo representa, lo que ocurre es su desaparición y esta operación, en la teoría lacaniana tiene un nombre de fuerte resonancia política: alienación. Vale la pena citar a Lacan:

(...) en ese primer apareamiento significante que nos permite concebir que el sujeto aparece primero en el Otro, en la medida en que el primer significante, el significante unario, surge en el campo del Otro y representa al sujeto para otro significante, significante cuyo efecto es la *afanisis* del sujeto. De allí la división del sujeto –si bien el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra parte se manifiesta como *fading*, desaparición (Lacan, S11: 226, las cursivas son del original).

Pero la alienación es sólo una cara de la constitución subjetiva tal como la teoriza Lacan: la operación correlativa es la separación, por la cual el sujeto se desmarca del campo del Otro, de allí que como sostiene C. Soler “(...) no hay otra identidad que no sea de separación” (Soler, 2011: 225). Esta operación tiene lugar extrayendo del intervalo entre los significantes, el objeto *a*, resto real y reserva libidinal, que reintroduce la dimensión del goce –que Butler no contempla– y que es aquello que toda articulación discursiva vehicula. Por lo tanto, dejar caer la teoría del sujeto de Lacan, implica asimismo desembarazarse de la del goce. Lo cual también permite advertir que la teoría del goce es inseparable de la

³¹² Debo al artículo de J. Alemán –citado entre las críticas dirigidas a Butler– esta distinción esclarecedora acerca de lo que cabe entender por sujeto en el marco de esta teoría. Él lo formula en estas palabras: “La sujeción es la forma que prepara el poder para que en sus pliegues se produzca el sujeto; insistimos en que siempre, para los foucaultianos, es el poder y no el lenguaje el que causa el sujeto. En cambio, la subjetivación intenta ensayar una respuesta de subversión, o resignificación, o al menos de resistencia, que invente algo distinto a la sujeción” (Alemán, 2003).

concepción del sujeto del inconsciente, y que fue como correlato de esta concepción del sujeto que Lacan formuló la teoría del goce.

Sin embargo, la teórica *queer* se remite al seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* a propósito de la teorizado por Lacan sobre la repetición, con el propósito de dar fundamento a su noción de iteración performativa. En lo que sigue voy a permitirme una digresión en torno a esta categoría, porque se articula con el rechazo de lo real por parte de Butler.

A simple vista podría suponerse un punto de encuentro entre ambos autores³¹³, ya que compartirían cierta filiación con la categoría de repetición tal como fuera formulada por S. Kierkegaard³¹⁴. Al respecto dice Lacan: “Para Kierkegaard, como para Freud, no se trata de repetición alguna en lo natural, de ningún retorno de la necesidad (...) La repetición exige lo nuevo” (Lacan, S11: 69).

En una nota a pie de página –nota 19, pp. 48-49 de CI – Butler sugiere que la noción de iteración performativa podría ser equivalente a lo que Lacan define como acto³¹⁵ y cita el seminario. Según su propuesta, lo que el sujeto repite es lo irrecuperable –que en su terminología equivale a lo abyecto– a saber, aquello que fue excluido de su constitución como tal, y que es, por lo tanto, un ejemplo del fracaso de la sujeción al discurso que lo constituyó como sujeto. La equivalencia propuesta resulta de una aproximación sesgada, porque omite referirse a la

³¹³ B. Saez Tajafuerce formula esta pregunta, dejándola abierta, en “Leyendo a Rithée Cevasco leyendo a Lacan leyendo el cuerpo”, en *Analizando el cuerpo*, op. cit.

³¹⁴ La repetición es una categoría central en el pensamiento de Kierkegaard, que en primer lugar se diferencia de la reminiscencia platónica, y que además le permite hacer frente a la mediación hegeliana (lo cual también explica su incidencia en el pensamiento contemporáneo post-metafísico). El filósofo danés elabora el concepto en una serie de textos entre 1843 y 1844, entre ellos el que se titula *La repetición*, atribuido a Constantin Constantius (en castellano editado por Alianza Editorial, 2009). El aspecto central del concepto según Kierkegaard, es que para que haya repetición algo tiene que cambiar entre la primera y la segunda vez, debe haber diferencia. De allí que Saez Tajafuerce –experta en la obra del filósofo danés– sostenga que Butler retoma este concepto, pero redefinido por Derrida como iterabilidad. En cuanto a Lacan, como se verá enseguida, lo considera “el más agudo de los investigadores del alma” (Lacan, S11, 69) antes de Freud y establece una analogía entre la distinción kierkegaardiana repetición/ reminiscencia y la de recuerdo/ repetición, propuesta por Freud. Sobre la relación de Lacan con Kierkegaard hay más de un estudio especializado: cf. Adam, R. *Lacan y Kierkegaard* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2007) y Depelsenaire, Y.: “Las migajas antifilosóficas de Kierkegaard” en AA.VV, *Filosofía - Psicoanálisis* (Buenos Aires, Tres Haces, 2005).

³¹⁵ Para una clara distinción entre las acciones performativas y el acto según Lacan, cf. Žižek, S.: *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1984). Cap. 2 “¿Por qué es *La mujer* un síntoma del hombre?”

distinción que Lacan elabora en dicho seminario, entre *tyché* y *automaton*³¹⁶. Por supuesto, no puedo detenerme aquí en una explicación pormenorizada de una categoría que tiene suma relevancia en la teoría de Lacan y que atraviesa su enseñanza³¹⁷. Pero, si tenemos en cuenta aquella distinción –que recurre a terminología aristotélica para darle nuevo significado– es posible advertir que la línea divisoria pasa, una vez más, por lo real, que Lacan define como “lo que vuelve siempre al mismo lugar”. La íntima relación entre la repetición y lo real queda también de manifiesto en la aseveración de Lacan citada unos párrafos atrás, cuando afirma que lo real es “lo que no deja de *repetirse* para estorbar ese andar” (aunque esta cita es diez años posterior al seminario de 1963-1964). Mientras *automaton* se refiere a “(...) el regreso de la insistencia de los signos” (Lacan, S11, 62), *tyché* es definida como encuentro fallido con lo real, el trauma que se presenta “como el azar”³¹⁸ (*Ibídem*). Aunque pueden leerse como las dos caras de la misma moneda, Lacan distingue estas dos dimensiones para mostrar que la segunda, y por ende lo real, es aquello que está por detrás de *automaton*: es porque hay trauma “(...) concebido como algo que ha de ser taponado con la homeostasis subjetivante que orienta todo el funcionamiento definido por el principio del placer” (Lacan, S11: 63), que los signos retornan, insistentes, en el esfuerzo por asimilarlo. Por lo tanto, *tyché* es aquello que sacude y pone patas arriba el orden simbólico, y al mismo tiempo lo pone a trabajar, por así decirlo.

Butler plantea que el sujeto repite aquello que excluyó en su constitución subjetiva, a saber, su parte abyecta. Entonces, la reiteración de los significados del poder (o la citación de la norma) produce lo abyecto como significación, y al mismo tiempo abre la posibilidad de variar dicha significación. El uso paradigmático del término “queer” lo ilustra claramente: se repite el significante de modo de variar la significación a la que da lugar, cambiando su signo imaginario de peyorativo a

³¹⁶ Cf. Seminario 11, clase V, titulada “Tyche y automaton”.

³¹⁷ En esta parte de la argumentación, para abordar los puntos fundamentales relativos a la repetición según Lacan y contraponerla a la noción de Butler, me he servido del panorama que ofrece la tesis doctoral “De la filosofía al psicoanálisis. Itinerario del concepto de repetición en la obra de Jacques Lacan” (Madrid, UNED, 2011) de Carmen Elisa Escobar María, dirigida por Antoni Vicens Lorente.

³¹⁸ En la clase antes referida, Lacan toma como ejemplo el sueño que Freud analiza en la *Traumdeutung*, en el que el hijo recién fallecido reprocha al durmiente “¿padre, acaso no ves que ardo?”, sueño traumático del cual el padre despierta para ver que en la habitación contigua el féretro del hijo está en llamas. Cf. Freud, S. *op. cit.*

reivindicativo. Entonces, aunque Butler y Lacan podrían concordar que la identidad entre un significante y otro es imposible, y de allí la inexorable repetición, ella le da un contenido imaginario a lo que se repite, lo excluyendo abyecto. Pero además, en la teoría de Butler, la iteración performativa que logra subvertir la norma tiene un agente, que no es otro que el cuerpo, puesto que sostiene como axioma que la agencia está del lado de las “acciones corporales”, por oposición a un yo trascendental.

En cambio, Lacan sostiene que el sujeto repite su división, lo cual lejos de dotarlo de consistencia imaginaria (abyecta, *queer* o la que sea), lo constituye como falta-en-ser, pero además dicha repetición es una repetición *sin* agente, es decir, efecto de la estructura del lenguaje. La posibilidad del acto está dada por el intervalo entre un significante y otro, donde puede surgir algo nuevo y heterogéneo a la cadena significante, es decir que no se trata de poner en juego una nueva significación. Como paradigma, la operación de separación, según la cual el sujeto extrae de la falta en el Otro el objeto *a*, el cual “(...) surge en el lugar de esta pérdida que introduce la repetición” (Lacan S17: 51). Como he descrito en el apartado 2.2.2 de esta tesis, este objeto de consistencia lógica es el objeto alrededor del cual la pulsión realiza su trayecto de pérdida/recuperación de goce. Y de esta modo se vuelve evidente que el concepto de repetición según Lacan se articula con el de goce, lo cual permite articular el cuerpo con la repetición de un modo diferente al de Butler. A partir de *El reverso del psicoanálisis* –seminario en que las operaciones de alienación y separación se unen bajo el concepto de discurso– Lacan retoma la cuestión de la repetición e insiste en articularla con el goce: “Lo que precisa de la repetición es el goce, término que le corresponde en propiedad” (Lacan, S17: 48). Entonces, el rasgo unario, primera forma de la marca y origen del significante, se articula representando a un sujeto para otro significante: “De aquí es de donde partimos para dar sentido a esa repetición inaugural en tanto repetición que apunta al goce” (Lacan, S17: 50). A su vez, el circuito pulsional de pérdida/recuperación de goce es sostenido por la repetición del fracaso fundamental, a saber, lo real específico aislado por el psicoanálisis: “El mal encuentro central está a nivel de lo sexual” (Lacan, S11: 72). Puesto que no hay relación sexual que pueda escribirse en lo simbólico, lo que el sujeto repite es su

división respecto del objeto faltante, el que escribiría esa relación/proportión sexual.

Por último, me parece pertinente mencionar la distinción señalada por Žižek (CHU: 128) entre una concepción de repetición y la otra, en función de la noción de temporalidad en que se fundan. Ella postula que el cuerpo (o el sujeto, que en su teoría no están delimitados, puesto que el proceso de subjetivación tiene lugar a partir del cuerpo) está “siempre-ya” materializado por la reiteración de la norma y los discursos impuestos por el poder. Este “siempre-ya” es ubicado por Žižek como una modalidad de la anticipación imaginaria, que, en cuanto tal, entraña ilusión y desconocimiento. Con Lacan se trata, en cambio, de la temporalidad freudiana, *Nachträglichkeit*, según la cual el significado sólo adviene “más tarde”, por el despliegue de la cadena significante. Es por efecto de la repetición que se crea el precedente, y no a la inversa (y aquí el modelo de la experiencia de satisfacción freudiana hace paradigma).

Retomando a la luz de los argumentos antepuestos la discusión del rechazo de lo real manifestado por Butler, se puede concluir que, a consecuencia de rechazar esta categoría o imaginarizarla con la noción de cuerpo abyecto, ella no llega a considerar la dimensión del goce, concepto que le permite a Lacan situar con mayor especificidad lo que la experiencia analítica revela acerca del cuerpo y que puede sintetizarse así: la materialidad es del significante, y el cuerpo es sustancia gozante, *no sin* el significante. Aquí conviene retomar el argumento de Zupančič: no es que Lacan tome una posición dualista. Él pone el significante en el punto de partida, y muestra que –de modo más o menos aproximado a lo que postula Butler con la performatividad– el significante crea su propio espacio y también el sujeto. Pero, dado que la estructura significante tiene un límite, una falta –y hasta aquí sigue coincidiendo *grosso modo* con el planteo butleriano que insiste en la ausencia de referente– “*algo más se le añade*”, algo se cuela en el funcionamiento de lo simbólico (Cf. Zupancic, 2013: 31-32). Y este algo más es el punto en el que los caminos del psicoanálisis y Butler se bifurcan definitivamente. Porque el espacio que así se abre es la dimensión del goce, en tanto excedente correlativo de la emergencia del significante y su falta. Por tanto, lo real lacaniano no es un mera negatividad abstracta o *a priori* como supone Butler. Es un punto de imposibilidad,

de negatividad radical si se quiere, pero que trae aparajeda una positividad como goces y afectos que afectan al cuerpo, valga la redundancia.

Acorde con lo postulado en la introducción metodológica, el goce constituye el *shibboleth* de la posición del psicoanálisis respecto del cuerpo, y es una nítida línea divisoria respecto de la performatividad butleriana. Puesto que ella no considera este concepto, su búsqueda de alguna especificidad para la materialidad del cuerpo, y de aquello que en el cuerpo hace de límite desemboca en la noción de “vulnerabilidad”. Es a lo que me referiré brevemente a continuación y a modo de breve recapitulación de la teoría butleriana del cuerpo y el género, para cerrar el análisis crítico propuesto.

4.5.3 El límite del cuerpo, de la abyección a la vulnerabilidad.

Conviene ahora recapitular y sintetizar los resultados del análisis de la empresa butleriana en cuanto al cuerpo: ella comienza por enfatizar una noción imaginaria de cuerpo-texto capaz de variación paródica, para luego subrayar el efecto generativo y materializador del discurso, formulando la noción de cuerpo abyecto y planteando el problema del cuerpo como cuestión de “frontera” entre el lenguaje y una materialidad que sólo admite ser capturada según determinadas significaciones históricas. Por lo tanto, sigue siendo válida la síntesis de Zupančič cuando sostiene que la performatividad es una ontología de lo discursivo. La clausura discursiva que se auto-impone es tal que llega incluso a sostener que “(...) la proposición asertórica es siempre, hasta cierto punto, performativa” (Butler, CI: 32). En principio, el único límite que esta clausura admite es la ausencia de referente, el *décalage* que da lugar a la estructura iterativa, y por ende la imposibilidad de ser o de representar(se) de modo pleno.

Sin embargo, también es cierto que Butler matiza gradualmente su posición conforme avanza en su recorrido teórico, incluso en lo que respecta a la diferencia sexual. Estos matices se vuelven evidentes en el último libro que ella dedica a la cuestión, titulado *Deshacer el género* (2004). En este trabajo 11 años posterior a *Bodies that matter*, Butler revisa algunas de sus posiciones más radicales, y, como ya fue señalado antes, lo hace contra la lectura banal que habían sufrido sus anteriores trabajos, sobre todo el primero.

Comienza por hacer una concesión importante cuando afirma que “[a] veces el psicoanálisis ha sido utilizado para reforzar una noción de una diferencia sexual primaria” y que aboga por el heterosexismo (Butler, DG: 31, las cursivas son mías).³¹⁹ Pero va incluso más allá cuando admite: “(...) entendí la teoría de la sexualidad como una teoría de la heterosexualidad” (*Ibidem*: 293), y está dispuesta a conceder que la teoría del género no recubre todo lo que implica una teoría de la diferencia sexual (*Ibidem*: 300). Volviendo a formular la pregunta por el estatuto ontológico de la diferencia sexual, Butler recurre nuevamente a la figura de la frontera y sostiene que:

[e]ntendido como un *concepto fronterizo*, la diferencia sexual tiene dimensiones psíquicas, somáticas y sociales que nunca pueden confundirse del todo entre ellas, pero que no por esta razón son, en último término, diferentes (Butler, DG: 263 , las cursivas son mías)

Así, acaba por otorgar a la diferencia sexual la misma estructura relacional que había utilizado para dar cuenta de la materialidad del cuerpo. Sostiene entonces que la diferencia sexual es el lugar donde se plantea la relación entre lo biológico y lo cultural, pero de un modo que no admite resolución definitiva, es decir sin síntesis posible para esta dialéctica. Pero ella defiende su aproximación teórica a este problema alegando razones estratégicas y políticas, puesto que en su opinión separar radicalmente el género y la sexualidad equivale a perder la oportunidad de analizar las operaciones del poder homofóbico (*Ibidem* :264) y la matriz heterosexista.

Ella afirma:

El género no es exactamente lo que uno es ni tampoco precisamente lo que uno tiene. El género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume (DG:69-70).

³¹⁹ En este libro, su crítica ya no se dirige de modo directo a Lacan sino a la posición asumida por determinados psicoanalistas y filósofos franceses contemporáneos en el marco del debate por el matrimonio homosexual y la homoparentalidad, como fue comentado en el punto anterior.

Se trataría por tanto de tener en cuenta todas estas “formas intersticiales” de modo de “deshacer el género”, y convertirlo en un aparato a través del cual los términos “masculino” y “femenino” se deconstruyan y se desnaturalizan.

Me detengo a enumerar estos argumentos que hasta cierto punto matizan la posición de Butler respecto el monismo discursivo que reiteradamente se le imputa, porque me interesa destacar que en su último trabajo dedicado al género, ella se embarca en la búsqueda de alguna especificidad del cuerpo que a la vez le permita situar un límite, más allá del límite del lenguaje recuperado vía Derrida como ausencia de referente. Por supuesto, su apuesta pasa por ubicar al cuerpo en el lugar del límite. Así lo demuestran las siguientes citas: “El cuerpo es aquello sobre lo que el lenguaje vacila” (Butler, DG: 280); “El cuerpo es un referente evasivo (...) No existe acceso a él fuera del efecto lingüístico, pero el efecto lingüístico no es lo mismo que el referente que no consigue capturar” (Butler, 1996: 2-3). Dando un paso más, afirma:

Siempre existe una dimensión de la vida corporal que no puede ser totalmente representada, aunque funcione como la condición por excelencia, y, en concreto, como la condición activadora del lenguaje (Butler, DG: 281).

Por un momento pareciera que Butler concede al cuerpo el lugar de la causa del lenguaje, lo cual invertiría totalmente su planteo. Pero en verdad lo que busca acentuar es la agencia o agentividad del cuerpo, es decir su capacidad de alterar los mecanismos discursivos mediante los “acciones corporales” entre las que incluye los actos de habla: la palabra hablada es un acto corporal, que forma una cierta sinécdote del cuerpo (Cf. DG:245). Refiriéndose a la agencia el cuerpo ella afirma: “El cuerpo es aquello que puede ocupar la norma de una miríada de formas, que pueden exceder la norma y exponer la posibilidad de la transformación de realidades a las cuales creíamos estar confinados ” (Butler, DG: 307). Entonces, habiendo descartado los planteos psicoanalíticos en cuanto a lo real y el goce, y procurando dar con la especificidad del cuerpo sin referirlo enteramente al lenguaje, ella concluye:

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad y agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia. El

cuerpo también puede ser la agencia y el instrumento de todo esto, el lugar donde ‘el hacer’ y el ‘ser hecho’ se tornan equívocos (Butler, DG: 40).

Con el concepto de vulnerabilidad, Butler se arriesga a hablar de una “condición primaria” del cuerpo (*Ibídem*: 44). Con este concepto, procura dar con una condición de posibilidad para la performatividad, que sea a la vez una condición corpórea y universal. Este es el giro que le permite dejar atrás su teorización acerca del género (no porque la descarte, sino porque deja de ser el foco de atención principal) y embarcarse en los temas de su últimos trabajos, en los que pasan a primer plano la violencia, la guerra, y una afilada crítica del sionismo. Puesto que estos desarrollos exceden el marco conceptual y metodológico de este trabajo, me limito a dejar consignado este giro en su producción teórica, dando por concluido el análisis aquí propuesto.

4.6 El psicoanálisis frente a la subjetividad autobiográfica

Sin duda podría argumentarse que Butler rechaza la perspectiva de lo real y el concepto de goce porque no los considera eficaces como operadores políticos. Por eso, habiendo realizado el análisis genealógico y sintomático de la teoría butleriana de la performatividad, para concluir este capítulo quisiera plantear algunas consecuencias políticas de la posición de Butler, desde la perspectiva del psicoanálisis, es decir, teniendo en cuenta la incidencia política de lo real y el goce. En primer lugar, deshaciendo su operación aplanadora, y, recuperando el ternario lacaniano, se pueden describir las coordenadas de su empresa teórica en estos términos: imaginariza lo real como cuerpo abyecto; no distingue claramente entre discurso y lenguaje, lo cual la lleva a identificar lo simbólico con el Poder, y le impide considerar los efectos del significante que no son del orden de la significación, sino que operan por fuera del sentido (y allí cabe recordar la letra y *lalangue* según Lacan, articulados con la sustancia gozante). Así, como sostiene J. Alemán, para quienes forman filas con Foucault es el Poder y no el lenguaje el que causa al sujeto. El corolario es que el sujeto se convierte en la identidad, y por más que se proclame con insistencia que se trata de una identidad nunca del todo acabada, se descarta la teoría del sujeto del inconsciente, y correlativamente la

imposibilidad estructural, que Lacan nombró como lo real. Es por eso que resulta posible sostener que pese a sus esfuerzos teóricos por sortear los *impasses* del cuerpo-texto, la propuesta de Butler sigue formando parte de lo que he denominado “subjetividad autobiográfica”: aquella que al considerar la subjetivación como efecto de determinado discurso histórico-cultural deja de lado el obstáculo estructural y derrapa tarde o temprano en una ilusión de autotransformación voluntaria, en la creencia de poder significarse a sí mismo “performativamente”. En efecto, si no se trata de la voluntad –porque el cuerpo está “siempre ya” tomado en el género acorde con el discurso del poder, según insiste Butler– ¿cómo entender entonces la noción de “agencia” que se adscribe al cuerpo? ¿No es acaso esta noción una nueva guarida para el desconocimiento imaginario del yo? Al respecto, Lacan sostiene que el discurso universitario –que se escribe como un cuarto de giro respecto discurso del amo, en sentido contrario a las agujas del reloj– no logra desalojar el significante amo (S1) del lugar de la verdad, y que por lo tanto, engendra irreduciblemente una “yocracia” (Lacan, S17: 66). Por más que Butler insista en las “acciones corporales” contra el yo trascendental ¿no se cuela allí la evidencia del cuerpo imaginario adherido al yo? ¿Y cuál es el estatuto conceptual de la noción de “agencia” que la distinguiría de la mera voluntad? ¿O es que sólo cabe tomarla como consigna política? Y si, es así ¿qué es lo que aportaría?

