

¿Qué real del cuerpo en psicoanálisis?

1 Introducción

En el presente trabajo intentaremos abordar una problemática que se nos presentó al momento de pensar la constitución del cuerpo desde el psicoanálisis de orientación lacaniana. Consideramos de gran importancia revisar aquello que en la jerga lacaniana suele denominarse *lo real del cuerpo*. Sin embargo, nuestro interés no es únicamente teórico, sino que consideramos que el modo en que epistémicamente se construye el cuerpo en psicoanálisis atañe directamente a la posición del analista en la dirección de la cura.

Jaques Lacan abordó el tema del cuerpo a lo largo de toda su enseñanza sin por ello hacer de él un concepto en sí mismo, como sí lo hizo, por ejemplo, del inconsciente, la transferencia o la pulsión. Se refirió al cuerpo, en cambio, siempre a partir de otros conceptos y vinculándolo a lo imaginario, por la imagen, a lo real por el goce, y a lo simbólico por el significante.

2 ¿Cómo pensar el cuerpo dentro y fuera del psicoanálisis?

Antes de abordar específicamente lo real del cuerpo lacaniano vale la pena situar brevemente qué entendemos por cuerpo. Para poder ubicar estas primeras aproximaciones nos preguntamos por el sentido que este término posee en la cultura occidental desde distintas perspectivas. No será posible realizarlo sin un proceso de historización que elucide cómo la noción de cuerpo condensa -y excluye- distintas significaciones a en determinados momentos cruciales de la historia del pensamiento de Occidente.

2.1 El Ser habita en el cuerpo

En la Antigüedad se ha forjado un dualismo que ha marcado por siglos la *episteme* de Occidente. Nos referimos al dualismo platónico: Mundo Verdadero - Mundo Aparente. El mundo de las apariencias, de los sentidos, de la opinión, no es más que una copia del mundo de las ideas, del conocimiento, de la verdad. No se trata de una mera repartición, sino de una verdadera valoración de superioridad del ámbito idético por sobre el mundo de los sentidos. El alma y el ser, quedan directamente identificados con el conocimiento, con aquel acceso elevado al mundo de lo auténtico. El cuerpo, en cambio, en tanto de allí parten los sentidos, será la cárcel de aquel alma que ha perdido sus alas y caído así en el mundo inferior de lo falso. “Plenas y pura y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda es tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros de él como una ostra” (PLATÓN 1578, 250c3-8). El cuerpo, el mundo aparente, para Platón, hace obstáculo, para acceder a lo auténtico, al alma, a la esencia del ser.¹

En los albores de la modernidad, este dualismo es retomando en otros términos: *res cogitans* - *res extensa*. El único modo de arribar al conocimiento verdadero, sostiene René Descartes, será a través de la metódica desestimación de todo aquello que represente o implique algún grado de duda. Todo lo que sea cognoscible por la vía de los sentidos será dudoso. Nuevamente, nos encontramos ante un escenario similar al platónico: se cuestiona lo sensible y por ende al cuerpo, la *res extensa*. Nada de lo que de allí parta puede ser fuente de auténtico conocimiento, quedando así rechazado en favor de la razón. Lo único de lo que no se

¹ Para ampliar este tema, véanse las dos célebres alegorías de Platón: “el carro alado” (Fedro) y “la caverna” (Libro VII, La República).

puede dudar es del Yo racional; así llega Descartes al *cogito*, al primer principio indiscutible: Yo soy, Yo existo. Extrae de la duda una certeza, puesto que en la medida de que dudo, de que pienso, tengo la certeza, en ese mismo instante, de que existo. La existencia queda ubicada en el pensamiento y excluida del mundo sensible. Si “soy una cosa pensante” (DESCARTES 1641), el sujeto queda entonces atribuido a una sustancia que tiene el atributo de pensar. Sujeto y sustancia quedan estrechamente ligados entre sí. Por ende, mientras que el cuerpo, la *res extensa*, queda despreciado, ubica al ser del sujeto en una sustancia, alma o razón, que será su fundamento.