El psicoanálisis se opone de plano a cualquier voluntarismo que no tenga en cuenta el obstáculo, e incluso a toda propuesta comandada explícita o implícitamente por el prefijo “auto”, ya que como señala R. Harari³²⁰, este vocablo instila imperceptiblemente el reinado de la conciencia, lo cual impide tener en cuenta la sobre determinación inconsciente. En cuanto a lo “autobiográfico”, sin duda los relatos de vida están en el espíritu de la época, al decir de C. Soler³²¹, con el consecuente goce del sentido y la producción de diversos imaginarios. Podría objetarse que la práctica analítica no es una excepción, es decir, que no deja de

³²⁰ El artículo al que me remito se titula “¿‘Austoestima’ en psicoanálisis?”, en R. Harari: *La pulsión es turbulenta como el lenguaje. Ensayos de psicoanálisis caótico.* (Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001).

³²¹ Cf. Soler, C: *Les affects lacaniens.* (Paris:PUF, 2011) pp. 72.

propiciar cierto relato de esta índole puesto que la “hystorización”³²², al decir de Lacan, es una operación ineludible en la cura. Pero en la práctica analítica, dado que la asociación libre es la regla fundamental, si en algún punto el relato roza lo autobiográfico, es sólo para volverse contra sí mismo y estallar. Porque de la novela familiar del neurótico, de esa de historia que amamos, y que da consistencia imaginaria al yo y coagula las identificaciones –aún las más alienantes y mortificantes– el análisis sólo deja unos cuantos restos disjuntos. Por el contrario, Butler y todos los teóricos de la subjetividad autobiográfica reivindican, en última instancia, “la resignificación como política” (Cf. DG:315), y por ende ponen en juego el goce del sentido. El psicoanálisis, por su parte, apunta a lo real en el desciframiento del síntoma, rasurando el sentido mediante el trabajo con la letra –litoral entre significante y sustancia gozante–, tocando el cuerpo al incidir sobre las condiciones inconscientes del goce³²³. Por eso, insiste Lacan, “[l]a interpretación, dije, no es interpretación de sentido, sino juego con el equívoco” (Lacan, IT2: 88). Entonces, la del psicoanálisis no es una política de la resistencia, es decir, de la contraposición de un sentido personal a otro que se presenta como hegemónico, sino que es una política del síntoma³²⁴, pues,

[e]l sentido del síntoma no es aquel con que se lo nutre para su proliferación o extinción, el sentido del síntoma es lo real en tanto se pone en cruz para impedir que las cosas anden, que anden en el sentido de dar cuenta de sí mismas de manera satisfactoria, satisfactoria al menos para el amo (...) (Lacan IT2: 84).

³²² Cf. “Prefacio a la edición inglesa del seminario XI” en *Intervenciones y textos 2*, op. cit. p. 60. El cambio de la “í” por la “y” en la lengua francesa hace resonar el equívoco entre historización con histerización (*hysterisation*).

³²³ Estimo conveniente ofrecer un ejemplo clínico de la relación entre letra y goce. Tomemos el clásico ejemplo del texto de Freud “Fetichismo” [1927] (en *Obras completas*, op. cit.): se trata de un joven cuyo fetiche es “un cierto brillo en la nariz”. El paciente de lengua materna inglesa, había sido educado en Alemania, olvidando su primera lengua. El fetiche, que provenía de su primera infancia debía leerse en inglés, de modo que el “brillo en la nariz” [*Glanz*], era en verdad una mirada en la nariz [*glance*]. Más allá de la teoría del fetichismo –que aquí no toca discutir– lo que me interesa destacar es el equívoco de la letra entre dos lenguas que determina las condiciones de goce de este hombre.

³²⁴ Cf. “Lituratierro” (en *Otros escritos*, op.cit). Allí Lacan se refiere al síntoma como aquello “[q]ue instituye el orden del cual se verifica nuestra política implicando que lo que se verifica en este orden sea posible de interpretación” (Lacan, OE, 26), y en ese contexto la interpretación se orienta hacia la letra.

Dicho de otro modo: el psicoanálisis se separa tajantemente de las prácticas de subjetivación “auto” y su política del sentido y la identidad, porque entiende que el síntoma –según una de las últimas acepciones que le dio Lacan, como respuesta o suplencia frente a lo real– hace objeción al amo poniendo en jaque el sentido en vez de alimenarlo o sustituirlo por otro. Definido como “acontecimiento de cuerpo”, el síntoma implica una modalidad de goce singular que no se aviene a los imperativos del amo. Además, en determinadas condiciones, el goce puede irrumpir desbaratando los semblantes, poniendo en jaque el universo simbólico-imaginario del sujeto³²⁵.

Dando un paso más, si se tiene en cuenta el “factor goce” – al decir de Žižek– y las teorizaciones lacanianas al respecto, es posible darle una nueva vuelta crítica a la tesis de los cuerpos abyectos, en base a las fórmulas de la sexuación de Lacan (justamente aquello que Butler no toma en cuenta y que son el punto al que aquel arribó en su reflexión acerca de la discordancia de los sexos). Recordemos que como fuera explicitado en punto 2.2.6, tales fórmulas delimitan dos modalidades de goce diferenciadas según las maneras en que un sujeto puede posicionarse respecto de la función fálica. Del lado “masculino” Lacan ubica a los que “partodean” (“se pourtoute”, neologismo acuñado en “L'étourdit”³²⁶), es decir aquellos o aquellas (independientemente del género) para quienes el goce es Todo fálico, es decir enteramente concernido por la función fálica. Ese Todo, afirma Lacan, se configura como conjunto cerrado dejando fuera, al menos como suposición lógica, “al menos uno” que no está concernido por la función. Esta modalidad lógica (puesto que de eso se tratan las fórmulas) puede trasladarse al plano colectivo, y allí resulta una herramienta útil para describir los efectos mortíferos y segregativos que la lógica del Todo-fálico tiene por correlato. Se puede plantear que ésta es la lógica que subyace a todo el planteo político de Butler, que encuentra su corolario en la figura de los cuerpos abyectos como exterior constitutivo de la norma, aquellos que encarnarían la excepción que

³²⁵ En la práctica clínica se trata de precisar las condiciones inconscientes, puntuales y singulares, que permiten que el cuerpo no sólo “se cuele en la conversación”, al decir de Assoun, sino que incluso la interrumpa, dejando al sujeto en el suspenso de la angustia.

³²⁶ Cf. Otros *Escrítos* op. cit. p. 484. “L'étourdit” es el neologismo que da título del texto de Lacan traducido como “El Atolondradicho”. Se trata de un juego de palabras, que conjuga varias palabras y sintagmas: *tour* (vuelta), *dit* (dicho), “*le tour dit*” (la vuelta dice) “*l'étourdi*” (el distraído), *étoudir* (aturdir).

permite sostener el Todo, o parafraseando su argumento, lo humano que se erige sobre lo inhumano. Ella aboga entonces por un orden simbólico más “inclusivo”, y de este modo permanece entrampada en la lógica del Todo. El callejón sin salida en que desemboca una reivindicación de esta índole es que la frontera –para retomar su metáfora– es móvil y por ende, como el horizonte, siempre se mueve un poco más allá. Así, lo excluido puede ir desde las expresiones más brutales del antisemitismo y el racismo, pasando por la homofobia y llegando a eso que Freud llamó, con gran sagacidad, “narcisismo de las pequeñas diferencias”³²⁷, es decir, el detalle nimio que sin embargo es capaz de desatar el odio más destructivo.

Que el argumento de Butler se sostiene en esta lógica lo demuestra un episodio que ella misma protagonizó hace pocos años cuando rechazó el “Berlin Pride Civil Courage Prize” de 2010, denunciando la complicidad racista y nacionalista del comité organizador³²⁸. Este episodio permite poner de manifiesto dos cuestiones: la primera, que los movimientos gay, lesbianos, trans y *queer* articulan una política identitaria, y por ende, sus propios mecanismos de segregación. La segunda, que aún cuando estos movimientos han hecho mucho por los derechos civiles de tales colectivos –y en ningún caso se trata de negar el valor y la importancia de esa lucha política y mucho menos del terreno ganado– la frontera de la abyección se mueve adhiriendo a otros rasgos imaginarios sobre los cuales sostener la exclusión, de modo que si ya no se trata del género, la cuestión se traslada al credo, la raza o la nacionalidad. Y este deslizamiento no encuentra punto de basta, puesto que siempre es posible extraer un nuevo rasgo sobre el cual sostener la segregación.

En consecuencia, desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, y en palabras de J. Alemán:

(...) el falocentrismo es la metafísica neurótica que se obstina en imaginar al goce del falo como único goce posible. Por ello el auténtico desmantelamiento del falocentrismo no es oponerle identidades que lo reinscriban y se multipliquen en géneros, sino hacer comparecer la lógica de no-todo (Alemán, 2003).

³²⁷ Cf. “Psicología de las masas y análisis del yo”(1921), en *Obras completas*, op. cit. vol. XVIII.

³²⁸ Pueden encontrarse online múltiples artículos que hacen alusión a este episodio. He aquí uno de ellos, escrito por una de las organizaciones a las que Butler cede su premio: <http://nohomonationalism.blogspot.com.es/2010/06/judith-butler-refuses-berlin-pride.html>

Entonces, contra la política de la multiplicación, el psicoanálisis, con Lacan, antepone el no-todo y su posible eficacia política, contra-identitaria.

Desde esta perspectiva se podría pensar que la teoría de la multiplicación de géneros es una solución inconsciente –es decir, un síntoma– que en cierto modo dice la verdad acerca del goce, puesto que si cada uno es irreductiblemente singular no hay encastre posible o para decirlo con Lacan, no hay relación sexual. Pero el *impasse* queda enmascarado bajo el ideal de maleabilidad y mutabilidad del género, que fácilmente entra en resonancia con la promesa de goce sin restricciones que sostiene el discurso capitalista, lo cual explica en parte el auge que ha tenido la vertiente imaginaria de la performatividad en la cultura contemporánea. El género ha devenido así un producto de consumo, “un espectáculo placentero y subversivo” (DG:53).

Por otra parte, ha de explicitarse a qué nos referimos al plantear que el “factor goce” tiene incidencia política. Porque no se trata, obviamente, de predicar la singularidad del goce de modo de estar en sintonía con el liberalismo reinante, enfatizando así el carácter idiota y autista que Lacan advierte en el goce del Uno. Se trata por el contrario, de insistir en esta noción porque permite formular un punto que escapa a la normatividad. Pero ello no es posible si, juntamente con lo real y el problema de la diferencia sexual, se desaloja la teoría del sujeto del inconsciente. Porque sólo desde esta posición epistemológica se puede entender que el goce no es (solamente el de) la identidad imaginaria del yo y el sentido, sino que es aquello que divide al sujeto, algo que el psicoanálisis sabe desde que Freud se encontró con el síntoma histérico, mensaje cifrado pero también “satisfacción sustitutiva” e inconsciente, es decir, goce. Eso mismo que Freud advirtió en el rostro del Hombre de las Ratas: el goce no sabido que para él representaba el relato del castigo de la ratas³²⁹. Este ejemplo es válido porque permite retomar la crítica ya efectuada a la noción de abyección en el punto 3.3, donde planteaba que Butler no considera que se puede gozar de lo abyecto, y también de “hacerse” abyectar y/o excluir. Ello queda en evidencia cuando plantea –en un párrafo antes citado– que el cuerpo es el lugar donde “el hacer” y el ‘ser hecho’ se tornan equívocos, haciendo uso de la voces gramaticales activa y pasiva para situar la agencia y el carácter vulnerable

³²⁹ Cf. “A propósito d eun caso de neurosis obsesiva (“Hombre de las Ratas”)” (1909), en *Obras completas*, op. cit. vol. 10.

del cuerpo. Lo que Butler no tiene en cuenta es la voz reflexiva o media, que Freud y luego Lacan destacaron en la gramática pulsional. Desde esta perspectiva “hacerse” abyectar también puede convertirse en una estrategia de recuperación de goce, que por ende, lejos de subvertir la norma, requiere de ella para subsistir y por tanto la sostiene activamente. En tanto y en cuanto el sujeto es tal por efecto de su división, este goce tiene lugar a espaldas del yo, que puede seguir predicando la inclusión, cual “alma bella” que desconoce su parte en el desorden que denuncia, para concluir parafraseando a Lacan³³⁰.

³³⁰ Cf. Lacan, J.: “Intervención sobre la transferencia”, en *Escritos, op. cit* p. 208.

CAPÍTULO 5

USOS Y ESTATUTOS DEL CUERPO-FRONTERA

5.1 ¿Psicoanálisis y ontología?

Tras el recorrido por los capítulos previos, en este último resta abordar los desarrollos teóricos que toman apoyo en la imagen de la frontera para pensar el cuerpo. Esta imagen –tal como permitía anticipar el uso que le da J. Butler– es el recurso en que se funda el tratamiento ontológico contemporáneo de la noción de cuerpo. La “ontología de la relación”³³¹ (Nancy, HRS: 25) propuesta por Jean-Luc Nancy es muy probablemente su versión más acabada, y es por ello que, en este capítulo, será objeto de análisis, en particular en lo que respecta a su relación con el psicoanálisis, acorde con el planteo metodológico de esta investigación. Para cernir con mayor precisión el propósito específico del presente capítulo: se trata por fin de indagar acerca de la frontera entre el psicoanálisis y la filosofía, en particular en lo que concierne al modo de teorizar el cuerpo en la contemporaneidad. Si tenemos en cuenta que la imagen de la “frontera” forma parte de la definición freudiana de pulsión, se torna necesario precisar las diferencias entre esa aproximación –y todo lo que de ella se desprende– y aquella que Nancy efectúa como ontología *desde* el cuerpo.

Cabe comenzar recordando que, aunque establecer alguna suerte de relación entre Lacan y Nancy puede resultar forzado a primera vista, dicha relación viene de lejos. En la clase del 20 de febrero de 1973³³², Lacan dedica un comentario al libro *El*

³³¹ Nancy se refiere así a una ontología que da preeminencia ontológica a la relación, es decir aquello que tiene lugar “entre” los entes, pero que no es ella misma un ente. Esta noción de relación es central para pensar su ontología “desde” el cuerpo, como se verá a lo largo de este capítulo.

³³² Cf. Clase VI del Seminario 20, *Encore*, op. cit. p. 80.

título de la letra. Una lectura de Lacan³³³ que por entonces publicaba Nancy junto a Philippe Lacoue-Labarthe. El psicoanalista recomienda la lectura del volumen a los asistentes del seminario, pero el comentario mordaz y ambivalente no se hace esperar. Enseguida agrega que no vale la pena mencionar a los autores ya que no son sino “subalternos”, quienes sin duda lo han escrito “con la peores intenciones”, incluso con odio, aunque se trata de un “modelo de buena lectura”, por lo que añade que lamenta no haber obtenido de sus allegados nada equivalente. El libro en cuestión está dedicado a analizar *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud*³³⁴ y las últimas treinta páginas, que Lacan recomienda especialmente, están dedicadas a establecer que el psicoanalista no hace sino traducir a Heidegger, o que, en el mejor de los casos, la teoría de Lacan es susceptible de reducirse a una lectura de aquél. Veinte años más tarde³³⁵, F. Balmès –en un trabajo que enseguida comentaré más extensamente– señala que desde aquel entonces, Lacoue-Labarthe y Nancy no han modificado su posición, aunque manifiestan una actitud menos hostil y polémica respecto de Lacan. En cuanto a Nancy, Balmès prescinde de efectuar una lectura del artículo que el filósofo aporta para un coloquio realizado en 1991, porque en una nota a pie aquel pide que se tome su artículo con reservas, por ser fruto de la improvisación basada en “algunas notas” y por no sentirse cómodo con lo “aventurado” de esas líneas. Sin embargo, desde la perspectiva analítica, justamente estas condiciones de espontaneidad e incomodidad las hacen más valiosas para extraer la posición de enunciación del autor en su lectura de Lacan, razón por la cual algunas de las hipótesis que allí se proponen serán tenidas en cuenta. Señalados escuetamente estos antecedentes, resta añadir que aunque por un sesgo conceptual totalmente diferente a la temática abordada en *El título de la letra* (que se ocupaba de la teoría del significante y de la cuestión de la verdad), se pondrá en evidencia –al analizar

³³³ El título original es *Le titre de la lettre*, publicado por Galilée, París, 1973. En castellano: Barcelona/Buenos Aires, Ediciones Buenos Aires, 1981.

³³⁴ Este artículo de 1957, texto fundacional del retorno a Freud de Lacan, fue publicado en *Escritos*, op. cit.

³³⁵ En referencia a dos artículos contenidos en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991. El volumen es producto de un coloquio organizado aquél mismo año por el Collège Internacional de Philsophie de la UNESCO –al que pertenece F. Balmès–, como homenaje al autor de *Kant con Sade*.

el tratamiento del cuerpo en el marco de la ontología “relacional”³³⁶ de Nancy – aquello que distingue radicalmente a Lacan de Heidegger.

En lo que respecta a la cuestión del cuerpo, que es lo que aquí nos ocupa, podría decirse que Nancy es el filósofo que más lejos ha llevado la exhortación freudiana de repensar el estatuto de la relación entre el cuerpo y el alma, revisando para ello la tradición y procurando fundar una ontología *desde* el cuerpo, es decir, una ontología que en vez de denigrarlo parta de él. Pero en qué medida la empresa de Nancy tiene en cuenta el descubrimiento del inconsciente, aun cuando en su desarrollo algunos pasajes de la teoría analítica tengan un lugar, es lo que procuraré elucidar. Por abordar de lleno la cuestión de la relación entre alma y cuerpo, pero también entre filosofía y psicoanálisis, este capítulo retoma y engloba cuestiones desarrolladas en los capítulos previos, y en cierto sentido permite anticipar algunas conclusiones de esta investigación, teniendo en cuenta que la de Nancy es una ontología relacional, es decir, que confiere preeminencia ontológica a la relación. Esto implica que aborda de lleno la pregunta cuyas diversas respuestas contemporáneas he considerado a lo largo de este trabajo.

De modo preliminar, en este apartado –además de presentar el desarrollo del capítulo– es necesario dedicar algunas líneas a la compleja y controvertida relación entre psicoanálisis y ontología, y la filosofía en general. Mucha tinta ha corrido al respecto, y aquí sólo cabe mencionar algunos aportes con el fin de destacar que quienes han abordado esta relación –ya para analizarla en su complejidad, ya para subrayar la distinción entre ambos dominios disciplinares, o ambas cosas a la vez– no lo han hecho poniendo en primer plano o prestando especial atención a la cuestión del cuerpo, que es lo que me propongo efectuar aquí y más específicamente en relación con la propuesta de Nancy.

Por supuesto, ha de tenerse en cuenta lo proferido por el propio Lacan acerca de la ontología y su relación con ella, que iré intercalando con los comentarios de dos autores a quienes ya se ha hecho referencia en el capítulo introductorio de esta investigación.

³³⁶ Este calificativo, propuesto por B. Saez Tajafuerce, se refiere a la importancia fundamental de la noción de relación en su ontología.

La tesis de F. Balmès, en *Lo que Lacan dijo del ser* [1999], es que de modo previo a la teoría de los discursos y los desarrollos de la década del '70, es decir, antes de lanzar la provocadora consigna de su "antifilosofía", Lacan estableció una alianza con la ontología que resultó fundamental en la elaboración teórica de ese período, que se revela por el uso prolífico del término "ser". Lo que Balmès procura demostrar son los modos en que Lacan recurre y reelabora "a beneficio de inventario" la noción de "ser", en los desarrollos que van de 1953 a 1960, con dos referencias filosóficas fundamentales, a saber, Heidegger y Descartes, cuya incompatibilidad desde el punto de vista filosófico no preocupa a Lacan, y que por ende recupera según su conveniencia. Balmès muestra cómo el vocabulario de la ontología impregna el retorno a Freud de Lacan, y tiene un lugar en la elaboración progresiva del ternario de lo real, lo simbólico y lo imaginario, sobre todo en lo que hace a los dos primeros términos. Con este objetivo general, desglosa paso a paso los sintagmas lacanianos que hacen alusión al ser: la palabra como "revelación del ser" en "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" (Cf. *Escritos* op. cit.); la "dimensión del ser", en la que sitúa su ternario en el seminario 1; la *Bejahung* y la "apertura del ser" en "Respuesta al comentario de Jean Hippolyte sobre la *Verneinung* de Freud" (Cf. *Escritos*, op. cit.); etc. Hasta aquí, en ningún caso se trata de nociones que conciernen al cuerpo. Pero el recorrido de lectura que efectúa este autor desemboca en el seminario dedicado a la ética del psicoanálisis en el que la referencia a Heidegger es explícita –tal como ya fue comentado en los capítulos 2 y 3–, pero donde al mismo tiempo se formula la distinción radical que supone considerar a la Cosa como extimidad de goce, noción totalmente ausente en Heidegger, y que reintroduce aquello que Lacan designaba como el aporte de Freud, a saber, "(...) que la naturaleza oscura del cuerpo tiene algo que ver con lo que él introduce, lo que restaura como libido" (Lacan, S12, clase 10³³⁷). Está claro que la libido freudiana no es estrictamente idéntica al goce según Lacan, porque entre la una y el otro está el pasaje de la energética de Freud al axioma de la constitución del *parlêtre* en relación con el lenguaje, según el recorrido efectuado en el capítulo 2. No obstante, los términos son a menudo usados como

³³⁷ Seminario 12, *Problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964- 1965). Inédito. La traducción es de R. Rodríguez Ponte para la E.F.B.A. Siempre que cite este seminario se tratará de esta versión.

equivalentes, para designar lo que en la estructura es de otro orden que el significante, aún cuando sea inseparable de su eficacia.

Teniendo en cuenta lo antedicho, cabría concluir, con R. Cevasco, que “[e]l psicoanálisis se ocupa de las tribulaciones del goce y no de las especulaciones metafísicas del ser” (Cevasco, 2013: 83), puesto que se trata de una praxis delimitada por unas coordenadas éticas más que ontológicas. En efecto, Balmès enumera una serie de recursos que Lacan antepone como “antídoto” a la pretensiones ontologizantes y que marcan una progresiva demarcación respecto de la filosofía: ética del psicoanálisis, matemáticas y topología, teoría de los discursos. Sin embargo, como hemos planteado antes³³⁸, que el psicoanálisis no sea una ontología no impide que los postulados de su teoría tengan consecuencias ontológicas –al decir de Freud– “por añadidura”.