En síntesis, si el dualismo platónico marca una clara disimetría entre el cuerpo y el alma, menospreciando todo lo que pudiera partir del primero, el dualismo cartesiano no hace sino enfatizar dicha valoración. A la par que descarta lo sensible como vía de acceso a lo verdadero, funda una sustancialización del sujeto en el “soy una cosa pensante”.

Por su parte, Michel Foucault caracteriza al *umbral de la modernidad biológica* (FOUCAULT 1976,173) resaltando la inclusión del cuerpo vivo en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política. En comparación con el Soberano que poseía la autoridad suprema e indiscutible en un Estado, ejerciendo su derecho negativamente sobre la vida al accionar su derecho a matar, en los Estados modernos, el poder reside y se ejerce positivamente: se desarrollan técnicas y estrategias para medir y controlar la natalidad, para conservar la vida, para administrarla y regularla. “Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte” (FOUCAULT 1976, 167). Refiriéndose al biopoder, Foucault sintetiza el proceso a través del cual la vida biológica

empieza a ser el centro de toda actividad política y científica. Específicamente el poder sobre la vida comienza a desarrollarse desde el siglo XVII a partir de dos polos. El primero, denominado por Foucault *anatomopolítica del cuerpo humano*, se centró en el disciplinamiento de los cuerpos individuales considerados como máquinas, tornándolos dóciles; el segundo, la *biopolítica de la población*, toma al cuerpo de la especie, al cuerpo viviente, ingresándolo al campo del control del saber y de las intervenciones del poder² (CASTRO 2011, 55).

Giorgio Agamben, retoma lo planteado por Foucault, para caracterizar cómo ha sido la politización de la *nuda vida*³ en la modernidad (AGAMBEN 1995). El autor resalta la imposibilidad que tenían los griegos de referirse a la vida con un único término, quienes en su lugar, disponían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *Zoé* y *Bíos*. El primero expresaba el simple hecho de vivir, común a todo ser vivo, la vida biológica; mientras que el segundo significaba una forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo, un modo de vivir cualificado, particular. Agamben sostiene que en el mundo clásico la simple vida natural, la *Zoé*, era excluida del ámbito de la *polis*, quedando exclusivamente ligada a la reproducción y la vida del hogar. Asimismo, relea la tesis foucaultiana de la biopolítica, corrigiéndola al postular que no es el ingreso de la *Zoé* en la *polis* lo que caracteriza la vida moderna – que según lo demuestra es mucho más antigua de lo que pensaba Foucault–, sino el presentar “desde el principio como una reivindicación y una liberación

² Será el sexo, a través del dispositivo de la sexualidad, el que para Foucault, a partir del siglo XIX, funcione como bisagra de estas dos polos del biopoder.

³ Para Agamben la *nuda vida*, es la vida desnuda, carne de intercambio y experimentación. La define como “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del *homo sacer*” (Agamben 1995, 18). Este último, el *homo sacer*, es un hombre sin derechos, condenado sin juicio previo, individuo reducido a la simple condición de ser vivo que sólo es objeto de la aniquilación. Así, Agamben recupera una figura del derecho romano arcaico en el que la vida biológica se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión.

de la Zoé... que trata constantemente de transformar la *nuda vida*, la Zoé, en una forma de vida y de encontrar... el *Bíos* de la Zoé” (AGAMBEN 1995, 19). Estos últimos quedan así indiferenciados, sus fronteras se desvanecen. El espacio de la *nuda vida* que originariamente estaba situado al margen del orden jurídico va coincidiendo de manera progresiva con la política. La democracia moderna fragmenta y disemina la vida en cada cuerpo individual, haciendo de ella el objeto central del conflicto político (AGAMBEN 1995, 158).

Tanto Foucault como Agamben coinciden en que la modernidad no rescata al cuerpo del menosprecio de la Antigüedad, sino que lo ubica en el centro de la discusión política, filosófica, social, constituyéndolo como el asentamiento último y natural de la esencia del hombre. Fundando así una verdadera ontología donde el sustrato real del hombre se encuentra en la *nuda vida*, en su cuerpo vivo, en una sustancia viviente, auténtica y original. Lo que caracteriza a las sociedades occidentales modernas es la unión indisoluble entre ser y cuerpo: el ser del hombre habita *en* el cuerpo.