En cuanto al ser –para retomar el hilo de Balmès– “[t]ransferido de lo simbólico a lo real gracias a la intervención del falo³³⁹, resulta que el ser, al final va a parar al resto caído de un objeto innombrable” (Balmès, 2002: 147). Evidentemente hace referencia al objeto *a*, cuyo antecedente teórico es la Cosa, y cuya relación con el cuerpo pulsional ya he analizado en el punto 2.2. Siguiendo esta vía es que el autor concluye que Lacan esgrime el “realismo del goce” contra la ontología, situando allí lo que demarca al psicoanálisis de la filosofía, como mojón que antecede al divorcio de la “antifilosofía” a partir de la teoría de los discursos. Esta proposición de Balmès está en sintonía con lo presentado como hipótesis transversal de este trabajo, a saber, que la cuestión del goce vale como *shibboleth* de la posición psicoanalítica sobre el cuerpo.

Quien también se ha ocupado extensamente de la relación de Lacan con la filosofía es Badiou. Pero en su caso se trata de apropiarse de la “antifilosofía” de Lacan para hacer de ella una categoría que incluye a diversos pensadores, entre ellos el propio Lacan, cuyo común denominador es que

³³⁸ Cf. “El cuerpo en la diferencia sexual”, prólogo del libro *Ser-para-el-sexo*, op.cit., cuya autoría comparto con Begonya Saez Tajafuerce.

³³⁹ Balmès muestra que el punto que prepara la perspectiva lacaniana del ser identificado al objeto *a* tiene lugar en el sexto seminario, titulado *El deseo y su interpretación*, en el que la relación del falo con el objeto en el fantasma (célebremente ilustrado con la lectura de Hamlet) constituye el momento de balance gracias al cual el ser cambia radicalmente de sentido en la terminología de Lacan, que hasta aquí lo situaba del lado de lo simbólico, y que en adelante ubicará del lado de lo real.

(...) exponen a la filosofía al objeto paradójico, ya se trate del no-ser (Gorgias) de la apuesta (Pascal), de la existencia pura (Rousseau), de la elección radical (Kierkegaard), de la vida (Nietzsche), del lenguaje (Wittgenstein) o del inconsciente (Lacan) (Badiou, 2011: 97)

De este modo, Badiou se empeña en recuperar y reinscribir el pensamiento de Lacan *dentro* de la filosofía, ubicándolo en una cierta tradición o linaje. Según esta perspectiva, el filósofo francés postula –en base a la lectura de “El Atolondradicho” de Lacan– que la disyunción entre psicoanálisis y filosofía responde a dos maneras diferentes de articular el triplete conceptual verdad-saber-real, situando allí la frontera entre los dos discursos. En definitiva, la cuestión gira en torno a lo real. En primer lugar, Badiou comienza por señalar que “[d]e lo real se dirá que es el ser, desnudo; aspecto en el cual, aunque la llama ‘ontología’, Lacan, como cualquier otro, no podía ahorrarse una ontología” (Badiou, 2011: 94). La cita ofrece un antícpio de los dichos de Lacan acerca de la ontología³⁴⁰, en este caso el uso neológico de la “h” introduce el equívoco con la palabra vergüenza en francés, “honte”, y ello justamente en el seminario en el que la “antifilosofía”³⁴¹ cobra fuerza. Lo vergonzante, señala Cevasco, radica en el ocultamiento del goce de amo de la verdad del filósofo. Dice Lacan: “[t]oda la dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo” (Lacan, S20: 43), y hace escuchar la homofonía entre “maître” y “être”. Señala además cual es el punto ciego que permite este abordaje: “La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislando del significante. Detenerse en el verbo *ser* –ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de universal– producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada” (Lacan, S20: 42).

Sin embargo, unos años antes –el 19 de febrero de 1964– Lacan admitía: “(...) tengo mi ontología –¿por qué no? – como cualquiera la tiene, ingenua o elaborada” (Lacan, S11: 80). Así, en cierto modo concuerda con Badiou, pero enseguida agrega

³⁴⁰ En el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, clase del 17 de junio de 1970, titulada “El poder de los imposibles” (Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 195)

³⁴¹ En la primera clase del mismo seminario afirma no sin virulencia: “La filosofía, en su función histórica, es esta extracción, casi diría esta traición, del saber del esclavo para conseguir convertirlo en saber del amo” (Lacan, S17: 21).

aquellos que lo distingue: “[p]ero ciertamente lo que intento esbozar en mi discurso –el cual, si bien interpreta a Freud, está de todos modos esencialmente centrado en la particularidad de la experiencia que él traza– no pretende para nada abarcar todo el campo de la experiencia” (*Ibídem*). Es decir, que la ontología es identificada por Lacan con la ambición de sistema³⁴² y/o de dar con el fundamento último de *todo* el campo de la experiencia, mientras su esfuerzo se ciñe a la experiencia analítica. Al respecto dice Balmès:

El mismo [Lacan] ha recusado el término sistema, identificado justamente con el de una ontología, de una manera tanto más sorprendente cuanto que notamos que en él actúa constantemente una verdadera aspiración sistemática (el famoso “jardín a la francesa”), pero que desemboca una y otra vez en una especie de punto de evasión, que tiene la relación más estrecha con la estructura misma (Balmès, 2002: 18)

Ese punto de evasión estructural no es sino lo real que Lacan persigue y busca demostrar a lo largo de su enseñanza.

Por otra parte –continúa Badiou– “[l]a operación filosófica, a juicio de Lacan, consiste en afirmar que hay un sentido de la verdad” (Badiou, 2011: 99) y a esto se opone el psicoanalista, al sostener que no hay sentido de la verdad porque no hay verdad de lo real, mientras que el amor por la verdad es el síntoma incurable de la filosofía. Lo real es definido por Lacan a partir de la ausencia de sentido, y, por lo tanto, “El Atolondradicho” representa otra “decisión del sentido” diferente de la aristotélica. La ausencia de sentido no debe confundirse, advierte Badiou con el sin-sentido, se trata en todo caso de una sustracción del sentido, y esta distinción se articula con lo que marca la distancia entre un discurso y el otro: Lacan sostiene que la ausencia de sentido se correlaciona con el “ausexo”, es decir, la ausencia de relación sexual, lo imposible propio del psicoanálisis, su real. En palabras del propio Lacan: “Freud nos advierte que el *au-sentido (ab-sens)* designa al sexo: es en la hinchazón de este sentido *au-sexo (ab-sexe)* que una topología se despliega en la que es la palabra la que corta” (Lacan, OE: 476, las cursivas son del autor). Mientras que, del otro lado, “(...) el par sentido-verdad tiene prisionera a la filosofía” (Badiou, 2011: 104).

³⁴² Dice Lacan: “Se me supone una ontología, o lo que es lo mismo, un sistema.” (Lacan, S20: 86).

Como se ve, en la atenta lectura de aquel célebre y arduo texto de Lacan, Badiou muestra que, aunque el psicoanálisis no es una ontología, su relación con ella es más compleja que la simple disyunción. Pero, además, permite postular –en coincidencia con Balmès– que la categoría de lo real condensa la ruptura con el discurso filosófico. E incluso con más precisión: se trata de lo real en articulación con lo sexual, en tanto imposibilidad de la relación.

En la misma dirección argumenta Zupančič, en los artículos ya comentados en los apartados 2.2.6 y 4.5.2 de este trabajo. En este contexto son relevantes su precisiones iniciales: no se trata de que el psicoanálisis se erija en una suerte de ontología de lo sexual, puesto que lo sexual en psicoanálisis es algo muy diferente del juego de producción de sentido, o dicho de otro modo, la sexualidad no provee el sentido último de toda las cosas. Antes bien, lo sexual es el punto de inconsistencia ontológica, la piedra en la que toda ontología tropieza, al decir de la autora. ¿Por qué? Porque la sexualidad misma es ontológicamente “incierta”, es decir que no puede ser circumscripta o reducida ni al dominio biológico ni al cultural. Como sostiene Copjec³⁴³ carece de un dominio propio, y es por ello que infiltra todo los dominios de la actividad humana, pero no como clave de significación sino como *impasse*. De este modo leen las autoras la correspondencia señalada por Lacan entre el au-sentido y el au-sexo. Zupančič argumenta apuntando la distinción entre el ser entendido en su acepción filosófica, y lo real como aquello que es inseparable del ser, pero aún así no es el ser, sino su punto muerto, y por tanto “el hueso en la garganta de toda ontología” (Zupančič, 2013: 35). Entonces lo real es aquello que toda ontología tiene que cercenar para poder hablar del “ser en cuanto ser”, es decir, su punto ciego. Si la ontología tradicional “sexualizaba” el mundo, prosigue Zupančič, al explicarlo según una pauta binaria esencialista (ying-yang, materia forma, activo-pasivo, etc.), las “nuevas ontologías” –sintagma con el que designa genéricamente proyectos tan diversos como los de Deleuze, Agamben y el propio Badiou– no se han hecho eco de los descubrimientos psicoanalíticos, ni tienen en cuenta la diferencia sexual en sus consideraciones ontológicas, denuncia la autora (evidentemente, se refiere a la diferencia sexual tal como la concibe el psicoanálisis, solidaria de la ausencia de relación sexual, y no según la clave

³⁴³ Cf. Copjec, “Encore. Un esfuerzo más para defender la diferencia sexual”, *op.cit.*

binaria). Teniendo esto en cuenta, cabe dejar abierta la pregunta acerca de si esta afirmación es extensible a la ontología relacional de Nancy, lo cual será un aspecto importante del análisis que sigue.

Puestas sobre la mesa estas apreciaciones de diversos autores en lo que respecta a la relación psicoanálisis–ontología, ¿qué noción de cuerpo cabe introducir de modo tal de abrir el diálogo con una ontología que se propone *desde él*?

Siguiendo la vía trazada por Copjec y Zupančič, cuando reflexionan acerca de la relación del psicoanálisis y la ontología, es necesario poner sobre la mesa otro triplete conceptual, éste específicamente analítico: sexualidad-significante-goce, según el cual lo real de la sexualidad se sitúa en el cruce o relación entre dos elementos heterogéneos –significante y goce– aunque *íntimamente* relacionados. Dando un paso más, el cuerpo ingresa en la discusión en su acepción de sustancia gozante, que “(...) permite introducir al cuerpo como lugar donde algo es gozado, *no sin el lenguaje*” (Cevasco, 2013: 83, las cursivas son de la autora), es decir, como aquella sustancia propuesta por Lacan que es efecto del significante, pero que al mismo tiempo lo excede como tal. En su larga discusión con la noción filosófica del ser, Lacan afirma –en su doceavo seminario, el 19 de mayo de 1965– con(tra) Heidegger, que la verdad debe decirse sobre el sexo. Se trata, por tanto, como sugiere Zupančič, de repensar y resituar la relación entre el ser y el sexo. Esta relación supone un nuevo programa, dice Balmès, que le llevará a teorizar, la sustancia gozante y el axioma “no hay relación sexual”, sobre cuyo trasfondo se articula la distinción de los sexos. Ambos desarrollos corresponden al período en que Lacan recusa la ontología de manera explícita, aunque luego forja el neologismo “*parlêtre*”. En consecuencia, en este apartado ha de tenerse especialmente en cuenta lo desarrollado por Lacan en el seminario 20, *Encore* (presentado en los incisos 2.2.5 y 2.2.6), aunque también algunos desarrollos previos.

Con base en el campo cuyas coordenadas acabo de trazar, resta presentar el desarrollo de este capítulo. El primer punto estará dedicado a ofrecer la lectura de Nancy sobre Descartes en lo que hace a la relación alma/cuerpo, puesto que en dicha lectura toma apoyo buena parte de los postulados de su ontología de la relación. Como telón de fondo tendremos lo presentado en el capítulo 2 acerca de

la posición de Lacan respecto de Descartes, de modo de advertir que estamos frente a dos lecturas contemporáneas de lo formulado por el filósofo moderno, que, aunque radicalmente diferentes, tienen algún punto de contacto.

En segundo término, y teniendo en cuenta lo antepuesto, será necesario presentar los principales postulados de la ontología relacional de Nancy, poniendo al descubierto su uso de la imagen del cuerpo-frontera. En esta presentación, el diálogo con Lacan tendrá lugar de modo explícito, a partir de lo formulado en *El 'hay' de la relación sexual*, texto en el que el filósofo efectúa un comentario de la fórmula lacaniana. Dicho comentario anticipa uno de los propósitos de este capítulo: poner de manifiesto los aspectos en que la ontología de Nancy se formula con(tra) determinadas nociones que valora y recoge del psicoanálisis, así como ciertas críticas que le dirige, haciendo necesario efectuar un análisis comparativo con determinados pasajes freudianos y otros de Lacan. El recorrido permitirá situar los puntos de convergencia, así como el cruce preciso en que los senderos se bifurcan entre una concepción filosófica y otra psicoanalítica del cuerpo. Por lo tanto, a modo de conclusiones parciales –pero que valen también como anticipo de las conclusiones generales de este trabajo– el último inciso estará dedicado a reformular la relación entre filosofía y psicoanálisis, situando la distinción subyacente a los modos diversos en que sitúan el cuerpo. Ello implica abrir un diálogo fructífero en lo que respecta a los usos y estatutos que cada uno de estos discursos le confiere, teniendo en cuenta que estamos ante dos modos de tratar el cuerpo en la contemporaneidad.

5.2 La noción de relación: de Descartes a Nancy, pasando por Freud

Antes de adentrarnos en el desarrollo vale anticipar la direccionalidad del análisis a efectuar. Se trata de contraponer la relectura cartesiana de Nancy con la efectuada por Lacan –presentada en el segundo capítulo–, que es dable sintetizar como una posición que asume los postulados cartesianos en lo que respecta al cuerpo, al mismo tiempo que subvierte las relaciones establecidas por el filósofo. Una definición tan general también podría valer para describir lo teorizado por Nancy. Sin embargo, tras la exposición será posible decantar los aspectos en que ambas posiciones difieren radicalmente.

La ontología *desde el cuerpo* formulada por Nancy representa un esfuerzo singular por desarticular el proyecto moderno y la lectura que la tradición ha efectuado de lo formulado por Descartes. El propio Nancy ofrece una excelente síntesis de su relectura en el prólogo a la edición castellana de *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma* [2006], y desarrolla su posición en el segundo artículo de ese volumen, como ya se advierte en el título.

Para adentrarse en aquel texto conviene comenzar por situar muy brevemente lo postulado por el filósofo moderno y la lectura que de él ha primado en la tradición. Un buen punto de partida es el modo en que define al cuerpo:

(...) por cuerpo entiendo todo aquello que puede ser delimitado por alguna figura; que puede ser contenido en algún lugar y llenar un espacio de tal modo que cualquier otro cuerpo quede excluido de él; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de varias maneras, no por sí mismo, sino por algo extraño que lo toca y del que recibe el impulso. Ya que, si tuviera en sí el poder de moverse, de sentir y de pensar, no creo en absoluto que se le debieran atribuir estas excelencias a la naturaleza corporal; al contrario, me extrañaría mucho ver que semejantes capacidades se encontraran en ciertos cuerpos (Descartes, 2010: segunda meditación³⁴⁴)

Como es sabido, este cuerpo que Descartes describe da sustento al abordaje mecanicista, con la imagen del reloj como corolario: un cuerpo cosificado, susceptible de formalización matemática a partir de los atributos de la extensión, el espacio y la forma. Así, el proyecto de Descartes, y el de la modernidad en general –con la excepción de Spinoza– tiene por objetivo aprehender y conceptualizar la esencia del cuerpo en tanto que objeto geométrico, susceptible de ser representado de modo pleno. Esta aproximación lo trata como un objeto que se posee, mero receptáculo del pensamiento, el cual ocupa el lugar del sujeto en la relación clásica que así se configura como relación de conocimiento. El pensamiento, identificado al alma, es concebido como indivisible, inmutable y

³⁴⁴ Por tratarse de una versión editada para libro electrónico kindle de *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* no puedo consignar el número de página, en cambio he consignado la parte de la que se extrae la cita. La referencia de la edición consta en la bibliografía, al igual que el resto de fuentes citadas.

perfecto, por contraposición al cuerpo que se define como divisible en partes, *res extensa* cosificada y en posición de subordinación respecto de la *res cogitans*. La total independencia y autonomía de esta última se ve reflejada en la siguiente cita:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (Descartes, 2010³⁴⁵).

En base a esta aproximación se hace posible esbozar lo que se ha entendido por relación en el paradigma metafísico, o mejor, la noción de relación que resulta operativa en el dualismo cartesiano, para situarnos en el terreno que aquí nos interesa. En este contexto, la relación es presentada como una cuestión de conocimiento que se funda en el binarismo, es decir, que articula una lógica que conjuga relaciones de oposición y complementariedad. Tal como la perspectiva de la deconstrucción inaugurada por J. Derrida ha puesto en evidencia cuando se propuso desarticular los presupuestos de la metafísica, esta lógica organiza los conceptos (y el mundo, puesto que tal es la aspiración sistemática inherente a la metafísica) en pares opuestos –forma/materia, cuerpo/alma, verdad/apariencia, hombre/mujer etc., etc.– subsumiendo siempre y solapadamente uno de los términos bajo el otro³⁴⁶, aún cuando se presente como un discurso con pretensiones de universalidad y neutralidad, organizado en torno a los principios vertebradores de identidad (o no contradicción) y causalidad. Bajo tal lógica se ubica sin dudas la relación alma/cuerpo tal como la define Descartes en la anterior cita, recuperando y replicando el hilemorfismo aristotélico: “La materia del hombre es su cuerpo; su forma es su alma razonable; es entonces por su forma que

³⁴⁵ *Ibídем*.

³⁴⁶ El caso más evidente es el de la oposición hombre-mujer, y el uso del término “hombre” como genérico pretendidamente neutro, que enmascara la estructura de dominación y sometimiento denunciada por el feminismo.

él es un ser razonable, y por su razón que es un hombre" (Descartes, 1965: 46³⁴⁷). En este enunciado, el cuerpo es situado como materia informe e ininteligible, y por tanto elemento subordinado a la razón –o el alma, o el pensamiento, equiparados con la esencia humana– que le otorga la inteligibilidad que por sí mismo no tiene. Con Hegel, en tanto punto culminante de la noción metafísica de relación, ésta se estructura en términos de identidad entre la idea y el Ser y se transforma de modo dialéctico: los sucesivos ciclos tesis-antítesis-síntesis efectúan un movimiento lineal y progresivo según el cual la tesis y la antítesis se subsumen en la síntesis, en una fusión *sin resto*. Se trata en definitiva de una reconciliación de los contrarios que de este modo hacen uno, según la clave ontológica y hermenéutica que se remonta a Platón ilustrada por el mito de Aristófanes. Así, la relación es concebida como simétrica, organizada a partir del reconocimiento y el privilegio del sentido de la visión, como fundamento de racionalidad y conocimiento³⁴⁸. En última instancia se trata de una lógica que hipostasia la existencia del Uno, puesto que lo uno y lo múltiple son concebidos como relación de unidad y diferencia, constituyendo la relación básica– tanto lógica como ontológica– de la metafísica.

Contra este la lógica que subyace al dualismo en clave binaria y la concomitante cosificación del cuerpo, se levanta la empresa teórica de Nancy, que se define a sí misma en términos de una ontología *desde* el cuerpo, y a tal fin se aboca a reformular la noción de relación, de modo tal que el cuerpo no se vea fagocitado por la dimensión óntica y pueda vislumbrarse su estatuto ontológico. Para ello se hace necesario reformular el dualismo cartesiano, lo cual a su vez supone reformular el estatuto de la relación.

Se trata de poner en evidencia el carácter indisociable del par alma/cuerpo, como ya se anuncia en el título "extensión del alma", texto en el que Nancy procura mostrar que el *cogito* sólo es posible en tanto extensión, es decir que tiene lugar

³⁴⁷ "La matière de l'homme est son corps; sa forme est son âme raisonnable; c'est donc par sa forme qu'il est un être raisonnable, et par sa raison qu'il est un homme." Descartes, R: *Discours de la méthode*, nota n.1 a pie de página de la página 46. París: J. Vrin, 1965 [1637]. Esta no está incluida en la edición en castellano antes citada, por lo que la he tomado de la edición en francés.

³⁴⁸ Es necesario señalar que en su esfuerzo por repensar la tradición, Nancy ofrece una lectura de la *Fenomenología del espíritu* en Hegel: *La inquietud de lo negativo* (Madrid, Arena 2005), que cuestiona esta lectura unívoca de la dialéctica hegeliana *qua* dialéctica especulativa.

eminente en la relación, haciendo del cuerpo el lugar de ejercicio de la *res cogitans*. Él mismo resume su clave de lectura del siguiente modo:

Lo que se designa tan a menudo como ‘dualismo’ cartesiano puede ser entendido de muy distinto modo que como un corte ontológico entre el cuerpo y el espíritu. Se trata también, y quizás tanto más, de una ontología del ‘entre’, de la distancia o de la ex-posición por la que solamente algo así como un ‘sujeto’ puede advenir (Nancy, IE: 48-49).

Esta toma de posición se fundamenta en una lectura a la letra de lo que Descartes responde cuando es interrogado por la princesa Elizabeth, en su correspondencia con ella. Aquel propone allí una “unión sustancial” entre alma y cuerpo, que tiene lugar en la vida cotidiana, y no por el pensamiento ni por la imaginación en tanto facultades aisladas, sino que ocurre sin necesidad de “filosofar”. Esta unión es en sí misma evidente, tanto como lo son cada una de las dos sustancias. Sin embargo, la unión sustancial no resulta en la conformación de una tercera sustancia, y esto es fundamental, porque si lo hiciera se trataría de una síntesis dialéctica, conciliadora, por sí decirlo, y se desdibujaría la distinción entre ambas sustancias. Por el contrario, Nancy quiere poner el foco sobre una modalidad de relación que se caracteriza por una tensión constante y no resolutiva entre las dos sustancias. Justamente porque no hacen una es que están implicadas en esta relación tan evidente como fundamental.

Nancy lo formula en los términos del vocabulario cartesiano: la cosa pensante, que no es extensa, debe extenderse para relacionarse consigo misma, es decir, mezclarse con la cosa extensa en todos sus puntos, y en esa extensión se desvía de sí, para volver a sí habiendo pasado por este afuera que es la cosa extensa. Por ende la cosa extensa no es totalmente ajena a aquella sino que “[e]l cuerpo está, pues, envuelto en el *cogito*” (Nancy, IE: 11) y correlativamente “[l] sustancia extensa es la extensión y la exterioridad de la sustancia pensante (...)" (*Ibidem*). Según esta reformulación del dualismo cartesiano el cuerpo es la extensión del alma, y el alma designa el cuerpo fuera de sí. Por ende,

(...) el alma en todas estas figuras de nuestra tradición [Descartes, pero también menciona a Spinoza, Aristóteles y Santo Tomás] no presenta otra cosa que el cuerpo, pero ante todo el cuerpo fuera de sí, o este otro que el cuerpo es para sí mismo y en sí mismo, por estructura (Nancy, CO:90, las cursivas son del autor).

Significativamente, al final de *Extensión del alma* –y también en *Corpus*–, Nancy hace comparecer a Freud para sostener esta lectura cartesiana. La referencia escogida se encuentra en una nota póstuma, a la que el filósofo –de forma arriesgada– no duda en calificar como “la palabra más fascinante y quizás (lo digo sin forzar) la más decisiva” (Nancy, CO:20) del creador del psicoanálisis. En aquella nota –ya citada en el punto 2.1– Freud afirmaba: “Psique es extensa. Nada sabe de eso” (Freud, OC, vol. XXIII: 302). En alemán, “*Psyche ist ausgedehnt. Weiss nichts davon*”, efectivamente guarda la nota de ambigüedad conservada por la traducción al castellano de J.L. Etcheverry. Sin embargo, la lectura de Nancy no vacila en su interpretación: la psique es cuerpo, es esto lo que se le escapa y al mismo tiempo la constituye como tal, “(...) en la dimensión de un no-(poder-querer)-saberse” (Nancy, CO: 20). Y por tanto, concluye: “el ‘inconsciente’ es el ser extenso de Psique” (*Ibidem*).

Aquí podemos ubicar un punto de cruce con lo formulado en el apartado 2.1 dedicado al cuerpo según la metapsicología freudiana, donde –siguiendo a P.-L. Assoun– hemos hecho referencia al inconsciente como “espacio de un entre-dos”, y al cuerpo como “ser de frontera”. Por lo tanto, cabría encontrar aquí un punto de contacto entre la propuesta de filósofo y la teoría analítica. Pero, la divergencia no se hace esperar y se manifiesta al mirar más de cerca lo postulado por Freud en su nota y las implicaciones teóricas que trae aparejadas.

Ante todo, es necesario citar lo que sigue de esa nota, que Nancy omite deliberadamente en ambos textos: “La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones *a priori* de Kant³⁴⁹ nuestro aparato psíquico” (Freud, OC, vol. XXIII: 302). Por tanto, Freud hace correlativas las ideas de extensión y proyección, del mismo modo que en la noción de “yo-cuerpo”, (*Körperich*) al que definió como la “proyección de una superficie”³⁵⁰. Recordemos que, en la segunda tópica, el yo-cuerpo se configura como una parte modificada y “superficial” del ello, y que ya en 1914 había introducido la investidura libidinal del cuerpo propio. Por

³⁴⁹ Acerca de la relación entre Freud y Kant, cf. Assoun, P.-L: *Freud, la philosophie et les philosophes* op.cit

³⁵⁰ Cf. Freud, S. *Obras completas* op. cit. vol. XIX, “El yo y el ello” p. 27

ende, ambos conceptos remiten al concepto metapsicológico basal, a saber, la pulsión. Así, este “espacio-psique” postulado por Freud, debe entenderse como el espacio en movimiento de lo pulsional, Assoun *dixit*. Es sumamente relevante destacar esta remisión a la pulsión y su condición fronteriza, con el fin de señalar una significativa y sintomática omisión de Nancy, quien evita cuidadosamente y en todo momento nombrar este concepto freudiano. De este modo, se escamotea una dimensión de lo corporal fundamental desde la perspectiva psicoanalítica según la cual “(...) debe pensarse el cuerpo en los confines del yo y *de lo sexual*” (Assoun, 2013: 46, las cursivas son mías), ya que “[l]a psique no puede ser ‘identitaria’, no puede darse este lujo puesto que está incesantemente desfasada de sí misma a causa de esa *relación física con la erótica* de donde, por lo demás, se deduce todo el resto de la clínica analítica” (*Ibidem*, las cursivas son mías). La psique no puede situarse en una relación de identidad consigo misma porque está implicada en otra clase de la relación con lo sexual –o la erótica para usar el término de Assoun– que es una relación sin mediación, sin resolución. Entonces, extrayendo las consecuencias del modo en que el problema de la espacialidad o extensión de la psique es planteado por Freud, se deduce que lo sexual es una condición “física” o corpórea que plantea un problema irresoluble o un obstáculo impertérrito a la psique, y, más aún, que es aquello mismo que la constituye como tal, lo cual equivale a decir que ella es tal por estar concernida en esa relación. Un modo freudiano de nombrar esa dificultad vinculada con lo sexual es la exigencia de trabajo permanente que la pulsión impone al aparato psíquico por su empuje constante, que la distingue del instinto y el estímulo. Y, de allí, como bien señala Assoun, se deriva la praxis analítica, que parte de tomar en cuenta los modos siempre sintomáticos de lidiar con ello. El modo en que Lacan da cuenta de esa dimensión erótica el cuerpo es la tercera sustancia que él propone, a saber, la sustancia gozante. Esta tercera sustancia no es resultado de la unión sustancial ni mucho menos de la síntesis entre las sustancias cartesianas. Sino que es la dimensión fundamental del cuerpo –*no sin* el lenguaje– que Lacan reprocha a Descartes haber dejado de lado. Y, como se ve en lo desarrollado hasta aquí, la queja puede hacerse extensiva a Nancy, quien deja caer la pulsión freudiana y con ella toda la “erótica” propiamente psicoanalítica.

Retomando ahora la lectura del dualismo efectuada por Nancy con base en lo antepuesto, es posible visualizar ciertos puntos de contacto con lo teorizado por Freud, al mismo tiempo que se pone de manifiesto la divergencia.

La descripción de la extensión del alma que hace Nancy, tanto por las metáforas que utiliza como la omisión de la condición “erótica” de lo corporal, da la idea de un cuerpo de completud imaginaria, aunque privado de su dimensión libidinal, lo cual evidentemente reinstala la línea divisoria expuesta en el anterior párrafo. Recordemos que de la combinación del yo-cuerpo con el narcisismo resulta lo formulado por Lacan acerca del estadio del espejo. Entonces, cuando Nancy, siguiendo a Descartes, insiste en la “evidencia” cotidiana como modo de manifestación de la unión sustancial, efectivamente remite a una cierta funcionalidad del cuerpo que no es posible sin la operación del espejo, tal como se observa en la psicopatología, en el “dejar caer” el cuerpo que puede tener lugar en las psicosis, por ejemplo. En efecto, Nancy menciona dos rasgos que abonan esta lectura: la unión se hace en el orden del movimiento –es decir, el dominio de la motricidad, que toma apoyo en la imagen espectral–; la evidencia que experimentamos “[e]s un conocimiento que no se distingue de su objeto” (Nancy, IE: 47). Es decir, que lo que se presenta como “evidente” es la puesta en acto de la unificación imaginaria a nivel del pensamiento. Justamente aquello que Lacan señalaba como el punto ciego de Descartes, a saber, que la relación de conocimiento está montada sobre esta misma evidencia que conforma al objeto “a imagen y semejanza” de la imagen corporal, valga la redundancia. Estas consideraciones abren otra divergencia, ésta de enfoque, porque la teoría de Nancy, de corte ontológico, no admite ninguna consideración genética, mientras que desde la perspectiva del psicoanálisis toma suma relevancia el proceso de estructuración por el cual “adviene” un cuerpo, es decir las operaciones por las cuales “tenemos” efectivamente un cuerpo, sin dar por sentado que ello ocurra, y teniendo en cuenta que aún en el mejor de los casos es un proceso fallido, con una u otra fisura, y siempre asediado por el reverso *Umheimlich* de la imago del cuerpo fragmentado.

Aún es posible efectuar otra articulación entre lo formulado por Nancy y algunas nociones presentes en Freud y Lacan. Ya no se trata de la puesta en acto de la unificación imaginaria, sino que el problema del carácter espacial de la psique

también hace necesario tener en cuenta el papel del cuerpo en lo que Freud llamaba “vida psíquica” (*Seelenleben*) y que P.-L. Assoun propone leer como la entrada en juego del cuerpo viviente, la dimensión corpórea que la vida impone:

(...)al pensar en «la vida» llamada «psíquica», progresamos en cuanto a saber lo que se juega en el entre-dos con el cuerpo viviente –vinculado con lo que Lacan llama, con una insistencia para nada inútil, el «*parlêtre*» (hablaser)– (Assoun, 2013: 43).

Está claro que estas consideraciones abren un registro que es diferente del carácter extenso y proyectivo de la psique –aunque no dejan de articularse– como queda indicado por la referencia a Lacan, y la mención del *parlêtre*. Se trata de lo formulado en *Encore*, y, más específicamente, a la homofonía del título que el propio Lacan señala: *en-corps*. Este *en cuerpo*, según propone R. Harari, puede articularse con el cuerpo que Freud situaba como una de las tres fuentes de sufrimiento que amenazan el programa de felicidad de los humanos, en *El malestar en la cultura*. Se trata de una faz real del cuerpo, es decir, un punto inamovible: que hay el cuerpo, en tanto real inicial, por así decirlo. A lo cual cabe sumarle el carácter enigmático del cuerpo, los pasmos y milagros del cuerpo de los hablaba Lacan, quien al respecto sostiene en una cita –ya referida en el capítulo 2– que vale aquí reiterar: “(...) lo importante es que todo eso encaje lo suficiente para que el cuerpo subsista, si no hay accidente, como se dice, externo o interno. Lo que quiere decir que el cuerpo es tomado como lo que se presenta ser, como un cuerpo cerrado” (Lacan, S20: 133). Esta noción de un *cuerpo cerrado* –distinto del cuerpo agujereado pulsional y también del cuerpo imaginario– es la que da fundamento al comentario que Lacan hace en aquel seminario sobre la relación del cuerpo y el ser en su vertiente ontológica, que hemos expuesto en el punto 2.2.5, y que aquí es necesario retomar. Recordemos la tesis según la cual “[s]i hay algo que fundamenta el ser es, ciertamente, el cuerpo” (Lacan, S20: 134).

En el extremo, esta tesis de Lacan se toca con la propuesta de Nancy, cuando éste funda su proyecto afirmando que “(...) *la ontología del cuerpo* es la ontología misma. Ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo *es* el ser de la existencia” (Nancy, CO: 16, las cursivas son del autor).

Podemos entender la relación entre ambas posiciones como la intersección entre dos campos delimitados, recurriendo a los círculos de Euler:

En el campo del psicoanálisis, la connivencia del cuerpo y el ser es denunciada como punto ciego de la ontología. La postura psicoanalítica, al decir de Harari, consiste en señalar que “(...) lo que se cree que es un orden que se puede desarraigarse del cuerpo [el alma, el ser] lo reintroducimos y lo re-enraizamos en él” (Harari, 2012: 141). Pero, además, Lacan sostiene que el alma es lo que pensamos a propósito del cuerpo *du coté du manche*, es decir del lado que más conviene, o con el “pensamiento del lado del mango”, del lado del poder. En definitiva, se trata de racionalizaciones que suponen una suerte de desencuentro entre alma y cuerpo en el mismo gesto en que se establece la relación: el cuerpo permanece cerrado y enigmático por más explicaciones y teorías que produzca el alma. Y la adoración es la relación que el *parlêtre* mantiene con su cuerpo, aunque el cuerpo “(...) a cada rato levanta campamento [*fout le camp à tout instant*]” (Lacan, S23: 64).

Al respecto afirma Nancy: “(...) el cuerpo escapa, nunca está asegurado, se deja presentir pero no identificar” (Nancy: IE: 26) y por lo tanto “[e]l alma es la diferencia del cuerpo consigo mismo, la relación exterior que un cuerpo es para sí mismo” (Nancy, CO:90). E, incluso, muy cerca de lo planteado por Lacan, sostiene que el alma es la “auto-interpretación del cuerpo” (Nancy, HRS:49-50). Pero, para el filósofo, situado en el campo circunscrito en otro círculo, se trata de repensar la connivencia entre el cuerpo y el ser y la distinción relacional entre alma y cuerpo, no para renunciar a la ontología, sino para afirmar que la única ontología posible es *desde* el cuerpo, incluso –reiteremos– “(...) *la ontología del cuerpo* es la ontología misma” (Nancy, CO: 16, las cursivas son del autor). En el próximo apartado será necesario exponer la propuesta Nancy, para luego proseguir el análisis de la relación de esta propuesta con el psicoanálisis.

5.3 El cuerpo-frontera en la ontología relacional de J.-L. Nancy

El modo más pertinente de situar lo que cabe entender por una ontología relacional, esto es, una ontología que confiere preeminencia ontológica a la relación, consiste en partir de la noción de relación que pone en juego, y por eso he

comenzado por su lectura de Descartes. Habida cuenta que la propuesta de Nancy debe situarse sin lugar a dudas en lo que hemos denominado con Habermas “paradigma postmetafísico”, en este contexto se trata de articular otra concepción de la relación tomando apoyo en la imagen de la frontera o lo liminar, que sirve a tal fin, pero también para dar consistencia imaginaria a una determinada forma de concebir el cuerpo. Entonces, por simple silogismo y de modo axiomático, el cuerpo y la relación mantienen cierta equivalencia y reciprocidad conceptual, según la cual la relación brinda estatuto ontológico al cuerpo, y el cuerpo, a su vez, da fundamento a la noción de relación entendida en clave contemporánea o postmetafísica. En ese marco, la relación ya no se concibe exclusivamente en clave identitaria, binaria y dialéctica, sino que se otorga preeminencia ontológica a una relación disímétrica, no dialéctica y que por tanto produce un resto que no se deja subsumir, configurándose así como una relación de tensión sin solución sintetizadora.

¿Cuáles son los elementos que integran la relación así reformulada? ¿De qué recursos se sirve Nancy para teorizarla? Él afirma que para pensar esta ontología hace falta un *corpus*, “(...) un catálogo en lugar de un logos, la enumeración de un logos empírico, sin razón trascendental, una lista entresacada (...) *partes extra partes*, una yuxtaposición sin articulación, una variedad, una mescolanza (...)” (Nancy, CO:40). Traicionando este afán anárquico y sin pretender realizar una enumeración exhaustiva, a los fines expositivos es necesario brindar cierto orden a lo se presenta en acto como aquel *Corpus* en el texto homónimo [del año 2000], confiriéndole su singular estilo. Puede decirse que, para confeccionar su *corpus*, Nancy se sirve de tres fuentes principales: una lectura de determinados pasajes bíblicos, la deconstrucción de algunas nociones heredadas de la tradición filosófica, y *last but no least* ciertos desarrollos del psicoanálisis. En lo que sigue, procuraré ir mostrando el uso que hace de estos recursos, y el lugar que confiere a la imagen del cuerpo-frontera.

En primer lugar, la lectura de Descartes presentada en el apartado anterior está en la base de la noción de “espaciamiento” que resulta de concebir al cuerpo, en tanto extenso, como un lugar que abre o crea lugares, y que está siempre localizado en un mundo, el cual está determinado por esa misma extensión, razón por la cual Nancy define al mundo como un mundo corpóreo. La otra consecuencia que Nancy

extrae de su relectura de Descartes, y que también pone en jaque el dualismo entendido al modo clásico, es un cambio en la noción de materia. Se trata de poner en entredicho que ella –identificada al cuerpo– sea un elemento pasivo e ininteligible, y, en cambio, entenderla como espacio de indeterminación al que no le falta ningún elemento externo, sino que es siempre activa, desarticulando así otra polaridad clásica, la del acto y la potencia, concibiéndola como siempre en acto, o dicho de otro modo, siempre ya informada. En sus palabras: “La forma de un cuerpo es el cuerpo mismo en tanto que él no es masa, ni masa informe, ni pura puntualidad” (Nancy, CO: 90).

Ambos axiomas, el que pone en primer plano el espaciamiento, como el que reformula la noción de materia, remitiendo ambos al cuerpo, están en la base a su ontología relacional. Nancy postula que el cuerpo, o mejor los cuerpos tienen lugar en y configuran el mundo. Así, el filósofo francés efectúa una aproximación óntico-ontológica a la cuestión del cuerpo, que no está exenta de resonancias heideggerianas. En efecto, la noción de existencia que pone en juego remite a la de “ek-sistencia”, es decir, la de un ser que está siempre ya fuera, tomado en la alteridad. Y, por tanto, afirma: “El cuerpo es el ser-expuesto del ser” (Nancy, CO: 28). Tratándose del cuerpo, dicha ek-sistencia es concebida como indisociable de la extensión, es decir, que el cuerpo existe en un espacio, y más específicamente en un mundo que es ante todo corpóreo. Se hace evidente que, al tomar en cuenta la extensión entendida como “espaciamiento”, Nancy marca su distancia con Heidegger, a quien precisamente le reprocha el olvido de esta dimensión y el haber dejado de lado el cuerpo, reduciendo al *Dasein* a un punto en el espacio, al mismo que tiempo guarda la categoría de ek-sistencia para situar al cuerpo. Entonces, según su propuesta, el cuerpo configura la existencia porque estructuralmente es extensión espaciadora:

Los cuerpos (...) son el espacio *abierto*, es decir el espacio en un sentido propiamente *espacioso* más que espacial, o lo que se puede todavía llamar *lugar*. Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un ‘aquí’, ‘he aquí’ para el éste (Nancy, CO: 16, las cursivas son del autor)

Del mismo modo que la noción de espaciamiento es tributaria de la re-conceptualización de la cosa extensa cartesiana, la reformulación de la noción de

materia le permite postular que el cuerpo se configura en una relación entre dos elementos que no son idénticos, sino radicalmente heterogéneos, y que, no obstante, mantienen una relación continua: materia y lenguaje (o discurso). En sus palabras: *"Los cuerpos no tienen lugar ni en el discurso ni en la materia.* No habitan ni el ‘espíritu’ ni el ‘cuerpo’. Tienen lugar al límite, *en tanto que límite*” (Nancy, CO: 17, las cursivas son del autor). De esta condición liminar o fronteriza entre materia y lenguaje se deriva otro postulado central de esta ontología según la cual el cuerpo deviene la condición de posibilidad de todo sentido, y, al mismo tiempo, no se reduce a él sino que es aquello que marca su límite, obstaculizando la significación plena, introduciendo un cambio radical en la noción de representación. Dicho de otro modo: el cuerpo no se pliega a la conceptualización sino que hace obstáculo a su captura, configurándose de este modo una relación en la que siempre subsiste un resto pendiente –y aquí nuevamente la resonancia heideggeriana–, un resto opaco y ajeno al sentido, o al menos un punto en el que el sentido se suspende. El cuerpo tiene entonces el estatuto paradojal de ser aquello que es condición de posibilidad y límite de todo sentido: *“El cuerpo expone la fractura de sentido que la existencia constituye, sencilla y absolutamente”* (Nancy, CO: 22, las cursivas son del autor). Es por ello que Nancy propone la ex-cripción del cuerpo, como un modo de poner en evidencia que el cuerpo está siempre fuera, poniendo en jaque el par binario dentro/fuera. Por otra parte, para asumir el coste de lo que la reformulación de la relación implica para la concepción de la representación –que no puede ya ceñirse a su acepción clásica– Nancy recurre a un pasaje bíblico. La frase *Hoc est enim corpus meum* abre su reflexión en *Corpus* y le permite ilustrar la resistencia a la representación que opone el cuerpo divino de Cristo, extrapolando esta característica para hacerla extensiva e inherente a la estructura ontológica de los cuerpos. Cabe insistir: esa resistencia o límite a la representación plena es correlativa de la noción de relación como tensión irresoluble, con un resto. El cuerpo mismo es identificado con ese resto, ese límite. Una operación similar es la que lleva a cabo con el episodio bíblico conocido como *noli me tangere* –en un libro homónimo, subtitulado “ensayo sobre el levantamiento del cuerpo” [2003]– utilizándolo para pensar la condición del cuerpo como cuerpo que está siempre en la partida, y que abre el espacio en y por su partida. Puesto que se resiste a la captura en la representación, Nancy concluye

que del cuerpo sólo tenemos indicios (de allí sus *58 indicios sobre el cuerpo*), es decir, que del cuerpo no podemos esperar una Verdad, “[p]orque no hay totalidad del cuerpo. No hay unidad sintética. Hay piezas, zonas, fragmentos” (Nancy, IE: 27) y, por ende, “[d]isponemos solamente de indicaciones, de huellas, de improntas, de vestigios” (*Ibidem*). El indicio dice de un modo de aproximación al cuerpo que transita los bordes, y que se articula con otro elemento fundamental de su ontología, que es el papel central que le otorga al tacto, en detrimento de la visión. Si ésta tiene pretensiones totalizadoras, tocar, en cambio, es siempre tocar un límite, transitar los bordes que ofrecen apenas algún indicio. Y para ello, propone Nancy, paradójicamente, se habrá de persistir en la escritura, de modo tal de “excribir” el cuerpo, esto es, procurar tocar el cuerpo en el límite del sentido en lugar de significarlo o hacerlo significar.

Para resumir, la ontología de Nancy opera con una triple relación: el cuerpo es materia siempre ya informada por su vínculo fronterizo con el lenguaje con que el mantiene una relación de no identidad; por su carácter extenso está en relación con el espacio al que configura y en el cual se mueve; y, finalmente, está expuesto a los otros cuerpos que con él constituyen o “abren” el mundo. La relación así concebida no es sustancia ni predicado alguno, y se sustenta, según Nancy, en la distinción *entre* los cuerpos, siendo la distinción la relación misma que los constituye como tales. En palabras de Nancy:

Lo que tiene lugar como relación no es un puente tendido entre dos individuos, ni la producción de un tercero. Lo que tiene lugar es la incommensurabilidad de ambos. Es en la medida en que son incommensurables por lo que entran en la relación o por lo que la relación los atraviesa (Nancy, HRS: 9).

Es aquí donde Nancy recurre al psicoanálisis, puesto que la cita pertenece al trabajo titulado *El ‘hay’ de la relación sexual* [2001], en el que comenta –para un público de psicoanalistas³⁵¹– la célebre fórmula de Lacan, ensayando un diálogo entre la ontología relacional y la teoría lacaniana, poniendo en acto esa misma modalidad de relación que procura fundamentar.

³⁵¹ Se trata de una conferencia presentada en la *École lacaniene de psychanalyse*, con motivo del 100 aniversario del nacimiento de Lacan, el 6 de mayo de 2001, bajo la presidencia de Guy Le Gaufey y Georges-Henri Melenotte, bajo el tema general “No hay relación sexual”.

En este punto estamos en condiciones de pasar al siguiente apartado, en el que se trata justamente de presentar y discutir la relación de la ontología relacional de Nancy con el psicoanálisis.