2.2 Cuerpo e historia son indisolubles.

La vinculación entre corporalidad y tiempo nos parece decisiva. Sin el tiempo la noción de cuerpo sería ininteligible.

Retomando la tesis cartesiana de *Yo soy, Yo existo*, Paul Ricoeur reconoce que el *cogito* está desprovisto de toda referencia al cuerpo. Por tal motivo, Ricoeur sugiere que el Yo cartesiano implica un Yo a-histórico, portador de una verdad inmediata, puesto que en la afirmación pienso, existo, este último término remite inexorablemente a un presente inmediato que condiciona al Yo a una existencia en la cual el pensamiento no se presenta con proyección temporal. De este modo, carece de toda vinculación con el pasado y el futuro,

es decir, con la historicidad. De esto se infiere que “este yo que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo... en verdad, no es nadie.” (RICOEUR 1996, 16). Este tipo de entidad del Yo es para este autor “una subjetividad sin anclajes” (RICOEUR 1996, 19). Rechaza Ricouer de este modo los estados de pensamiento atemporales, o los acontecimientos mentales como protagonistas primeros de la subjetividad y entiende que somos seres encarnados en un cuerpo vivido, antes que pensado.

Por otro lado, no hay dudas de que cada época exige funciones, conductas, espacios y estéticas específicas a esos cuerpos que deben adecuarse a una matriz social, económica y política. Aquellos que no se adecuen a dicha estructura diferenciadora serán patologizados, discriminados, sancionados y estigmatizados. “No existe una noción de cuerpo sin una función asignada” (ACHA 1997, 62). A lo largo del siglo XX, los cuerpos femeninos, sobre todo pertenecientes a las clases medias y bajas, encargados de dar a luz, amamantar y cuidar a los hijos, son requeridos en tiempos de guerra para ocupar funciones radicalmente distintas a las habituales: desde conducir tranvías hasta manejar sopletes. Al finalizar la guerra, la necesidad de aumentar la tasa de natalidad por parte de los pueblos mermados, sumada a la demanda de puestos laborales de los hombres que han vuelto del frente de batalla, obliga a modificar las funciones de los cuerpos femeninos, requeridos una vez más para la procreación y los cuidados domésticos. Es evidente que no sólo los roles de género sino la significación misma del cuerpo en cuanto a su función cambia conforme a las categorías de pensamiento y necesidades económico-sociales de cada momento histórico. La historia evidencia que los cuerpos *son* en tanto funcionan de determinado modo y respondan a demandas específicas de cada época. Aunque tampoco podría afirmarse que se

trata simplemente de cuerpos ya contruidos sobre los cuales se proyecta una función. Los discursos hegemónicos no actúan *sobre* los cuerpos, como si estos los preexistieran. No son cuerpos entendidos en términos aristotélicos como una sustancia que se ve afectada accidentalmente por diversos discursos y condiciones históricas.⁴ “El cuerpo no es una materialidad independiente investida por las relaciones de poder exteriores a él, sino que es aquello para lo cual son coextensivas la materialización y la investidura.” (BUTLER 1993, 64).

2.3 La materialidad de los cuerpos

Podría hacerse un analogía entre la idea de cuerpo analizada en el apartado anterior y aquella que utiliza Lacan para referirse a *lalengua*. Se refiere a ella desestabilizando el artículo (la) y el sustantivo (lengua) justamente para evidenciar una instancia previa al lenguaje de pura materialidad propia de los sonidos pre-gramaticales o pre-escritos. Estos pueden percibirse, por ejemplo, cuando un occidental escucha a un oriental hablando una lengua que le es totalmente ajena y de la cual no sólo no entiende el significado de los sonidos pronunciados, sino de la cual tampoco le es posible demarcar significantes y estructuras gramaticales. Por lo tanto, así como Lacan con *lalengua* introduce la idea de que el lenguaje no es un dato primario sino que supone ya una elucubración de esos sonidos caóticos para el ser hablante, enfatiza también a lo largo de su enseñanza que el cuerpo tampoco es un dato inicial sino que ha de construirse. El cuerpo no es el organismo, sino que es aquello que surge a partir del lenguaje. Así como el