5.4 La ontología desde el cuerpo con(tra) el psicoanálisis

En el inicio de *El 'hay' de la relación sexual*, Nancy advierte de entrada que su propuesta no está “(...) al unísono de la emisión lacaniana, sino contra ella, al contacto con ella, es decir en la mayor cercanía pero tal vez en la mayor lejanía, en una especie de eco invertido (...)” (Nancy, HRS: 14). Esta es la clave de lectura que hemos de hacer extensiva al diálogo que abre con el psicoanálisis, del cual recupera algunas nociones y critica otras, planteando cuestiones que pueden resultar de interés para aquél.

En el texto en cuestión, el esfuerzo del filósofo es doble. En primer lugar, procura hacer de lo sexual, del acto sexual, el paradigma de la relación. Es en este sentido que debe leerse el título de la conferencia, cuya tesis se enuncia al final: lo sexual es el “hay” de la relación, lo cual significa darle al sexo el estatuto ontológico de aquello que abre el espacio de la relación. En segundo término, procura mostrar que la relación depende de la distinción de los cuerpos y en los cuerpos, para lo cual se sirve del concepto freudiano de zona erógena.

Además, también en *Corpus* y en relación con lo anterior, Nancy critica la noción de “cuerpo significante”, en particular en lo que se refiere al cuerpo de la histeria. Analizaremos esos puntos en lo que sigue.

5.4.1 La relación sexual, entre el psicoanálisis y la ontología del cuerpo

En el texto ya citado, Nancy procura extraer de la crítica lacaniana de la noción de relación algunos elementos que le sirven para fundamentar su propia ontología relacional.

Comienza por destacar la resonancia jurídico-médica del término francés “*rapport*” –utilizado por Lacan– cuyos sentidos más antiguos fueron los de “informe”, “conformidad”, “conveniencia”, “relato” y que sólo tardíamente dio lugar a la

expresión “relaciones íntimas”, en el marco jurídico-médico antes aludido. Desde el lacanismo, por otro lado, se ha destacado la acepción de “proporción” del término *rapport*, y a veces incluso se traduce el aforismo como “[n]o hay proporción sexual”. Lo que resulta fundamental es que la relación entendida como *rapport*, es decir como relación en tanto que proporción, o conveniencia, o encastre binario es lo que, en cuanto a lo sexual, no hay. Por ende, argumenta Nancy, lo que no hay como relación sexual es una cosa, una sustancia o entelequia, es decir, su realización final, el punto culminante del ser. Entonces, cuando una pareja se aparea, se trata de una relación que no puede calcularse ni contarse, añade Nancy, porque ya no se trata de una proporción, o una “relación de” –como denotan los usos más antiguos del término– sino de una relación-*entre*. Dice el filósofo: “Lo importante es que esta lógica de la *relatio* o de la relación, es radicalmente distinta de una lógica de la sustancia o del predicado (al tiempo que incluye asimismo la *relatio* de predicación)” (Nancy, HRS: 25). Esta lógica de predicación, cabe agregar, es a la que Lacan alude cuando afirma que el ser, en tanto verbo de las lenguas europeas, y privilegiado por la tradición filosófica, es la cópula.

Por tanto, la ontología relacional que Nancy plantea, se funda en una relación que no es nada del orden de lo ente –en tanto lo dado, lo puesto ahí, la presencia– sino que tiene lugar entre los entes y es del mismo orden que aquello que los estoicos denominaban los incorpóreos o incorporales (cuya recuperación por parte de Lacan ya hemos descrito en el punto 2.2.4). “De ahí que la relación no sea nada del orden del ente, nada distinto, sino la *distinción* misma” (Nancy, HRS: 27, las cursivas son mías). Esta relación, por tanto, no es una pируeta dialéctica, insiste Nancy: la relación, para ser tal, debe no ser una tercera cosa entre los dos, sino que debe abrir el *entre* como tal, ese entre-dos por el cual hay dos en cuanto tal. Así, esta lógica es ajena tanto a la lógica de la identidad plena, como a la lógica simétrica de la carencia y la lógica de secesión constitutiva, con su correlato de complementariedad. Entonces, subrayando la paradoja: hay relación en la medida en que no hay relación, *rapport*.

Aquí cabe recordar que Lacan afirma en el seminario titulado ... ou pire que “al fin y al cabo la ausencia de la relación sexual no impide manifiestamente el enlace [*la liaison*], muy lejos de ello, sino que le da sus condiciones” (Lacan, S19: 19). Por lo tanto, la no-relación que Lacan propone no es la oposición a la relación, en el

sentido de su opuesto binario, sino, por el contrario, la ausencia o puesta en suspenso de la lógica identitaria y binaria que rige clásicamente el término. Además, la utilización de ese otro término *liaison*, traducible por enlace, o lazo, permite distinguir mejor a qué alude el “no hay”, referido a *rapport*. O, para decirlo con Zupančič : “La no-relación no es la oposición de la relación, es la *no-lógica inherente de las relaciones* que son posibles y existentes dentro de esta estructura” (Zupančič , 2013: 35). La no-relación no implica por tanto la lectura un tanto ingenua según la cual los enlaces concretos o empíricos estarían obstruidos y/o condenados al fracaso. Lo que tiene lugar es el pasaje a otra lógica que con Lacan se juega en la escritura de las fórmulas de la sexuación.

Interesa ahora hacer notar que, al referirme a la propuesta de Lacan y no a la lectura de Nancy, utilice el sintagma no-relación en vez de relación, a secas, por así decirlo. Lejos de ser un detalle en ese “no” que el filósofo dejar caer se concentra la diferencia entre ambas aproximaciones.

En efecto, de lo antedicho se desprende que Nancy hace un uso ontológico del aforismo lacaniano acerca de la ausencia de relación sexual en tanto que *rapport*. Y lo afirma sin ambages (en el prólogo a la edición española del texto que estoy comentando):

(...) la relación sexual vale asimismo como indicio, o como paradigma, o como conexión de la relación en general. Es decir, o bien –como poco– que toda relación depende de la heterogeneidad o la heteronomía de los incommensurables, o bien – como mucho– que toda relación es sexuada si no propiamente sexual (Nancy, HRS: 10).

Y, más adelante: “Lo sexual no es una especie del género relación sino que la relación tiene en lo sexual, su extensión o su exposición íntegra” (Nancy, HRS: 31-32). Esta lectura privilegia el “hay”, como el título anticipa, y el análisis se enfoca en la relación sexual entendida como acto sexual, dejando de lado el “no” y por ende lo que Lacan procura subrayar al formular su axioma como un enunciado universal negativo. Lo que este “no” pone de relieve es la dimensión del *impasse*, el obstáculo, la imposibilidad, el mal encuentro, dimensión que es totalmente dejada de lado en la argumentación de Nancy. Se trata en definitiva del registro de lo real, el cual tal como anticipaba Balmès, traza la disyunción entre ambos discursos, el filosófico y el analítico.

Dejando de lado este registro fundamental para Lacan, Nancy en cambio toma apoyo en la perspectiva de Heidegger según la cual el “ser” no es una cosa o ente, sino que “ser” es que “hay” cosas en general, es decir, el hecho de que *hay*. Así, Nancy concluye: “La relación sexual es aquello que hay por el hecho de que no es” (Nancy, HRS: 31). Aquí es donde cobra relevancia el texto “aventurado” que Nancy presenta en el coloquio al que se hizo referencia en la introducción de este capítulo, porque en él puede rastrearse la clave de lectura que aplica al aforismo de Lacan. El título en sí ya resulta sugerente “Manque de rien”, falta de nada. En él se verifica lo planteado por Balmès, es decir, que Nancy reduce lo teorizado por Lacan a una versión de Heidegger, y así lo dice explícitamente: “(...) he propuesto como hipótesis una suerte de traducción del uno al otro” (Nancy *et al*, 1991:203)³⁵². Pero, además, en ese afán descuida todos los matices conceptuales que el psicoanalista produce laboriosamente a lo largo de años, desdibujando la grilla metodológica imaginario-simbólico-real y aplanoando los conceptos al proponer equivalencias donde no las hay. Vale la pena seguir de cerca su argumentación. Nancy parte de una homologación según la cual ambos, el filósofo y el psicoanalista, compartirían una “necesidad de época”: diferir o suspender la producción de sentido, y hacer de esa suspensión el sentido mismo, como sentido faltante. Es decir, que el rasgo de época es una concepción de la verdad como faltante. Así, él entiende que la retirada heideggeriana es equivalente a la falta, la ocultación, la no presencia y “la imposibilidad, en el léxico de Lacan” (*Ibíd*). Como salta a la vista, esta homologación resulta burda porque no distingue entre la falta, que desde el inicio Lacan imputa a lo simbólico, y la imposibilidad, que es del orden de lo real –como procura demostrar en el último tramo de su enseñanza. En base a estas equivalencias que estima como mera cuestión de léxico, Nancy concluye que se trata para ambos autores de la verdad de la falta y la falta de la verdad, y que, por lo tanto, la verdad es concebida como esencialmente “decepcionante”. Afirma entonces que lo que Lacan reprocha a la filosofía es estar obnubilada por la consistencia del ser, es decir que [le] “falta la falta” (nada en el contexto del artículo deja pensar que Nancy haga alusión a la fórmula lacaniana de la angustia). Entonces, según el filósofo, lo que se requiere desde el punto de vista

³⁵² “(...) j’ai proposé par hypothèse une sorte de traduction de l’un en l’autre” (Nancy *et al*, 1991: 203) Las traducciones de las citas o referencias son mías.

de Lacan, es “permanecer en la decepción”. Retomando esta cuestión en el texto sobre la relación, y remitiéndola al mito platónico de Eros, la cataloga de “ontología de la carencia”³⁵³ o “desastrología”. Tanto la referencia a la “decepción” como la “carencia” permiten advertir que Nancy está operando con una acepción imaginaria de la falta. El malentendido alcanza su auge cuando afirma, al pasar y entre paréntesis que “(...) me gustaría tener el tiempo y los medios de divertirme un poco a costa de la llamada ‘castración’. Pasemos” (Nancy, 1991: 204)³⁵⁴. Un psicoanalista no puede menos que agradecer la espontaneidad de ese dicho. Pero, dejándolo de lado, continuemos exponiendo los enunciados propositivos de Nancy cuando procura deshacer un “nudo de malentendido”, que estima común entre lacanianos y heideggerianos. Desde su perspectiva, y como el título anuncia, se trata de sostener que la verdad es que *hay* la existencia, a la que no le falta nada: todo lo que hay lo *hay*, y hay todo lo que *hay*, sentencia. Dicho de otro modo, faltar de nada es “existir”, aunque esto no es confortable ni apropiable o capitalizable, advierte enseguida Nancy. De allí que unos años más tarde en su texto sobre la relación sexual proponga, con la misma lógica, que lo sexual es el “*hay*” de la relación, a la cual, según se citó antes, define como distinción. Con Lacan responderíamos a su sentencia: por supuesto, *hay* todo lo que *hay*, y también *hay* lo real. Y lo real no es la falta de algo, sino “(...) lo que anda mal, lo que se pone en cruz ante la carreta, más aún lo que no deja nunca de repetirse para estorbar ese andar” (Lacan IT2: 81). Es claro que este registro es distinto de la carencia y la decepción. Incluso si lo real es definido como negatividad, es una negatividad productiva, que tiene un correlato positivo en el síntoma, según esa otra sentencia de Lacan: “Llamo síntoma a lo que viene de lo real” (Lacan, IT2: 84). Todo ese registro de la experiencia –pero también conceptual– al que aluden las citas de Lacan, es lo que se condensa en el “no” del universal negativo del axioma “no *hay* relación sexual” y que Nancy deja caer confundiendo la carencia imaginaria con la imposibilidad real. Se verifica así, en la propuesta de este autor, la tesis de Zupančič cuando afirma que “(...) lo real es el hueso en la garganta de toda

³⁵³ No puede dejar de señalarse que en este punto Nancy hace eco de la crítica que Deleuze y Guattari dirigen al psicoanálisis en *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Buenos Aires, Paidós, 1985).

³⁵⁴ “Au passage: j’aimerais avoir le temps et les moyens de me divertir un peu aux dépense de la dite ‘castration’. Passons.” (Nancy, 1991: 204). La traducción es mía.

ontología” (Zupančič, 2013: 35), ya que es aquello que la ontología cercena para hablar del ser, incluso como “lo que hay”. Efectivamente, hay lo que hay, como afirma Nancy, pero también hay lo real en tanto lo imposible, que aunque inseparable del ser, no es del orden del ser, sino aquello que le impide ser Todo-ser, idéntico a sí mismo. Y ello no puede reducirse a la “distinción”, ya que desde el punto de vista Lacan, no hay diferencia sin repetición, “[l]uego, todo depende de que lo real insista” (Lacan, IT2: 85). Finalmente, una última precisión, también de la mano de Zupančič: si Lacan presenta lo real en su fórmula referida a la relación sexual, y la eleva a axioma afirmando que esto es lo real con que el psicoanálisis lidia, ello no supone que éste haya considerado la sexualidad como real supremo, es decir, que la haya ontologizado. Por el contrario, si lo real con que lidia la práctica analítica se condensa en esa fórmula, es porque los *impasses* de la sexualidad le han permitido postular y conceptualizar ese tercer registro de la experiencia que es lo real.

Durante siglos se creyó que todo era posible, arguye Lacan (Cf. IT2: 82), y quizás aún haya quien así lo crea. Pero la experiencia analítica da cuenta de lo contrario al enfrentar las respuestas y soluciones sintomáticas que cada quien procura para lidiar con lo imposible. Es decir que si hay algo que *hay*, es el síntoma, en tanto positividad que responde por el *impasse* de lo real. Y con el síntoma, las tribulaciones del goce. Es precisamente allí donde se abre la experiencia analítica, en la que no se promueve el permanecer en la decepción, vertiente imaginaria de la falta y su correlato mortificante. En cambio, el análisis procura un pasaje de lo necesario del síntoma, a la posibilidad de la invención singular, del *sinthome*³⁵⁵.

5.4.2 *La distinción: el “zonaje” del cuerpo erógeno y la diferencia sexual*

Retomando ahora la noción de cuerpo que subyace a la propuesta de Nancy, en el mismo texto sobre el “hay” de la relación sexual, el filósofo procura fundamentar que ella depende de la distinción, y más específicamente de la *distinción entre* los

³⁵⁵ Como ya he señalado en el capítulo 2, este concepto da título al seminario 23, en que Lacan se avoca la lectura de la obra de J. Joyce, en el marco de la reconceptualización de la estructura con el nudo borromeo. Para decirlo rápidamente, el *sinthome* es invención singular y contingente de un sujeto que le permite anudar los tres registros (Imaginario-Simbólico- Ereal). Huelga añadir que este concepto tiene fuertes implicancias clínicas.

cuerpos, tomando como paradigma el cuerpo a cuerpo del acto sexual. Pero, además, procura mostrar que dicha distinción tiene lugar no sólo entre los cuerpos, sino *en* los cuerpos, o entre sus partes –*partes extra partes*– y es allí donde recurre al concepto freudiano de zona erógena, y lo hace volviendo operativa la imagen de la frontera formulada ahora como “zonaje” del cuerpo erógeno.

Nancy postula que la partición del cuerpo en zonas erógenas, es decir la división ajena a la fisiología y la anatomía que Freud descubrió gracias a la histeria, es el proceso por el cual se efectúa el espaciamiento sexual o sexuante: “El sexo se zonea, por así decirlo” (Nancy, HRS 47). Con la misma lógica que un cuerpo se separa de otro, y del mundo corpóreo, cada zona es tal en tanto se diferencia de las otras, es decir que cada zona es también el zonaje mismo, puesto en acto cada vez. Y así concluye: “El cuerpo en zonas se vanagloria él mismo como el tener-lugar de la diferencia en acto” (Nancy, HRS: 50). De este modo ubica el “zonaje” como paradigma de la relación identificada con la distinción o diferencia, y acorde con el axioma del cuerpo como lugar del sentido de la relación, o como “cuerpo- de-relación”. Entonces, Nancy repite el gesto según el cual toma apoyo en una noción psicoanalítica –freudiana para el caso– pero para extraer de ella un paradigma ontológico. En concordancia, afirma “[l]o sexual es su propia diferencia o su propia distinción” (Nancy, HRS: 32). Incluso el goce es definido por filósofo en esta clave: “El goce es el hecho o el ser del sexo en tanto que difiere y que se difiere” (Nancy, HRS: 40). De allí que la diferencia sexual no es la diferencia de dos o de varias cosas, señala Nancy, cada una las cuales subsistiría para sí en tanto que “una”. En cambio hay que entenderla como “(...) la diferencia del sexo en tanto que éste difiere de sí” (Nancy, HRS: 36). Y las zonas erógenas no son sino su confirmación *en* el cuerpo. Acorde con esta clave de lectura, la diferencia sexual – sustantivo que Nancy propone reemplazar por el uso de verbos pronominales por la anfibología que denotan entre auto y aloerotismo– no es una diferencia de especies, ni de individuos, ni de naturaleza, ni de grado. El sexo es la relación, ya no como *rapport*, sino como “el *entre-abrirse* del *entre* mismo, del ‘entre-nosotros’, o de la intimidad” (Nancy, HRS: 37, las cursivas son del autor), y lo íntimo, la *relación íntima* es siempre el lugar de una partición, de dos que no hacen uno, de una dualidad que se escenifica cada vez en el acto sexual.

Llegados a este punto, y teniendo en cuenta lo expuesto en el punto 2.2.6, salta a la vista que en lo que hace a la diferencia sexual, el recurso de Nancy parte de unas coordenadas y una apuesta teórica que poco tiene en cuenta lo formulado por Lacan, aunque su reflexión tome el aforismo de Lacan como puntapié inicial.

Por otra parte, no puede sino llamar la atención que Nancy omite una vez más referirse a la pulsión freudiana incluso cuando está hablando de la zona erógena. Esta omisión, como ya he señalado, no es casual sino que indica que la posición de Nancy resulta refractaria a la concepción de la sexualidad ofertada por el psicoanálisis, cuando todo su esfuerzo está dirigido a dar con una fórmula ontológica, mientras que para el psicoanálisis la sexualidad es justamente aquello que se resiste a la captura ontológica.

Hay otro aspecto que no puede pasarse por alto, y es que, en la descripción de la zona erógena efectuada por Nancy, más freudiana que lacaniana, hay un elemento esencial que, desde el punto de vista de Lacan, brilla por su ausencia, y es que este cuerpo erógeno “zoneado” sólo es tal por efecto de la “cuchilla” del significante. Aunque Nancy se refiere a la frontera entre materia y lenguaje para situar el cuerpo ontológicamente relacional, es decir, como materia siempre ya informada, su remisión al lenguaje tiene que ver con la apertura/límite del sentido, que en su teoría ha de entenderse en términos de límite representación. Pero de ningún modo tiene en cuenta el efecto singular y original que Lacan le confiere a lo simbólico cuando describe el efecto del significante en contacto –por así decirlo– con el cuerpo, ni tiene en cuenta la estructura topológica de borde que él le confiere a la zona erógena, ni mucho menos la noción de cuerpo pulsional agujereado, aunque por el lugar que concede al tacto, insista en situar al cuerpo como borde. Acorde con la tesis lacaniana de la eficacia constitutiva del lenguaje, el psicoanálisis problematiza la conformación del cuerpo en términos de un proceso de estructuración más o menos inacabado, y del que sólo tenemos noticias o que sólo es verificable por sus efectos *après coup*. Este carácter contingente de la conformación cuerpo en cuanto tal es dejado de lado por Nancy. Aun cuando admite que la partición en zonas no está preestablecida y es ajena a la división fisiológica, no se trata de un aspecto problematizado en su teoría. De modo invertido, ese es justamente el punto de partida del psicoanálisis: lo que en la conformación del cuerpo, de modo contingente, hace síntoma, que implica tanto lo

que no va, como el “acontecimiento de cuerpo” que es el síntoma. Entonces, cabe también resituar la línea que divide aguas, considerando aquello que Žižek señalaba –ya comentando en el capítulo previo, punto 4.5.2– como siendo del orden de lo imaginario en la locución “siempre ya”. En efecto, la anticipación es la temporalidad propia de lo imaginario y es la que prima en toda ontología cuando afirma lo que “hay” como “siempre ya” dado, que en el caso de Nancy es el cuerpo, o más precisamente el mundo corpóreo. El psicoanálisis en cambio, se rige por la temporalidad del *après coup*.

Teniendo en cuenta esta dimensión temporal es posible efectuar una lectura acerca de la operación de Nancy en *Corpus*, el principal trabajo dedicado a presentar su ontología *desde* el cuerpo. Aunque este texto es un año anterior a la conferencia sobre la relación sexual, la lectura de la segunda permite colegir que en el primero el cuerpo pasa a ocupar subrepticiamente el lugar del sexo, o lo sexual, porque desde su perspectiva son homologables en tanto relación/distinción. De allí se puede deducir que opera con una noción de cuerpo lo suficientemente amplia como para deglutar –y neutralizar– la especificidad de la sexualidad tal como la teorizó el psicoanálisis. En este sentido cabe sostener que la perspectiva ontológica de Nancy hace uso de la vertiente imaginaria, recurriendo a una imagen capaz de aunar los más diversos registros. Esta imagen es la del catálogo o *corpus*. También, y fundamentalmente, la imagen del cuerpo-frontera.

Esa perspectiva es contra-analítica, puesto que en honor a su nombre, el psicoanálisis se inclina por discriminar del modo más detallado posible los diversos registros del cuerpo a nivel teórico, acorde con el ideal científico de su fundador y los esfuerzos de formalización de Lacan. También como praxis, que trata las tribulaciones del goce, “uno por uno”.

5.4.3 Crítica del cuerpo significante

Pasemos finalmente a considerar la crítica que Nancy le dirige al psicoanálisis, aunque también a la tradición filosófica y judeo-cristiana, es decir, al modo en que Occidente ha concebido al cuerpo:

El cuerpo significante –todo el corpus de los cuerpos filosóficos, teológicos, psicoanalíticos, semiológicos– sólo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser *cuerpo* sin serlo de *un espíritu* que lo desincorpora (Nancy, CO: 50, las cursivas son del autor).

Según la clave de lectura que busca paradigmas en la tradición cristiana, el filósofo muestra los dos que han prevalecido acerca de la “venida” del cuerpo, el cual siempre ha estado entre estas dos versiones, sostiene Nancy, justo allí donde se tocan y rechazan, habitando el entre-dos de estos dos sentidos.

El primer paradigma es el cuerpo de gloria, es decir Dios hecho cuerpo, que en definitiva no es sino el cuerpo de los hombres abriendo lugares y haciendo mundo. Este cuerpo describe la venida como venida a la presencia, es decir como espaciamiento y exposición de lo que hay: extensión material primera del mundo corpóreo, gloria y extensión de Dios.