⁴ En el Libro VII de la *Metafísica*, Aristóteles diferencia el “ser en sí” o el “esto está aquí” (traducido habitualmente como sustancia), es decir, el ente concreto e individual que siempre será sujeto y nunca predicado, respecto del “ser en otro” o accidente. Este último estará ordenado en nueve categorías y serán estas los modos en que algo sea. Ahora, elevar el cuerpo al estatuto de sustancia, es ubicarlo como un ser en sí, predicado de diversos modos a lo largo de la historia. Lo que esta operación supone es la existencia misma de los cuerpos por fuera de los atributos que adopten.

significante produce, moldea, construye un cuerpo y no podemos referirnos a él sin ese significante, del mismo modo, *la lengua* introduce la idea de que el lenguaje no es un dato primario, sino que supone ya una elaboración de esos sonidos indiferenciados para el ser parlante. A partir de esto se comprende que cuerpo y lenguaje son construcciones. Hacia el final de su enseñanza, Lacan menciona que hay un primer cuerpo que es la materia fónica, el materialismo fónico del lenguaje que lo llevará a hablar de *materialisme*⁵, que crea al segundo cuerpo, el humano, al incorporársele y marcarle la carne. De esto se explica que al nacer, el viviente no tiene cuerpo, es tan sólo organismo (LACAN 1973-1974). El primer cuerpo es el lenguaje, sin el cual no habría cuerpo humano. Tener un cuerpo no está asegurado por el hecho de estar vivo. Para que eso que químicamente tiene vida llegue a ser cuerpo es necesario que de la materia fónica se introduzca el significante.

2.4 El cuerpo asignificante de los anatomofisiólogos

Así como con Foucault y Agamben resaltábamos el lugar preponderante que la vida biológica ocupó en la modernidad, el siglo XXI redobla la tendencia a considerar al cuerpo exclusivamente como biológico, testimoniada por una hiper-especialización médica que secciona cada vez más los despedazados órganos, dando lugar a nuevas disciplinas y profesionales capaces de comprender aquello que hasta hace poco se ignoraba. Esta oferta científica es acompañada por una demanda cada vez mayor de localizar el padecer y la verdad del ser en algún lugar recóndito del cuerpo. Demandas que intentan ser satisfechas desde los diagnósticos por imágenes, los análisis genéticos, las tomografías computadas, etc.

⁵ Jugando con la homofonía, Lacan condensa “palabra” (mot) y “materialismo” (matérialisme) en este neologismo.

En el seminario *Los no incautos yerran* (1973-1974), Lacan se refiere a los misterios de la iniciación y del cuerpo, diciendo de este último que es algo mucho más “difícil de lo que saben los anatómofisiólogos” (LACAN 1973-1974, 20-11-73). En este mismo seminario, Lacan intenta ubicar aquello que caracteriza el cuerpo. “Es difícil no hacer de la vida la característica del cuerpo, porque esto es poco más o menos todo lo que podemos decir de él en su condición de cuerpo” (LACAN 1973-1974, 11-06-74). Pero no se conforma con decir que el cuerpo es la vida, puesto que si bien es una afirmación difícil de no dar, “la vida es otra cosa que el conjunto de fuerzas que se oponen a la resolución del cuerpo en cadáver” (LACAN 1973-1974, 11-06-74), es decir, la biología y química no definen lo característico del cuerpo. Para poder abordarlo desde el psicoanálisis será necesario dar un salto y tocar el goce. Si en la primera parte de la enseñanza de Lacan, el goce no es otra cosa que el mal (LACAN 1959-1960) posteriormente dirá que lo que vivifica y anima los cuerpos es el goce. Pero hay una diferencia entre los cuerpos de los animales salvajes y de los seres humanos: la animación del goce de estos últimos está dada por *lalengua*. “Si el cuerpo, en su motricidad, está animado...en el sentido de la animación que da un parásito... eso proviene de un goce... que situamos en el goce fálico” (LACAN 1973-1974, 11-06-1974), goce que indudablemente no es sin el significante.

Ese salto que da Lacan para pensar el cuerpo, deja un abismo entre los cuerpos de la medicina y la biología y aquellos animados por el goce a partir de *lalengua*. “¿Cómo encontrar en las láminas descriptivas ese órgano fantasma que es el pene de la mujer, ni en el metabolismo de las necesidades fundamentales a ese objeto alucinado que es el seno perdido?” (LECLAIRE 1984, 92).

3 Aproximaciones a “lo real del cuerpo”

3.1 Cuerpo e Imaginario

Sigmund Freud se ve llevado a postular un supuesto necesario, una etapa intermedia entre el autoerotismo y la elección de objeto, donde el sujeto sintetiza en una unidad sus pulsiones parciales autoeróticas, ganando así un primer objeto de amor: “el sí mismo, el cuerpo propio” (FREUD 1911, 56)⁶. A esta etapa la denomina Narcisismo. Así, para Freud se es un cuerpo que será el primer objeto de amor; es decir: primero cuerpo, luego objeto externo. Yo me amo a mi mismo y encuentro satisfacción en mí, luego será desplazado sobre el otro.

Lacan relee dicho concepto postulando que en el narcisismo se construye el yo, el cuerpo y la realidad, por intermedio de una identificación imaginaria al otro semejante; que se construyan implica que se obtienen secundariamente. A diferencia de Freud, Lacan postula que el yo es primero otro. Será la imagen del otro, del cuerpo integrado, completo del otro, la que captive al sujeto. Si el yo es primero otro, el estadio del espejo de Lacan recorre un camino inverso al narcisismo freudiano para dar cuenta de la constitución de un cuerpo, del yo y de la realidad (EIDELSZTEIN 2009).

En *Acerca de la causalidad psíquica*, Lacan da cuenta de que la relación del ser humano con su cuerpo se produce a partir de la imagen especular (LACAN 1946). Unos años después, aún sosteniendo esta idea, dirá que el hecho de que "el sujeto tome conciencia de su cuerpo como totalidad... la sola visión de la forma total del cuerpo humano, brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo", (LACAN 1953-1954, 128). La imagen dará forma al sujeto y es la que está al comienzo de toda unidad posible de objeto.

⁶ A la luz de lo elucidado por la noción de biopolítica, nos parece interesante hacer notar cómo Freud ubica el sí mismo como el cuerpo propio.

Ahora bien, dado que no es la intención aquí hacer una genealogía de la noción de cuerpo a lo largo de la enseñanza de Lacan, nos remitiremos a mencionar que si bien el cuerpo puede ser problematizado desde los tres registros, unos veinte años más tarde de haber postulado al cuerpo desde lo imaginario, Lacan (1974) precisa bien su posición al decir que el cuerpo se introduce en la economía del goce por la imagen del mismo. La relación del hombre con su cuerpo es el alcance que posee en ella la imagen. Esto no implica necesariamente que Lacan siga sosteniendo exactamente lo mismo al inicio de su enseñanza que a mediados de los años setenta; el registro imaginario como lo especular y la significación en el comienzo de su transmisión no es estrictamente equivalente al registro imaginario anudado en el nudo borromeo que elaboró durante los últimos años de la misma. Se trata aquí de otro nivel de lo imaginario que se engendra a partir del objeto *a*.

3.2 Lo que resta de viviente, ¿es lo real?

Durante gran parte de la enseñanza de Lacan se sostuvo que la incorporación del lenguaje en el viviente produciría, al tiempo que construiría un cuerpo, una eliminación de un supuesto goce todo. “En el horizonte de la cuestión hay un goce mítico, el goce imposible, que ha quedado perdido al ingresar al campo del significante” (ALEMÁN y LARRIERA 2005, 134). El significante apagaría así el goce de la vida. Esta pérdida inicial sería consecuencia precisamente de una primera operación, real, que implicaría la inserción del ser viviente en el lenguaje. “Recordemos que la castración es la operación real introducida por la incidencia del significante” (VICENS 2006, 9).

En esta línea, suele aludirse al organismo o al viviente como a un tiempo mítico todo, un tiempo *real* del que restaría algo indecible *en* el cuerpo al

advenir este por la intromisión del significante. Se dice que el significante agujera el cuerpo, que actúa *sobre* él, desnaturalizándolo, como si este existiera antes de la operación misma del significante.