El segundo es el paradigma de la encarnación, al que Nancy dirige su crítica: este relato se saltea el entre-dos del lugar, es decir, nunca comienza por el cuerpo, puesto que cuando se produce el Nacimiento, no se trata del cuerpo que nace y abre el espacio, sino que cuando se nace o se comienza ya hay precedencia absoluta. La precedencia es manifestada por el ángel, mensajero *sin cuerpo* que anuncia la encarnación. Esta lógica angélica determina que el tiempo prevalezca sobre el espacio, entonces si hay una antecedencia, el cuerpo es cuestión de descendencia, captado de antemano en la filiación, en un linaje. Y la filiación difumina o al menos reduce el nacimiento en tanto que espaciamiento, venida de un cuerpo que abre un nuevo lugar en el mundo corpóreo, se lamenta Nancy. En consecuencia, ese cuerpo que desciende del padre y abre la luz en la tinieblas – concebido por ende en la oscuridad, y allí el cuerpo-tumba del alma y la caverna de Platón– es un cuerpo que encarna el signo: el corpus entero de los cuerpos filosóficos está sometido a esta lógica angélica, que confiere primacía al significante. Así, la significación o la representación es lo que da sentido al cuerpo, convirtiéndolo en signo de sentido: “[t]odos los cuerpos son signos, al igual que todos los signos son cuerpos (significantes)” (Nancy, CO: 49). En definitiva, la encarnación se estructura como una descorporización porque el cuerpo siempre es estructurado remitiéndolo al sentido, y en consecuencia:

Nosotros sólo nos representamos cuerpos de histeria integral, tetanizados por otro cuerpo –de un cuerpo-de-sentido–, y por lo demás, en tanto ‘cuerpo’ aquí yacentes, simplemente *perdidos*. La convulsión de la significación le quita todo el cuerpo al cuerpo– y deja el cadáver en la caverna (Nancy, CO: 49, las cursivas son del autor).

De lo que Nancy está renegando es de la precedencia del significante respecto del cuerpo y así confronta con lo que fue un punto axiomático para Lacan, a saber, que el sujeto, pero también su cuerpo, vienen a un mundo en el que el Otro –del lenguaje– le preexiste³⁵⁶. Puede entonces afirmarse que la lectura de Nancy traza la genealogía de esta posición teórica en la tradición occidental. En efecto, Lacan sostiene que el lenguaje es “cuerpo sutil”, que al incorporarse hace al cuerpo en cuanto tal, como se describió a propósito del cuerpo de lo simbólico, en el punto 2.2.4. ¿Pero, acaso la queja antes citada da en el blanco respecto de lo que postula sobre el cuerpo el psicoanálisis según Lacan? La crítica del filósofo se dirige a cierta versión del psicoanálisis, que “(...) parece obstinarse, renegando de su objeto, en hacer el cuerpo ‘significante’ (...)” (Nancy, CO: 21) y, así, lo volatiliza subordinándolo a lo incorporeal del sentido. Pero el planteo lacaniano –como he insistido a lo largo de esta tesis– al teorizar la sustancia gozante, está lejos de volatilizar el cuerpo o “dejar el cadáver en la caverna”. Por el contrario el goce efectivo y material que tiene lugar en el cuerpo, es aquello por lo cual sabemos que estamos vivos, sostiene Lacan, aunque no se sepa qué es la vida.

Nancy añade que la versión del psicoanálisis que él critica toma la histeria como ejemplar acabado de un cuerpo saturado de significación. Afirma entonces: “[q]uisiera por el contrario ver en la histeria un completo parasitismo de lo incorporeal del sentido por parte del cuerpo, hasta hacer enmudecer lo incorporeal, para exhibir en su lugar un pedazo, una zona de a-significación” (Nancy, CO: 21). Nancy plantea la cuestión en términos de una polaridad: significante encarnado o cuerpo bloqueante, y sostiene que sin el segundo ni siquiera habría histeria. Es decir, que el filósofo entiende la encarnación del significante como un efecto de

³⁵⁶ Aquí hay que advertir que el propio Lacan, los años ‘70 puso en cuestión la primacía de la estructura simbólica que sostuvo durante años. En el nudo borromeo, *ninguna* de los tres (Real, Simbólico e Imaginario) tiene un papel más relevante que los otros en el anudamiento, es decir, que los tres son estrictamente equivalentes: “No he encontrado, por decirlo así, más que una sola manera de dar a esos tres términos: Real, Simbólico e Imaginario una medida común, que anudarlos en ese nudo bobo, bobo, borromeo” (Lacan, S22, clase 2).

sentido “incorporal”, y el bloqueo del cuerpo como límite a la transmisión del sentido, o límite a la representación.

Otra es la perspectiva de Lacan, que confiere materialidad al significante, y ubica su relación con el cuerpo según las dos operaciones descritas por J.-A. Miller³⁵⁷: la significantización de una parte del cuerpo, su “elevación” a significante, y la corporización, en la que el significante deviene cuerpo en tanto afectos y goce, es decir, el significante incorporado, la sustancia gozante. Como señala agudamente Miller, la cuestión radica en la distinción del sufijo *in*: “[e]n incorporal, es un sufijo negativo, mientras que en incorporado este sufijo significa la inclusión: el saber pasa dentro del cuerpo y lo afecta” (Miller, 2000: 44)³⁵⁸. El significante incorporado es “acontecimiento de cuerpo” (Lacan, OE: 595), y no la desincorporación que denuncia Nancy.

En cuanto a la histeria, también se puede responder al planteo de Nancy en otros términos, según lo formulado por Lacan en la clase del 18 de febrero de 1970, de *El reverso del psicoanálisis*. Allí señala lo siguiente: “A propósito de la histeria se habla de complacencia somática. Aunque el término sea freudiano (...) ¿no podemos darnos cuenta de que es bastante extraño y que se trata más bien de rechazo del cuerpo?” (Lacan, S17: 99). Entonces, si con Freud se planeta que hay algo en el cuerpo que se presta a la encarnación de ciertos significantes y sintagmas cristalizados, colándose así en la conversación inconsciente, del otro lado Lacan plantea que hay un rechazo del cuerpo, y lo que la histeria rechaza es darle cuerpo al significante amo, ese amo cuya función desenmascara, y al que le hace huelga, al decir de Lacan. Dando un paso más, es necesario plantear, también según Miller³⁵⁹, que en verdad ambas nociones son las dos caras de un mismo fenómeno, la primera referida al deseo del Otro, que es donde el sujeto histérico apunta, y la segunda al significante amo, que es aquello que rechaza. Con la misma lógica –dos caras de un mismo fenómeno– hay que decir que, si bien este rechazo del cuerpo, y la encriptación inconsciente del síntoma, bloquean la transmisión de sentido, *por eso mismo* el síntoma llama al Otro, es decir demanda una interpretación, que

³⁵⁷ Cf. “Biologie lacanienne et événements de corps” *op. cit.*

³⁵⁸ “Dans incorporel, c'est un suffixe négatif, alors que dans incorporé ce suffixe signifie l'inclusion : le savoir passe dans le corps et il affecte le corps” (Miller, 2000: 44). La traducción de la cita es mía.

³⁵⁹ Cf. Miller, J.-A. *Los enredos del cuerpo* (Caracas, Pommaire, 2012) pp. 133-147.

venga a suturar el enigma que ocasiona. El sujeto histérico se dirige al Otro con su síntoma, desde el sufrimiento y el enigma que el síntoma representa, pero sólo “para castrarlo mejor”.

Se verifica entonces que no es contra Lacan que Nancy dirige sus dardos, o que si así lo hiciera, estaría errando la mira. Pero, también, y, sobre todo, se constata que aún cuando Lacan sostiene la antecedencia lógica del cuerpo simbólico “ (...)que hace al segundo al incorporarse en él” (Lacan, OE: 431), su aproximación dista mucho de una noción ingenua que desincorpora al cuerpo. Lo que pone en juego es la “hipótesis lacaniana”, según la cual el efecto del significante no se limita a un efecto semántico, es decir, un efecto de sentido incorporal, ni tampoco a una cuestión de verdad, sino que es aparato de goce, lo cual pueden incluso interferir en las funciones del cuerpo, como enseña la histeria.

Retomando ahora la propuesta del filósofo, es necesario volver a situar con mayor claridad en qué radica la apuesta de Nancy cuando introduce aquel contrapunto acerca de la histeria para criticar la noción del “cuerpo significante”: su objetivo es que el cuerpo, como exposición espaciadora que hace mundo, sustituya al sentido como matriz de referencia ontológica, restando al sentido su condición de antecedencia. Pero enseguida hay que agregar que ello no implica saltarse o salirse del sentido, ni postular una noción de cuerpo ajena a él, sino que se trata de hacer evidente que el cuerpo es el lugar y la condición del sentido. Entonces, no es que haya cuerpo libre o fuera del sentido:

(...) el mismo sentido va a flotar, para empezar o para terminar sobre su límite: y este límite es el cuerpo, no como una pura y simple exterioridad al sentido, no como una desconocida materia intacta (...) sino justo como EL CUERPO DEL SENTIDO (Nancy, CO: 21, las cursivas y mayúsculas son del autor).

Con el sintagma “cuerpo del sentido” Nancy rechaza que el cuerpo sea la encarnación de la idealidad del sentido, y más incluso plantea el fin de la idealidad, que se suspende sobre ese límite que es el cuerpo, al mismo tiempo que lo expone como tal. “Por eso no se lo dirá ni anterior ni posterior ni exterior ni interior al orden significante – sino al límite” (Nancy, CO: 22). Vemos así resurgir, en esta condición liminar fundamental que Nancy postula entre cuerpo y sentido, la

imagen de la frontera, el paradigma de la relación de tensión sin resolución cuyo resto es el cuerpo mismo, que abre y limita el sentido: “Esto no quiere decir que el cuerpo venga antes del sentido, como su prehistoria oscura o como su testimonio pre-ontológico. No, él le da lugar, absolutamente. Ni anterior ni posterior, el cuerpo es el tener lugar del sentido, absolutamente” (Nancy, CO: 82).

Cabría pensar que, en cierto modo, este planteo de Nancy podría entrar en resonancia con lo que Lacan plantea en ... ou pire, a propósito del cuerpo y los discursos. Vale la pena reiterar aquí la cita: “(...) hay este soporte, eso que ocurre a nivel del cuerpo –de donde surge todo sentido –pero inconstituido, como haciendo allí el fondo, el *ground* (...)” (Lacan, S19: 227)³⁶⁰. Incluso se puede postular que Nancy intenta subsanar aquello que Lacan denunciaba al decir que: “[s]e hace filosofía a partir del momento en que hay algo que tapona este soporte [el *ground*], que no es articulable sino a partir del discurso” (Lacan, S19: 227-228)³⁶¹.

Entonces, desde este lugar de cruce virtual, en el próximo apartado procuraré retomar lo planteado hasta aquí, para concluir sobre el punto en que divergen la empresa ontológica de Nancy y la aproximación psicoanalítica al cuerpo.

5.5 En torno al cuerpo: donde los senderos se bifurcan entre el psicoanálisis y la filosofía

Ha llegado el momento de decantar algunas cuestiones, desde la frontera que venimos transitando, poniendo de manifiesto esa especie de “eco invertido” –al decir de Nancy– entre estos dos modos contemporáneos de tratar el cuerpo, que son el psicoanálisis y la ontología *desde* el cuerpo. En efecto, es justamente en su diferencia que el diálogo se vuelve posible y los usos y estatutos conferidos al cuerpo se recortan con mayor nitidez, dibujando puntos de contacto y de divergencia.

Como he señalado en la introducción de este capítulo, Lacan identificaba la ontología con la pretensión de formular una teoría capaz de dar cuenta de todas las

³⁶⁰ “Et il y a ce support, ce qui arrive au niveau du corps – d'où surgit tout sens – mais inconstitué, comme faisant là le fond, le *ground* (...).” La traducción de la cita es mía.

³⁶¹ “On fait philosophie à partir du moment où il y a quelque chose qui bourre ce support, qui n'est articulable qu'à partir du discours”. La traducción es mía.

dimensiones de la experiencia. Es decir, una teoría que pudiera capturar la totalidad de los fenómenos en cierta representación de los mismos. Desde su perspectiva, puesto que hay el registro de lo real, se trata de una empresa condenada al fracaso, porque lo real insiste como obstáculo, y por ende siempre persistirá un resto que no se deje subsumir en teoría alguna. Y esto es algo que Lacan puso en acto a lo largo de su enseñanza, en la que, como señalaba Balmès, se abocó a construir sofisticados desarrollos teóricos en pos de ese punto evasivo que hace de la experiencia analítica la “cita siempre reiterada con un real que se escabulle” (Lacan, S11: 64)

En cuanto a Nancy, paradójicamente, al hacer del cuerpo el lugar y límite del sentido, también él reniega de la ontología en su aspiración sistemática clásica, para procurar en cambio una “nueva” ontología que toma apoyo en aquello mismo que se designa como su límite, a saber, el cuerpo. Del cuerpo no puede haber ningún sistema, a lo sumo un *corpus*, una yuxtaposición, una mescolanza, con un resto que no se deja subsumir. Así, en cierto modo y desde el discurso de su disciplina, el filósofo da fundamento a aquello que Lacan denunciaba, en su “oblicua” relación con la filosofía.

Por otra parte, lo que Nancy no llega a decir, aunque lo intuye al introducir sus consideraciones sobre la histeria, es que el psicoanálisis descubrió en el síntoma somático de la histeria la prueba empírica de su concepción del cuerpo como frontera entre materia y lenguaje. A su vez, la ontología relacional de Nancy permite poner en evidencia que en la teoría analítica prima una noción de relación que sostiene la tensión, en tanto de dialéctica sin resolución, puesto que siempre aísla un resto que no admite mediación.

Pero es justo allí donde los senderos se bifurcan, cuando se plantea el modo en que cada uno teoriza y concibe el límite del sentido, el *resto* de esa relación sin resolución, y el modo en que ello concierne al cuerpo. Conforme la metodología que he sostenido hasta aquí, comienzo por plantear los puntos de contacto para situar mejor la divergencia.

Según lo dicho en el apartado previo, para Nancy se trata de lo que él llama “el cuerpo del sentido”, sintagma con el cual procura poner en evidencia que el cuerpo es tanto aquello que da lugar al sentido como lo que le hace de límite. “Tocar” el cuerpo requiere persistir en la ex-critura llevando el sentido al límite, hasta

suspenderlo (y esa es la empresa que se propone en *Corpus*). Por lo tanto, el cuerpo ocupa el lugar de resto pendiente que no admite la representación en su acepción clásica, es decir como captación plena: hay el despliegue del sentido, de las significaciones posibles, y un punto en que ello se detiene, se suspende, y allí Nancy ubica al cuerpo.

Esta suspensión del sentido que el filósofo propone se distingue de esa otra decisión del sentido –señalada por Badiou– que es el “au-sentido” según Lacan. El au-sentido se articula con la dimensión de la que Nancy reniega cuando afirma que “hay lo que hay” y aplana las diferencias entre la falta imaginaria y la imposibilidad real, y reemplaza la sexualidad por el cuerpo, neutralizando el *impasse* de lo sexual. Lo real, vale reiterar, no es una carencia, como piensa Nancy, sino eso que hay en lo que hay, que no es el ser, aunque resulte inseparable de él, y que se interpone una y otra vez –“vuelve siempre al mismo lugar”– como obstáculo que impide que el ser sea Todo- ser, idéntico a sí mismo. Entonces, el au- sentido al que se refiere Lacan, no es la mera suspensión del sentido, sino que se corresponde con el au-sexo en tanto real con el trata el psicoanálisis: no hay relación sexual.

En cierto sentido, y forzando un poco los términos, cabría decir que Nancy confiere al cuerpo el lugar del “ombligo del sueño”, es decir el punto en que las asociaciones y significaciones se detienen o fracasan en el intento de dar cuenta. Sólo basta recordar ese texto fundacional del psicoanálisis, que es el sueño del propio Freud conocido como “el sueño de la inyección de Irma”³⁶², cuyo ombligo, según Lacan (Cf. Lacan, S2: 265), es la imagen de las escaras blanquecinas que Freud ve en el fondo de la garganta de su paciente Irma cuando ella abre la boca³⁶³. El propio Freud, en el análisis del sueño, rastrea las asociaciones hasta el límite, hasta el punto en que éstas se detienen. Al respecto dice Lacan, en su lectura de aquel sueño, en la clase del 16 de marzo de 1955:

Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin

³⁶² Cf. Capítulo 6 de “La interpretación de los sueños”, en Freud, S. *op. cit.*

³⁶³ A modo de ejercicio, se podrían extraer las diferencias entre estas dos aproximaciones al cuerpo, comparando la boca del sueño de Freud, lo que él describe y luego agrega Lacan, con la descripción de Nancy en *Ego Sum* (Barcelona, Anthropos, 2007), donde afirma: “La boca es la abertura de *Ego*, *Ego* es la abertura de la boca. Lo que pasa ahí es que ahí se espacia” (Nancy, 2007: 132). Aquí sólo me limito a dejarlo señalado.

ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia. (Lacan, S2: 249)

Hay en esta descripción de Lacan una temprana aproximación a lo real, situado como aquello que lo simbólico no alcanza a recubrir, que las palabras y categorías no pueden capturar. Entonces, al decir que Nancy confiere al cuerpo el lugar del ombligo del sueño, procuro poner en evidencia que su propuesta de cierto modo concuerda con este punto en que las categorías fracasan, para recubrir o dar sentido a lo real. Incluso –haciendo un salto de 20 años en la enseñanza de Lacan– se podría afirmar que el cuerpo del que habla Nancy, que abre y limita el sentido, es ese cuerpo cerrado que Lacan señala como el que fundamenta al ser, al que se refieren las auto-interpretaciones del alma, es decir, todo lo que pensamos acerca del cuerpo, sin llegar nunca a reducir su misterio. Pero la suspensión del sentido según Nancy, concebida como límite de la representación, genera un resto que en definitiva es un resto de significación pendiente, en una acepción cercana a la de Heidegger. De allí que siempre sería posible seguir añadiendo elementos al *corpus*, indefinidamente. Vale insistir: el límite del sentido según Nancy remite al límite de la representación para capturar íntegramente el cuerpo y por ende el resto es concebido como significación pendiente.

Para Lacan, el resto no es del orden de la significación, porque la significación y el sentido están del lado del semblante, el resto en cambio, es del orden de lo real. Y ello remite al cuerpo por su articulación con el goce, según las distintas teorizaciones de Lacan a lo largo de su enseñanza: goce absoluto y éxtimo de *das Ding*; más tarde, el objeto *a*, resto real de la dialéctica con el Otro y reserva libidinal de la pérdida de goce, efecto de la entrada en el lenguaje. Finalmente, la fórmula que plantea la relación entre lo real y el cuerpo: “Lo real diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente” (Lacan, S20: 158), y allí la sustancia gozante, *no sin* el significante.

Así, en base a lo antepuesto, se verifica que el concepto de goce en su articulación con lo real es *shibboleth* de la dimensión psicoanalítica del cuerpo. De allí que podamos concluir con estas palabras de Lacan, en las que sienta posición a la vez que señala el reverso inconsciente de la ontología:

(...) no puede resultar ambiguo que al ser tal como se sostiene en la tradición filosófica, es decir el que se asienta en el pensamiento cuyo correlato supuestamente es, opongo yo que somos juguetes del goce. El pensamiento es goce. Lo que aporta el discurso analítico, ya esbozado en la filosofía del ser, es lo siguiente: hay goce del ser (Lacan, S20: 86-87).

CONCLUSIONES

Para cerrar el recorrido de esta tesis, quisiera retomar, una a una, las preguntas de partida, aunque ello suponga reiterar parcialmente las ideas con las que he ido cerrando cada capítulo.

Recogía en primer lugar la pregunta que el pensamiento contemporáneo dirige al psicoanálisis, acerca del estatuto que el segundo confiere al cuerpo. He dedicado el segundo y más extenso capítulo de esta investigación a elaborar un recorrido que permita vislumbrar la densidad de conceptos entre los que el cuerpo se entremezcla, primero en la metapsicología freudiana, luego, y más extensamente, en la obra de Lacan. De ese intrincado y arduo trayecto teórico se verifica, en primer lugar, que la teoría analítica se despliega *no sin el cuerpo*. Y en segundo término, que si la metapsicología de Freud, en particular su concepto de pulsión, han tenido un lugar fundamental en la desestabilización del dualismo cartesiano, planteando la necesidad de repensar la relación entre cuerpo y alma, con Lacan, la crítica de la relación avanza hasta la formulación de una hipótesis sin precedentes: los efectos del lenguaje en relación con el cuerpo no se limitan al plano semántico es decir, la producción de sentido, tampoco a los efectos de verdad que Freud puso de manifiesto con el desciframiento del síntoma neurótico. El lenguaje es aparato de goce, y esta hipótesis confiere al cuerpo el singular estatuto de sustancia gozante, aquella que interesa en la práctica analítica, que trata las tribulaciones del goce de cada quien, uno por uno. Que se hable de tribulaciones permite advertir que de esa relación no resulta una solución conciliadora, que no hay cópula posible. Es decir, que entre cuerpo y significante hay una danza perpetua con puntos de encuentro y divergencia, sobre el fondo de su no-relación fundamental, lo cual entra en resonancia con lo real específico del psicoanálisis según Lacan: no hay relación sexual.

La siguiente serie de preguntas, que devolvían la interrogación al campo de los estudios contemporáneos del cuerpo, tenía origen en el asombro ante la dilatada extensión de dicho campo, y cuestionaba los presupuestos de esa apelación y

reivindicación generalizada del cuerpo. El giro nietzscheano que ubicó el cuerpo como punto ciego de la metafísica para reposicionarlo como fuente de conocimiento, sirvió de antecedente para situar un hipotético linaje de pensadores contemporáneos avocados a repensar el estatuto del cuerpo y desarticular el abordaje mecanicista cartesiano. Y de allí, como hipótesis derivada, que la proliferación de teorías y discursos acerca del cuerpo toma apoyo en la inflación de tres imágenes utilizadas de modo reiterado para contrarrestar la cosificación del cuerpo-reloj de Descartes: el cuerpo-abyecto, el cuerpo-texto, el cuerpo- frontera, cada una de las cuales representa sendos intentos de repensar la relación cuerpo/alma. El desarrollo de los capítulos 3, 4, y 5 permite en efecto concluir que tales imágenes atraviesan las barreras disciplinares e infiltran la producción teórica de los numerosos y destacados pensadores que me han acompañado en estas páginas.