Nos parece relevante cuestionar dos aspectos de esta hipótesis. En primer lugar, sería un error suponer que esa pérdida inicial sea producida por una operación real. Lo real, como lo entendemos en psicoanálisis, no puede operar sin la existencia de un simbólico. Lo real es tal siempre y cuando esté en relación a un simbólico y a un imaginario. Aquella operación que eliminaría ese tiempo mítico del goce de la vida, es la que precisamente da vida a lo simbólico y por ende a lo real que de él se desprende. ¿Cómo apelar a un real pre-significante si precisamente aquello imposible de aprehender y de nombrar es tal, en tanto existe un significante que no sin haber operado puede dejar un resto? En segundo lugar, la hipótesis de que haya un ser del goce originario supone un tiempo mítico pre-significante al que se recurre únicamente como hipótesis *ad hoc* para justificar su existencia desde un paradigma evolucionista, donde habría un tiempo cero.

Cuando se alude a ese viviente mítico, ¿no se piensa así a un organismo como el asentamiento último, como la materialidad más material de lo psíquico? ¿No se postula así una biologización de lo real? ¿No se equipara al organismo con lo real del cuerpo? Hacer de lo viviente un sustrato básico y primordial sobre el que opera el lenguaje es hacer de este último un instrumento secundario a la pre-existencia de un cuerpo biológico. Si el lenguaje es secundario, solamente lo es en tanto elucubración de *lalengua*, y no respecto de un supuesto organismo.

A partir de *Aun*, la concepción de que el significante apaga el goce de la vida, es revisada por Lacan al complejizar el estatuto del goce. Sostiene que es

imposible un goce del cuerpo sin un goce del significante, así como no hay goce del significante sin que esté enraizado en el goce del cuerpo. Al respecto, Jacques-Alain Miller afirma que “se comete con frecuencia el error de creer que Lacan nos llevaría en esta dimensión a un goce bruto (...) Para hablar con propiedad, no hay para el ser hablante goce anterior al significante” (MILLER 1998, 398). Siguiendo este planteo, afirmamos que para el *hablanteser* no se debería pensar un goce anterior al significante, puesto que el goce es una consecuencia de este. Es así que apelar a un tiempo mítico pre-significante, originario, desde un punto de vista estructuralista –y si se quiere también, post-estructuralista⁷- no solamente sería innecesario sino también errado.

3.3 Operaciones sobre lo real del cuerpo

Habitualmente cuando desde el psicoanálisis se teoriza sobre la transexualidad y se analizan casos de sujetos transexuales que han decidido realizarse una cirugía de cambio de sexo, se hace referencia a esta como una “operación sobre lo real del cuerpo”⁸. Al sostener esta afirmación ¿entendemos acaso que lo real es lo anatómico o lo biológico? Una operación de cambio de sexo estaría en cualquier caso, más bien ligada a una operación sobre lo simbólico del cuerpo. O sí se quiere, sobre la superficie de un cuerpo significantizado. Si el transexualismo involucra “a una persona que solicita la modificación de su cuerpo a fin de conformarlo a las apariencias del sexo opuesto, invocando la convicción de que su verdadera identidad sexual es

⁷ Nos referimos al concepto de *suplemento*, acuñado por Jacques Derrida que implica un “no hay original”, una carencia radical originaria: “El suplemento suple... si colma, es como se colma un vacío...no se añade simplemente a la positividad de una presencia... su sitio está asignado en la estructura por la marca del vacío” (Derrida 1971, 185).

⁸ Ver, por ejemplo, Rúpolo, H. (2010), “Lo sexual, hay elección posible?”, en *Revista Lapsus Calami*, N°1, Buenos Aires, Letra Viva. Allí, el autor afirma que el transexual “accede al cambio de sexo en lo real de su cuerpo...el transexual, que modifica su cuerpo real está sostenido por una estructura que linda con la psicosis”

contraria a su sexo biológico” (MILLOT 1983, 14), ¿no es evidente que la cirugía responde por lo tanto a un simbólico que atañe a la masculinidad y la feminidad? Aquel sujeto que decide realizar una operación de cambio de sexo, otorga al pene o a la vagina un valor significante. Resulta indispensable para ese sujeto modificar la anatomía a fin de poder identificarse con un sexo u otro. “Y bien, es en tanto que significante que el transexualista no quiere más de esto...” (LACAN 1971-1972, 8-12-71). El transexual no accede al cambio de sexo en lo real de su cuerpo ni realiza una operación sobre lo real del mismo. Accede al cambio de sexo, de modo simbólico. Lo que se transforme en relación a la materialidad, a la superficie de su cuerpo no es lo real, al menos no en términos psicoanalíticos.