He procurado responder la pregunta más amplia y arriesgada, aquella de para qué sirve el cuerpo, es decir, qué usos y estatutos se le asignan en la actualidad, analizando diversas teorías. La conclusión que ante todo se impone tras el trayecto efectuado, es que el cuerpo se ubica en un lugar neurálgico del debate contemporáneo, porque está intrincado con sus categorías fundamentales y transversales: la representación, la sublimación, la identidad, el lenguaje, la repetición, la relación, el sentido, la existencia. Y entre tales categorías, como un dibujo en filigrana, la distinción entre el abordaje filosófico y el psicoanalítico.

En cuanto a los usos y estatutos que el cuerpo adquiere, las conclusiones no podían ser sino plurívocas, como lo son las posiciones de enunciación desde las que cuales el cuerpo es convocado, y los *impasse* con los que se topa.

-En la teoría del arte, habiendo dado origen al sintagma *body art*, la discusión sobre las prácticas del cuerpo-abyecto que tiene por telón de fondo las categorías de sublimación y representación, arroja una serie de conclusiones. En primer lugar, que el fantasma de un cuerpo anterior al pasaje a la cultura, la relación con el lenguaje o la captura en el discurso y las imágenes que lo informan, insiste una y otra vez, encallando el debate. Con igual insistencia, y como reverso estricto de aquel, el *impasse* que subyace a todo diagnóstico de decadencia, configurando la sordidez del malestar posmoderno, y en el extremo, las versiones reaccionarias, siempre nostálgicas de un pasado idealizado. En cuanto a la

especificidad de las prácticas del *body art* –acorde con las categorías psicoanalíticas ofrecidas para el análisis– su especificidad radica en ofrecer el cuerpo o extraer de él un elemento para sostener la falta en el Otro y esta operación, por el cortocircuito de la literalidad, ya no se lleva a cabo mediante el artificio de la imagen (a la que se procura renunciar), sino como la puesta en escena que toda presencia efectiva del cuerpo supone. Por otro lado, el *body art*, como el barroco, pone en primer plano los cuerpos gozantes por la vía del martirio y el sacrificio, pero en vez de la representación, los artistas se valen de estrategias de corporización, en tanto prácticas en las que el significante deviene goce, afectando al cuerpo. Respecto de la mostración de lo abyecto, es posible extraer dos conclusiones más, una atañe a la estructura, la otra a la época. La primera es la verdad de la necrofilia: cuanto más se insiste en mostrar el cuerpo como pura carnalidad, más se pone de manifiesto la incorporación de lo simbólico, puesto que sólo deviene abyecto como efecto de la marca significante. La segunda es una verdad de la época que el arte, en tanto discurso de la histeria, denuncia: si la civilización es la cloaca, al decir de Lacan, ello no entraña ninguna metáfora cuando la cultura del *gadget* y la obsolescencia programada amenaza hundirnos en la basura.

-Cambiando de perspectiva, y situándonos en el terreno del pensamiento feminista y la teoría *queer*, el análisis de la imagen del cuerpo-texto arroja también diversas conclusiones acerca de los usos y estatutos del cuerpo en la contemporaneidad. En primer término, la textualidad supuesta al cuerpo organiza un modo de subjetivación basado en prácticas autobiográficas. Dichas prácticas dan cuerpo –valga la redundancia– a la teoría feminista, y permiten leer aquello que se configura como su síntoma, entre la necesidad de contar con un sujeto para la lucha política, y la reivindicación de las particularidades, cuyo reverso inconsciente es que “La mujer no existe”, y por tanto han de ser tomadas una por una. Por otro lado, en el afán de situar la construcción de la condición femenina, del género y de los cuerpos en el plano social e histórico, de modo tal de abrirlos a la prácticas de resistencia y transformación, el cuerpo-texto también reintroduce subrepticiamente el fantasma de un cuerpo pre-discursivo, como página en blanco previa a su captura por el Poder, para decirlo en los términos de Foucault, retomados luego por Butler. En contraposición, y procurando sortear ese *impasse*, la teoría de la performatividad de la teórica *queer*, que en su desarrollo engarza las

tres imágenes contemporáneas del cuerpo, redobla la apuesta como ontología de lo discursivo, que no admite nada *antes* de los mecanismos psíquicos del poder que configuran los cuerpos en tanto géneros. Butler eleva el cuerpo-abyecto –definido como aquello que la norma heterosexista segregá- a la condición de cuerpo-frontera, dotándolo de agentividad por cuanto ese cuerpo podría, en y desde el límite, subvertir la norma que lo ha constituido como abyecto. Esta propuesta permite extraer otra conclusión, y es que la reivindicación del cuerpo inaugurada por Nietzsche, en la contemporaneidad toma la forma de la noción de agencia o agentividad que se le confiere al cuerpo. Por otro lado, desde la perspectiva que ofrecen las categorías analíticas, valen también como conclusiones de esta investigación: el carácter problemático de dicha noción de agencia, que no alcanza a distinguirse de una nueva “yocracia”, al decir de Lacan. Por otro lado, la lógica Todo fálica que rige el planteo de Butler, se topa con el *impasse* que supone la movilidad de la frontera de la abyeción, que no encuentra punto de basta, puesto que siempre es posible extraer otro rasgo imaginario sobre el cual sostener la segregación. Sin embargo, la política de multiplicación de géneros, entendida como solución inconsciente, en cierto modo dice una verdad acerca del goce, puesto que si cada uno es irreduciblemente singular no hay encastre posible o para decirlo con Lacan, no hay relación sexual. Sin embargo, ello no impide, como reverso, que el ideal de maleabilidad y mutabilidad del género entre en resonancia con la promesa de goce sin restricciones del discurso capitalista. Tampoco que la abyeción devenga estrategia de recuperación de goce y entonces acabe sosteniendo la norma que pretende impugnar. Por otra parte, al no considerar más que los efectos semánticos del Poder y entender la dinámica social como el juego de las significaciones en pugna por la hegemonía, Butler no admite nada *posterior* a la eficacia del lenguaje en la relación con el cuerpo, quedando encerrada en el monismo discursivo, por más que esgrima la materialidad para situar la especificidad del cuerpo. Esto permite vislumbrar, y vale también como conclusión, que la teoría de la performatividad –así como todas las que toman apoyo en el cuerpo-cuerpo– no resisten la crítica de Nancy, cuando afirma que “la convulsión de la significación le quita todo el cuerpo al cuerpo” (Nancy, CO:49).

-Puesto que Nancy hace extensiva dicha crítica al psicoanálisis, en este punto se engarza la última pregunta que he elaborado de modo transversal en esta

investigación, aquella que tomaba apoyo en la exhortación de Freud a los filósofos, e interrogaba en qué medida los pensadores contemporáneos del cuerpo han repensado la relación cuerpo/alma teniendo en cuenta lo que descubrió el psicoanálisis. En base a esta pregunta, y habiendo seleccionado para el análisis aquellas teorías que mantienen un diálogo con aquel y hacen uso de algunos de sus conceptos, la respuesta no admite una afirmación o negación simple. Se verifica en el desarrollo de esta investigación que algunos hallazgos y conceptos psicoanalíticos –tales como el “concepto fronterizo” de pulsión, la teoría de la sublimación, la relación con el lenguaje, el problema de la diferencia sexual– han sido tenidos en cuenta en los debates acerca del cuerpo, y que, tal como Freud suponía, el psicoanálisis ha sido una de las fuerzas impulsoras de un pensamiento renovado acerca del cuerpo y la crítica de la relación en clave metafísica.

Sin embargo, lo desarrollado en el quinto y último capítulo, en discusión con la ontología relacional de Nancy, permite ubicar con nitidez aquello a lo que el discurso filosófico permanece refractario, a saber, la hipótesis lacaniana que hace del cuerpo sustancia gozante, efecto del significante que no se reduce a los juegos del sentido. Así, se verifica a lo largo de este trabajo la hipótesis transversal según la cual la teoría del goce es *shibboleth* del estatuto psicoanalítico del cuerpo. Para corroborarlo ha sido necesario este largo y por momentos tortuoso excuso, efectuando un análisis lo más cercano posible a los textos analizados, y sorteando los peligros de la homonimia y las trampas de la importación conceptual que por momentos producen la ilusión imaginaria de “lo mismo”. Sólo mediante ese análisis detallado ha sido posible reubicar, una y otra vez, la línea que divide aguas y, al mismo tiempo, aquello que orienta la práctica analítica, a saber, el hueso de lo real, Lacan *dixit* (Cf. S11: 61).

La conclusión antepuesta vale como resultado de la dimensión interdisciplinaria de esta tesis, es decir aquella que sostiene el diálogo demarcando los terrenos disciplinares en función de un concepto bisagra. Sin embargo, hay también una serie de conclusiones que pueden decantarse de este recorrido si se sitúa el cuerpo como objeto transdisciplinar: su connivencia con las imágenes que lo informan, la relación de intimidad y tensión con el lenguaje, y ante todo esa condición escurridiza, sobre la que elijo insistir, para concluir, según las palabras de Lacan: *le corps fout le camp à tout instant...*

BIBLIOGRAFÍA

CAPITULO 1

Bibliografía citada

- Assoun, P.-L. (1997): *Leçons psychanalytiques sur Corps et Symptôme*. Tome 1 “Clinique du corps”, Tome 2 “Corps e Inconsciente”. Paris: Anthropos.
- Assoun, P.-L. (2006): “Saber frediano y pulsión transdisciplinaria” en Assoun, P.-L & Zafiropoulos, M. (dir.): *Lógica del síntoma, lógica pluridisciplinaria*. Buenos Aires: Nueva Visión. Traducción de V. Ackerman.
- Balmès, François (2002): *Lo que Lacan dijo del ser (1953-1960)*. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de H. Pons.
- Copjec, J. (2006): *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica. Traducción de T. Arijón. Capítulo I.
- Freud, S. (1992): “El interés por el psicoanálisis” (1913) en *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Gárate , I. & Marinas, J. M. (2003): *Lacan en español. Breviario de lectura*. Madrid: Gerber. p.177-187.
- Habermas, J. (1990): *El pensamiento post-metafísico*. México: Taurus Humanidades. Traducción de M. Jiménez Redondo.
- Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en el Técnica Psicoanalítica* (1954-1955). Buenos Aires: Paidós, 1990. Traducción de I. Agoff. Capítulo IV, punto 3, Capítulo VI.
- Lacan, J. (2006): *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós. Traducción de D. Rabinovich, J.L. Delmont-Mauri y J. Sucre. Capítulos IX y X.
- Lacan, J: (2011): *El Seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós. Traducción de E. Berenguer. Capítulos I y XVI.

- Lacan, J: *La identificación*, Seminario 9 (1961-1962). Traducción de R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 25 (20 de junio de 1962).
- Lacan, J: *L'insu que sait de l'une bénue s'aile a mourre*, Seminario 24 (1976-1977). Traducción de S. Sherar y R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 9 (15 de marzo de 1977).
- Lacan, J: *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, Seminario 12 (1964-1965). Traducción es R. Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de la Argentina. Inédito. Clase 10 (3 de marzo de 1965).
- Lacan, J.: *Disolución*, Seminario 27 (1980-1981). Traducción de J. L. Delmont-Mauri, para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 7º (10 de junio de 1980).
- Lacan, J. (2012): "Joyce el Síntoma", en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de G. Esperanza y G. Trobas, colaboración de A. Vicens.
- Lacan, J. (2006): *Del sujeto por fin cuestionado* en *Escritos*, Barcelona: RBA Coleccionables, cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio.
- Lacan, J (2006) "La tercera", en *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial. Traducción J. Sucre , J. L. Delmont Mauri y D. Rabinovich. pp 84-85.
- Lacan, J. (2006): "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio.
- Nietzsche, F. (2011): *Así habló Zarathustra*. Madrid: Nueva Biblioteca EDAF. Versión libro electrónico Kindle. Responsables de la edición: C.Vergara y D. Castrillo.
- Rancière, J. (2005) *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Editorial del Estante. Traducción de S. Dulue, S. Costanzo y L. Lambert. Prefacio, pp 5-17.

Bibliografía consultada

- Assoun, P.-L. (2008): *Freud et Nietzsche*. Paris: Quadrige/ PUF.
- Assoun, P.-L. (2009): *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: PUF/Quadrige.
- AA. VV. (2012): *El cuerpo y sus avatares*. Buenos Aires: Kliné.

- Badiou, A. (2011): "Fórmulas de 'El Atolondradicho'", en Badiou, A. & Cassin, B.: *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre L'Étourdit de Lacan*. Buenos Aires: Amorrorrtu. Traducción de H. Pons.
- Bersani, L. (2011): *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. Buenos Aires: Ediciones Literales. Traducción de M. Iturriza.
- Blumenberg, H. (2003): *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta. Traducción de J. Pérez de Tudela Velazco.
- Chemama, R. & Vandermersch, B. (2004): *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrorrtu.
- Corbin, A. Courtine, J.-J & Vigarello, G. (2005): *Histoire du corps*. Paris: de Seuil.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985) *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dolar, M. (2007): *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial. Traducción de D. Gutiérrez y B. Vignoli.
- Evans, D. (1997): *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de J. Piatigorsky.
- Fernández Gonzalo, J. (2001): *La muerte de Acteón. Arqueología del cuerpo*. Madrid: Editorial Eutelequia.
- Freud, S. (1992): "Dos artículos de enciclopedia 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido' (1923 [1922]) en *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrorrtu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Gárate Martínez, I., Marinas Herreras J.M., & Orozco Guzmán, M. (2012): *Estremecimientos de lo real. Ensayos psicoanalíticos sobre cuerpo y violencia*. México: Kanankil.
- González, A. C. (2003): "¿Por qué es necesario leer a Freud –con Lacan– para pensar políticamente el cuerpo?" en González, A.C. & Saez Tajafuerce, B. [Eds.]: *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, pp. 61-73.
- Gorali, V., Escudero, V. & Vulpara, G. [comps.] (2013): *El cuerpo material*. Buenos Aires: Grama.
- Harari, R. (1984): "Sintagmas cristalizados", en Irene de Krell [comp]: *La escucha, la histeria*. Buenos Aires: Paidós.

- Harari, R. (2012) *¿Qué dice del cuerpo nuestro psicoanálisis? Problemáticas de índole clínica, metapsicológica y de inserción del psicoanálisis en la polis.* Buenos Aires: Letra Viva- Mayéutica Ediciones.
- Juranville, A. (1992) *Lacan y la filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión. Traducción de I. Agoff.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1981). *Diccionario de Psicoanálisis.* Barcelona: Labor. Traducción de F. Cervantes Gimeno.
- Memmi, D, Guillo, D & Martin, O [dir.]: *La tentation du corps.* Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Merleau-Ponty, M. (1945- 2002): *Fenomenología de la percepción.* Madrid: Editora Nacional. Traducción de Jem Cabanes (1948).
- Miller, J.-A. (1999): "Les six paradigmes de la jouissance", en *Revue de Psychanalyse* nº 43. (octubre, 1999) pp. 4-21.
- Miller, J.-A (2000): Biologie lacanienne et événements de corps" en *Revue de Psychanalyse* nº 44 (février, 2000) pp. 5-45.
- Miller, J.-A. (2012): *Los enredos del cuerpo.* Caracas: Pommaire. Traducción de N. Cinader.
- Pommier, G. (2004): *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse.* Paris: Flammarion.
- Pommier, G. (2000): *Les corps angéliques de la posmodernité:* Calman Levy.
- Regnault, François (1997): *Conférences d'esthétique lacanienne.* Paris: Éditions Agalma.
- Rivera de Rosales, J, & López Saenz, M.C. (2003): *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas.* UNED Ediciones, España.
- Roudinesco, E. (1994): *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Tomás Segovia.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998): *Diccionario de psicoanálisis.* Barcelona: Paidós Ibérica.
- Roux, J.-M. (2011): *Le corps. De Platón à Jean-Luc Nancy.* Paris: Éditions Eyrolles.
- Soler, C. (2011) Les affects lacaniens. Paris: PUF. Introducción.
- Zafiroopoulos, M. (2001): *Lacan et les Sciences Sociales.* Paris: PUF.

- Zafiropoulos, M (2005): *Lacan y Levi Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Žižek, S. [Ed.] (2003): *Jacques Lacan. Critical Evaluations in cultural theory*. London/New York: Roulegetge.
- Žižek, S. [Ed.] (2006): *Lacan. The silent partners*. London: Verso
- Zupančič, A (2008): *Why Psychoanalysis? Three Interventions*. Uppsala, NSU Press.

CAPITULO 2

Bibliografía citada

- Alemán, J. & Larriera S. (2009): *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Assoun, P.-L. (1997): *Leçons psychanalytiques sur Corps et Symptôme*. Tome 1 “Clinique du corps”, Tome 2 “Corps e Inconsciente”. Paris: Anthropos.
- Assoun, P.-L. (2013): “El cuerpo entre clínica y metapsicología: el ‘efecto plástico’ del inconsciente” en González A.C. & Saez Tajafuerce, B. [Eds.] (2013): *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, pp. 29-69.
- Cevasco, R. (2010): *La discordancia de los sexos. Perspectivas psicoanalíticas para un debate actual*. Barcelona: Ediciones S&P.
- Cevasco, R. (2013): “Perspectivas psicoanalíticas sobre el cuerpo: el cuerpo sexuado” en González A.C. & Saez Tajafuerce, B. [Eds.] *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, pp. 75-101.
- Fierens, C. (2012): *Lectura de L'étourdit. Lacan 1972: sexuación y discursos, el muro de lo imposible*. Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de R. Cevasco y J. Chapuis. Capítulo 1.
- Freud, S. (1992): “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]), en *Obras completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): “Tótem y Tabú” (1913), en *Obras Completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J.L. Etcheverry.

- Freud, S. (1992): "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "La represión" (1915), en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "El yo y el ello" (1923), en *Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Conclusiones, ideas, problemas" (1937-1938) en *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Harari, R. (2012) *¿Qué dice del cuerpo nuestro psicoanálisis? Problemáticas de índole clínica, metapsicológica y de inserción del psicoanálisis en la polis*. Buenos Aires: Letra Viva- Mayéutica Ediciones.
- Julien, P. (1992): *El retorno a Freud de Jacques Lacan*. Méjico: Sistemas Técnicos de Edición.
- Lacan, J. (2006): "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia anlítica", en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio.
- Lacan, J. (2010): *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1952-1953)* Buenos Aires: Paidós. Traducción de R. Cevasco y V. Mira Pascual. Capítulos VII-XI.
- Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en el Técnica Psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós, 1990. Traducción de I. Agoff. Capítulo VI.
- Lacan, J. (2009): *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* Buenos Aires: Paidós. Traducción de D. Rabinovich. Capítulos VII-XII.
- Lacan, J. (2011): *El Seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de E. Berenguer. Capítulos I, III, VI, VIII, IX, X, XII, XIII XVI, XXII.
- Lacan, J. (1999): *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1963-964)*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de J. L.Delmont-Mauri y J. Sucre, revisado por D. Rabinovich. Capítulos V, VI-IX, XII-XV, XVI.

- Lacan, J. (2011): *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós. Traducción de N. González, revisión de G. Brodsky. Capítulo I.
- Lacan, J. (2010): *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós. Traducción de E. Berenguer y M. Bassols. Capítulos I-IV.
- Lacan, J. (2011): *Le Séminaire. Livre XIX. ...ou pire* (1971-1972). Paris: Éditions du Seuil. Capítulo, I, IX y XVI.
- Lacan, J. (2006): *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós. Traducción de D. Rabinovich, J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre.
- Lacan, J. (2008): *El Seminario. Libro 23. El Sinthome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós. Traducción de N. González, revisado por G. Brodsky. Capítulos I y IV.
- Lacan, J: *La identificación, Seminario 9* (1961-1962). Traducción de R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 19 (9 de mayo de 1962), clase 26 (27 de junio de 1962).
- Lacan, J. *El objeto del psicoanálisis, Seminario 13* (1965-1966). Traducción de J. Tarella para la Escuela Freudiana de la Argentina. Inédito. Clase 1 (1 de diciembre de 1965), clase 5 (5 de enero de 1966), clase 14 (20 de abril de 1966), clase 15 (27 de abril de 1966).
- Lacan, J: *La lógica del fantasma, Seminario 14* (1966-1967). Traducción de Pablo G. Kaina. Inédito. Clase 1 (16 de noviembre de 1966), clase 8 (18 de enero de 1967), clase 21 (30 de mayo de 1967)
- Lacan, J: *El acto psicoanalítico, Seminario 15* (1967-1968). Traducción de R. Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de la Argentina. Inédito. Clase 5 (10 de enero de 1968)
- Lacan, J.: *R.S.I. Seminario 22* (1974-1975). Traducción de R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 9 (18 de marzo de 1975).
- Lacan, J: *L'insu que sait de l'une bénue s'aile a mourre, Seminario 24* (1976-1977). Traducción de S. Sherar y R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 1 (16 de noviembre de 1976), clase 9 (15 de marzo de 1977).

- Lacan, J.: *Disolución, Seminario 27* (1980-1981). Traducción de J. L. Delmont-Mauri, para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 7º (10 de junio de 1980).
- Lacan, J.(2006): “La tercera”, en *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial. Traducción J. Sucre, J. L. Delmont Mauri y D. Rabinovich.
- Lacan, J. (2006): “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma” en *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial. Traducción J. Sucre, J. L. Delmont Mauri y D. Rabinovich.
- Lacan, J. (2005): “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, en *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de N. González. pp. 11-64.
- Lacan, J. (2006): “Psicoanálisis y medicina” y “Diálogo con los filósofos franceses”, en *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires: Manantial. Traducción de D. Rabinovich.
- Lacan, J (2012): “Nota italiana” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de G. Esperanza.
- Lacan, J. (2012): “Joyce el Síntoma”, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de G. Esperanza y G. Trobas, colaboración de A. Vicens.
- Lacan, J. (2012) “Radiofonía”, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de M. A. Álvarez, revisión de G. Esperanza y G. Trobas
- Lacan, J.(2012): “El Atolondradicho” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción y revisión de G. Esperanza y G. Trobas, colaboración de D. Rabinovich.
- Lacan, J. (2012): “Lituratierra” en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de G. Esperanza y G. Trobas.
- Lacan, J. (2006): *De nuestros antecedentes*, en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio. pp. 59-66.
- Lacan, J. (2006): “Posición del inconsciente” en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio.
- Lacan, J. (2006): “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, versión y traducción cedida por

- Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio. pp. 473-476.
- Lacan, J. (2006): "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio. pp 773-788.
- Miller, J.-A. (1999): "Les six paradigmes de la jouissance", en *Revue de Psychanalyse* nº 43. (octubre, 1999) pp. 4-21.
- Miller, J.-A. (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de G. Brodsky.
- Soler, C. (2011) *Les affects lacaniens*. Paris: PUF. Introducción y capítulos I-III.
- Soler, C. (2011): *Incidencias políticas del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de R. Cevasco, J. Chapuis. Capítulos 2 y 5.
- Zupančič, A. (2013): "Diferencia sexual y ontología", en, Zupančič, A., Copejc & CevascoR.: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de A. C. González.

Bibliografía consultada

- Assoun, P.-L. (2002): *La metapsicología*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de G. Gallardo.
- Assoun, P.-L. (2008). *Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de I. Agoff.
- Bréhier, E. (1997) *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: VRIN.
- Didi-Huberman, G. (2007): *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Dor, J. (1994): *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Buenos Aires: Gedisa.
- Dor, J. (1994). *Introducción a la lectura de Lacan II*. Barcelona: Gedisa. Traducción de G. Klein.
- Freud, S. (1992): "Tres ensayos de teoría sexual" (1905) en *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.

- Freud, S. (1992): "La perturbación psicógena del la visión según el psicoanálisis" (1910), en *Obras completas*, vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry
- Freud, S. (1992): "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" (1911), en *Obras Completas*. Vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu . Traducción de J.L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Introducción al narcisismo" (1914), en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Lo inconsciente" (1915), en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Más allá del principio del placer" (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry
- Freud, S.(1992): "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry. Capítulo 7.
- Freud, S. (1992): "Inhibición, síntoma y angustia" (1925) en *Obras completas*, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "El malestar en la cultura" en *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- González, A.C. y Saez Tajafuerce, B. (2013): "El cuerpo en la diferencia sexual" en Zupančič, A., Copejc, J. & Cevasco, R.: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P. Harari, R. (2001): *La pulsión es turbulenta como el lenguaje*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Harari, R. (1998): *Polifonías. Del arte en psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones del Serbal. Capítulo 7.
- Harari, R. (2001): *La pulsión es turbulenta como el lenguaje. Ensayos de psicoanálisis caótico*. Ediciones del Serbal.
- Lacan, J. (1984): *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956).Buenos Aires: Paidós. Traducción de J.L. Delmont Mauri y D. Rabinovich.
- Lacan, J. (1995): *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante* (1971). Buenos Aires: Paidós. Traducción de N. González. Capítulo I y VII.

- Lacan, J: *El deseo y su interpretación, Seminario 6* (1958-1959). Traducción de A. Calzetta, H. Levín, J. Reises y D. Weindichasky para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- Lacan, J. (2006): “El seminario sobre *La carta robada*”, en *Escritos*. Barcelona: RBA, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio. pp. 5-10.
- Lacan, J. (2006): “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’” en *Escritos*. Barcelona: RBA, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio.
- Roudinesco, E. (1994): *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción de T. Segovia.
- Miller, J.-A (2006) “Introducción”, en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio.
- Miller, J.-A (2000): “Biologie lacanienne et événements de corps” en *Revue de Psychanalyse* nº 44 (février, 2000) pp. 5-45.
- Soler, C. (2011): *Incidencias políticas del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de R. Cevasco, J. Chapuis. Capítulos, 1-7.
- Vegh, I. (2010): *Yo, ego, sí mismo. Distinciones de la clínica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

CAPITULO 3

Bibliografía citada

- Badiou, A. (2005): *El siglo*. Buenos Aires: Manantial. Traducción de H. Pons.
- Bois, Y.-A. y Krauss, R. (1999): *Formless. A user's guide*. Canada: Zone Books- MIT Press.

- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós. Traducción de A. Bixio. Capítulo I.
- Coccoz, Vilma (2006): "El cuerpo mártir en el barroco y en el *body art*" en AAVV *Las tres estéticas de Lacan (psicoanálisis y arte)*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado. Traducción de L. Fefer.
- Cruz Sánchez, P. A. y Hernández-Navarro, M. A, Eds (2004): *Cartografías del cuerpo. La dimensión corporal en el arte contemporáneo*. Murcia: Generic /CendeaC.
- Foster, H. (2001): *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Ediciones Akal. Traducción de A. Brotons Muñoz. Capítulos I, V y VII.
- Freud, S. (1992): "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915) en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "El malestar en la cultura" en *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Kristeva, J. (1989): *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Traducción de N. Rosa y V. Ackerman. México / Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kristeva, J. (1980) *Desire in language. A Semiotic Approach to Literature and art*. New York: Columbia Presss University.
- Lacan, J. (2009): *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) Buenos Aires: Paidós. Traducción de D. Rabinovich. Capítulos VII-XII.
- Lacan, J: *La identificación, Seminario 9* (1961-1962). Traducción de R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito. Clase 26 (27 de junio de 1962).
- Lacan, J: "Conférences dans les universités nord-américaines", 2 diciembre de 1975 en el Massachusetts Institute of Technology. Publicadas en *Scilicet*, 1975, nº 6-7, pp. 53-63. Versión de la web de la École Lacanienne de Psychanalyse.
- Lutereau, L. (2012): *Lacan y el barroco. Hacia una estética de la mirada*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Nancy, J.-L. (2006): *La representación prohibida*. Buenos Aires / Madrid: Amorrortu Editores. Traducción de M. Martínez.
- Nancy, J.-L. (2008) "El vestigio del arte" en *Las musas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Traducción de H. Pons.

- Recalcati, M. (2006): "Las tres estéticas de Lacan" y "La sublimación artística y la Cosa", en AAVV *Las tres estéticas de Lacan (psicoanálisis y arte)*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado. Traducción L. Fefer.
- Vicens Lorente, A. (2010): ¿Es posible un autoretrato sin espejo?", en Estudios Lacanianos, Vol. III, Nº 5 (Janeiro-Junho2010), pp. 25-35.
- Wajcman, G. (2001): *El objeto del siglo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Zafiropoulos, M. (1992): "Psicoanálisis y creación artística", en *Psicoanálisis y arte*. Caracas: Fondo Editorial del Museo de Arte Contemporáneo de Caracas Sofía Imber.
- Žižek, S. (2010): "Le suicide et ses vicissitudes", en Morel, G. (dir.) *Clinique du suicide*, de Paris: Éditions érès.

Bibliografía consultada

- AA.VV (1988): El objeto del arte. Incidencias freudianas. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Alemán, J. (2009): "La extimidad en la obra de arte" en Alemán, J. & Larreta, S. *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Bois, Y.-A., Foster, H. Krauss, R. & Buchloh, V. (2006) *Arte desde 1900: modernidad, antimodernidad, posmodernidad*. Madrid: Akal.
- Copjec, J. (2006): *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Deleuze, G. (2005): *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1992): "Proyecto de Psicología", en *Obras Completas*. vol I. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Tres ensayos de teoría sexual" (1905). en *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Heidegger, M. (1994): "La Cosa" en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal. Traducción de E. Barjau.
- Heidegger, M. (1998): "El origen de la obra de arte" en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza. Traducción de J. Rovira Armengol.
- Jay, M. (2007) *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal. Traducción de F. López Martín.

- Kristeva, J. (1974): *La Révolution du Langage Poétique: L'avant-Garde À La Fin Du Xixe Siècle, Lautréamont Et Mallarmé*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1999): *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1963-964)*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de J.L. Delmont-Mauri y J. Sucre, revisado por D. Rabinovich. Capítulos VI-IX.
- Mijolla-Mellor, S. [dir] (2012): *Traité de la sublimation*. Paris: PUF
- Miller, J.-A. (2009): "Impone tu oportunidad, atrapa tu felicidad, arriésgate. Iniciación a los misterios de Orlan". Conversación con Jacques-Alain Miller, en revista *Enlaces. Psicoanálisis y cultura*, año II, nº 14, abril 2009.
- Nancy, J.-L. (2011) "Le corps-théâtre" Artículo inédito, presentado en un seminario de doctorado del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona, febrero de 2011.
- Rancière, J (2012): *El Malestar en la Estética*. Buenos Aires: Clave Intelectual.
- Recalcati, M. (2005) *La última cena: anorexia y bulimia*. Buenos Aires: del Cifrado.
- Regnault, F. (1997): *Conférences d'esthétique lacanienne*. Paris: Éditions Agalma.
- Zafiropoulos, M. (2010): "Para una clínica freudiana de la violencia", en *Dicen que dijeron de lo social... Freud y Lacan. 5 ensayos de antropología psicoanalítica*. Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de R. Cevasco y J. Chapuis.
- Zafiropoulos, M. (2001): *Lacan et les Sciences Sociales*. Paris: PUF.

CAPITULO 4

Bibliografía citada

- Alemán, J. (2003): "Lacan, Foucault: el debate sobre el construcciónismo" en *Virtualia*, Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana. Abril-Mayo 2003, año 2, Nº 7.
- Butler, J. (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós. Traducción de Mª A. Muñoz.
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós. Traducción de A. Bixio.

- Butler, J. (2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós Ibérica. Traducción de P. Soley-Beltran.
- Butler, J. (2001): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra. Capítulo III y IV.
- Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. (2000): *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Copjec, J. (2013): "Encore, Un esfuerzo más por defender la diferencia sexual". en Zupančič, A., Copejc, J. & Cevasco, R.: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de A. C. González.
- Foucault, M. (1979): "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1984) *Dits et écrits*, Vol. IV. París: Gallimard, pp. 181-182.
- Foucault, M. (1999): "La vida de los hombres infames" en *Obras esenciales*, Vol. II, "Entre filosofía y literatura", Barcelona/Buenos Aires: Paidós. Traducción de M. Morey.
- Lacan, J. (1999): *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1963-964)*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de J.L. Delmont-Mauri y J. Sucre, revisado por D. Rabinovich. Capítulo V, XVI y XVII.
- Lacan, J. (2010): *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de E. Berenguer y M. Bassols. Capítulos I-III.
- Lacan, J. (2006): "La tercera", en *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial. Traducción J. Sucre, J. L. Delmont Mauri y D. Rabinovich.
- Lacan, J. (2006): "Prefacio a la edición inglesa del seminario XI" en *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial. Traducción J. Sucre, J. L. Delmont Mauri y D. Rabinovich
- Lacan, J. (2006): "Intervención sobre la transferencia", en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio, pp. 204- 215.
- Sáez, J. (2008): *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Saez Tajafuerce, B. (2013): "Leyendo a Rithée Cevasco leyendo a Lacan leyendo el cuerpo", en González, A. C. & Saez Tajafuerce, B. (Eds.): *Analizando el*

- cuerpo la vigencia política del psicoanálisis.* Barcelona: Ediciones S&P, 103-113.
- Smith, S. (1993): *Subjectivity, Identity and the body. Women's autobiographical practices in the twentieth century.* Indiana University Press.
- Soler, C. (2011) *Les affects lacaniens.* Paris: PUF, pp. 71-74.
- Zafiropoulos, M. (2010): "La dominación masculina: P. Bourdieu con Lacan y Lévi-Strauss", en *Dicen que dijeron de lo social... Freud y Lacan. 5 ensayos de antropología psicoanalítica.* Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de R. Cevasco y J. Chapuis.
- Zupančič, A. (2013): "Diferencia sexual y ontología" en Zupančič, A., Copejc, J. & Cevasco, R.: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis.* Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de A. C. González.

Bibliografía consultada

- Allouch, J. (2007): *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault.* Buenos Aires: El cuenco de plata. Traducción de S. Mattoni.
- Allouch, J. (2009): *El sexo del amo. La sexualidad desde Lacan.* Buenos Aires: El cuenco de plata. Traducción de S. Mattoni.
- Assoun P.-L. & Zafiropoulos, M.[dir] (2007) : *Actualités de la fonction symbolique.* Paris, Anthropos.
- Boullant, F. (2009) "Michel Foucault: le réseau de corps" en Memmi, D, Guillo, D & Martin, O [dir.]: *La tentation du corps.* Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Bonte, P. (2009): "Françoise Héritier: une anthropologie symbolique du corps", en Memmi, D, Guillo, D & Martin, O [dir.]: *La tentation du corps.* Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Bruno, P. (2011): *Lacan, pasador de Marx.* Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de F. Caja y R. Cevasco.
- Butler, J. (2001): *El grito de Antígona.* Barcelona: El Roure Editorial. Traducción de E. Oliver.
- Butler, J. (2004): *Lenguaje, poder e identidad:* Madrid: Síntesis.

- Butler, J. (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Carbonell, N. (2013): "No hay cuerpo sin discurso. No hay discurso sin goce" en González, A. C. & Saez Tajafuerce, B. *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P, pp. 185-201.
- Cevasco, R. (2010): *La discordancia de los sexos. Perspectivas psicoanalíticas para un debate actual*. Barcelona: Ediciones S&P.
- Copjec, J. (2006): *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de G. Ubaldini. Capítulo I.
- Copjec, J. (2011): *El compacto sexual*. México: Paradiso Editores, 17 Instituto de Estudios Críticos. Capítulos I y IV.
- Chapuis, J. (2013) "La extensión del cuerpo sexuado. Notas sugeridas por una entrevista informal con MC" en González, A. C. & Saez Tajafuerce, B *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P.
- Derrida, J. (2004) "Firma, acontecimiento contexto", en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. Traducción de C. González Marín
- Escobar María, C.E. (2011) *De la filosofía al psicoanálisis. Itinerario del concepto de repetición en la obra de Jacques Lacan*. Tesis doctoral, Madrid, UNED.
- Freud, S. (1992): "Duelo y melancolía" en *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Introducción al narcisismo" (1914), en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Fetichismo" (1927), en *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" (caso del 'hombre de las ratas') (1909), en *Obras completas*, vol. X. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry
- Freud, S. (1992) "Conclusiones, ideas, problemas" (1937-1938) en *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Foucault, M. (2010): *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Traducción de V. Goldstein.

- Foucault, M (1978): *Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris: Gallimard, 1978.
- Foucault, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (1975): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002): *Historia de la sexualidad*. Volumen I “La voluntad de saber”. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de U. Guiñazú.
- Foucault, M. (1978): *Historia de la sexualidad*. Volumen II “El uso de los placeres”. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de M. Soler.
- Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad*. Volumen III “La inquietud de sí”. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de T. Segovia.
- González, A. C. (2013): “Perspectivas feministas sobre el libro: el registro autobiográfico como paradigma del pensamiento feminista”, en *Forma, Revista de estudios comparativos*, nº 8, Otoño 2013, pp. 81-96.
- Harari, R. (2001): “¿‘Austoestima’ en psicoanálisis?”, en *La pulsión es turbulenta como el lenguaje. Ensayos de psicoanálisis caótico*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Kierkegaard, S. (2009) *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de D. Gutiérrez Rivero.
- Lacan, J. (2012) “Radiofonía”, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de M. A. Álvarez, revisión de G. Esperanza y G. Trobas.
- Lacan, J. (2006): *De nuestros antecedentes*, en *Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, versión y traducción cedida por Ediciones Siglo XXI. Traducción de T. Segovia, revisada por J. D Nasio. pp. 59-66.
- Lacan, J. (1984): *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de J.L. Delmont Mauri y D. Rabinovich.
- Lunacek, Izar (2013): “Sexo, sumisión y cirugía”, en González, A. C. & Saez Tajafuerce, B *Analizando el cuerpo. La vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P.
- Marcus, L. (1994): *Auto/biographical Discourses: Theory, criticism, practice*. Manchester: Manchester University Press.
- Mauss, M. (1979): *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. Introducción y capítulo “Técnicas y movimientos corporales”.

- Morgan, J. and Hall, C. T. (editors): *Gender and Genre in Literature. Redefining autobiography in twentieth-century women's fiction*. Garland Publishing, Inc. New York & London, 1991.
- Preciado, B. (2008) *Testo yonqui*. Madrid: Espasa.
- Rivière, J. (1929): "La femineidad como máscara" en *Athenea Digital*, núm. 11: 219-226 (primavera 2007). Traducción de A. Velásquez y M. Ponce de León.
- Reverter Bañón, S. (2009): "El ruido de la teoría feminista", en *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género*. Madrid: Universidad Carlos III.
- Smith, S. and Watson, J. (1908): *Women, autobiography, theory. A reader*. Wisconsin: The university of Wisconsin press.
- Soler, C. (2012) *El seminario repetido*. Buenos Aires: Letra Viva. Traducción de P. Peusner. Capítulos 1-6.
- Soler, C. (2006): *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de A. Palacios.
- Wright, E. (2004): *Lacan y el posfeminismo*. Barcelona: Gedisa. Traducción de S. Sans.
- Zafiropoulos, M. (2001): *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*. Paris: PUF.
- Zafiropoulos, M. (2010): *La question féminine de Freud à Lacan. La femme contre la mère. La femme contre la mère*. Paris: PUF.
- Žižek, S. (1984): *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.

CAPITULO 5

Bibliografía citada

- Assoun, P.L. (2013): "El cuerpo entre clínica y metapsicología: el efecto plástico del inconsciente", en González A.C. y Saez Tajafuerce [Eds.] *Analizado el cuerpo. Vigencia política del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P.

- Badiou, A. (2011): "Fórmulas de 'El Atolondradicho'", en Badiou, A. & Cassin, B.: *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre L'Étourdit de Lacan*. Buenos Aires: Amorrorrtu. Traducción de H. Pons.
- Balmès, F. (2002): *Lo que Lacan dijo del ser (1953-1960)*. Buenos Aires: Amorrorrtu. Traducción de H. Pons.
- Cevasco, R. (2013): "Ser-para-el-sexo y la partición de los sexos" en Cevasco R., Copejc & Zupančič, A: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P.
- Descartes, R. (2010): *Discurso del método. Meditaciones metafísicas [1637y 1641]*. Madrid: Espasa libros, versión Kindle. Traducción de M. García Morente.
- Descartes, R. (1965): *Discours de la méthode*, nota a pie nº1, página 46. París: J. Vrin.
- Freud, S. (1992): "Conclusiones, ideas, problemas" (1937-1938) en *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrorrtu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Harari, R. (2012) *¿Qué dice del cuerpo nuestro psicoanálisis? Problemáticas de índole clínica, metapsicológica y de inserción del psicoanálisis en la polis*. Buenos Aires: Letra Viva- Mayéutica Ediciones.
- Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en el Técnica Psicoanalítica* (1954-1955). Buenos Aires: Paidós, 1990. Traducción de I. Agoff. Capítulos XIII-XV.
- Lacan, J. *Problemas cruciales para el psicoanálisis, Seminario 12* (1964-1965). Traducción es R. Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de la Argentina. Inédito. Clase 10 (3 de marzo de 1965).
- Lacan, J. (2006): *El Seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós. Traducción de D. Rabinovich, J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre.
- Lacan, J. (2012): "El atolondradicho" en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción y revisión de G. Esperanza y G. Trobas, colaboración de D. Rabinovich.
- Miller, J.-A (2000): "Biologie lacanienne et événements de corps" en *Revue de Psychanalyse* nº 44 (février, 2000) pp. 5-45.
- Nancy, J.-L. (2003): *Corpus*. Madrid: Arena Libros. Traducción de P. Bulnes.
- Nancy, J.-L- (2007): *Ego sum*. Barcelona: Anthropos. Traducción de J. C. Moreno.

- Nancy, J.-L. (2006): *Noli me tengere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo.* Madrid: Editorial Trotta. Traducción de M. Tabuyo Ortega, A. López Tobajas y A. del Río Hermann.
- Nancy, J.-L. (2010): *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma.* Buenos Aires: Ediciones La Cebra. Traducción y postfacio de D. Álvaro.
- Nancy, J.-L. (2011): *El 'hay' de la relación sexual.* Madrid: Editorial Síntesis. Traducción de C. de Peretti y F. J. Vidarte.
- Nancy, J.-L. (2007): *Ego sum.* Barcelona: Anthropos. Traducción de J. C. Moreno Romo.
- Nancy, J.-L. (1991) "Manque de rien" en AA:VV (1991): *Lacan avec les philosophes.* París: Albin Michel. pp. 201-206.

Bibliografía consultada

- Alemán, J. & Larreta, S. (2009): *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos.* Málaga: Miguel Gómez Ediciones.
- Copjec, J. (2013): "Encore, Un esfuerzo más por defender la diferencia sexual", en Zupančič, A., Copejc, J. & Cevasco, R.: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis.* Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de A. C. González.
- Fierens, C. (2012): *Lectura de L'étourdit. Lacan 1972: sexuación y discursos, el muro de lo imposible.* Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de R. Cevasco y J. Chapuis.
- Freud, S. (1992): "La interpretación de los sueños" (1901) en *Obras completas*, vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry
- Freud, S. (1992): "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), en *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J. L. Etcheverry.
- Freud, S. (1992): "Lo ominoso" (1919), en *Obras Completas* vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu. Traducción de J.L Etcheverry.
- González, A.C. y Saez Tajafuerce, B. (2013): "El cuerpo en la diferencia sexual" en Zupančič, A., Copejc, J. & Cevasco, R.: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis.* Barcelona: Ediciones S&P.
- González, A.C. y Saez Tajafuerce, B. (2012): "El cuerpo sexuado y/o como suspensión del sentido" en Gárate Martínez, I., Marinas Herreras J.M., &

- Orozco Guzmán, M. [coords.] (2012): *Estremecimientos de lo real. Ensayos psicoanalíticos sobre cuerpo y violencia*. México: Kanankil
- Lacan, J: "Réponse de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter", en *Lettres de l'École freudienne*. 1976, n°18, Jornada de cárteles, Estrasburgo. Versión de "Pas Tout Lacan", web de la École Lacanniene de Psychanalyse.
- Lacan J. (2013): "Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter", en Gorali, V., Escudero, V & Vulpara, G. [comps.]: *El cuerpo material*. Buenos Aires: Grama. Traducción de V. Gorali.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L (1981): *El título de la letra. Una lectura de Lacan*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires. Traducción de M. Galmarini.
- Miller, J.-A. (2012): *Los enredos del cuerpo*. Caracas: Pommaire. Traducción de N. Cinader. pp. 133-147.
- Miller, J.-A. (2003): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós. Traducción de G. Brodsky.
- Nancy, J.-L. (2006): *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Traducción de M. Martínez.
- Nancy, J.-L. (2005): *Fenomenología del espíritu en Hegel: La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena.
- Nancy, J.-L (2008): "Pintura en la gruta" en *Las musas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Traducción de H. Pons.
- Zupančič, A. (2013): "Diferencia sexual y ontología" en Zupančič, A., Copejc, J. & Cevasco, R.: *Ser-para-el-sexo. Diálogo entre filosofía y psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones S&P. Traducción de A. C. González.