Muchas veces, intentando despegarse del discurso biologicista, cierto lacanismo no puede explicar con claridad qué es lo real del cuerpo sin remitirse –paradójicamente– al pene o la vagina. Evidentemente, a lo real no puede accederse en un quirófano.

3.4 ¿Qué real del cuerpo?

En *La tercera*, Lacan sostiene que la vida es lo real (LACAN 1974). La coloca allí, en el registro real, porque es en nuestra ciencia un punto clave de imposibilidad. Siguiendo con la metáfora del ADN con la que intenta ilustrar la imposibilidad⁹, resaltamos la apuesta actual de la investigación científica sobre el genoma humano para poder explicar global y acabadamente al individuo a través de los genes. Investigación que, a pesar de llevar varios años en curso, continúa inconclusa. La propuesta de Lacan es que para los seres hablantes la

⁹ “De la vida no sabemos nada más, sino únicamente lo que la ciencia nos induce, o sea que nada hay más real, lo cual quiere decir más imposible, que imaginar cómo pudo iniciarse esta construcción química que, con elementos distribuidos en cualquier cosa y de la manera que queramos clasificarla según las leyes de la ciencia, presuntamente empezó de repente a construir una molécula de ADN” (LACAN 1974, 105).

vida tiene dimensión de imposible en tanto no se puede decir qué es. Nos parece interesante en este punto recordar el planteo de Agamben acerca de la indiferenciación entre *Bíos* (vida del ser parlante) y *Zoé* (vida biológica) que caracteriza nuestros tiempos. Lacan en el Seminario *O peor* (1971-72) critica la definición del hombre como portador de espermatozoides. Al respecto, sostiene entonces que la biología no es lo real. En consecuencia, sostener que la vida es lo real no es lo mismo que decir que el cuerpo biológico vivo también lo sea. El triángulo cuerpo-vida-muerte que ubica en su nudo borromeo puede quizá elucidar cómo podemos pensar “lo real del cuerpo”. Lacan ubica en el centro del nudo el objeto *a*, aquel objeto que queda recortado, por fuera, lo imposible. Más bien, como mencionábamos antes, es en esa primera operación significativa que se constituye lo simbólico, lo real y lo imaginario. El significante no agujera, decíamos, el cuerpo, puesto este que no existe como tal, sino que allí se constituye, quedando efectivamente un resto por fuera, el objeto *a*. Es aquel agujero lo que permite que exista un cuerpo, es alrededor de aquella imposibilidad que el cuerpo se constituirá.

4-Conclusiones

4.1 El cuerpo del psicoanálisis no es el de las ciencias sociales.

Desde ciertos sectores de las ciencias sociales como los estudios de género, o los queer¹⁰, así como también desde el psicoanálisis, se sostiene la idea de que los cuerpos son construidos y de su inexistencia previa al lenguaje y a la cultura que los constituye. Sin embargo, ambos campos se ocupan de

¹⁰ D. Halperin (1995, 83) explica que lo *Queer* engloba a todos aquellos que se sientan marginados a causa de sus prácticas sexuales. El imaginario *Queer* describe un horizonte de posibilidades cuya extensión no puede ser limitada anticipadamente. La dificultad de definir este universo radica precisamente en que no representa a un conjunto cerrado. Dentro del mundo *Queer* se puede incluir a travestis, transgénero, transexual, bisexuales, gays, etc.

problemas distintos puesto que el primero entiende al cuerpo como producto de una construcción sociocultural y de diversas tecnologías y técnicas biopolíticas. Así como Lacan ya había advertido “que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (LACAN 1953, 309), consideramos que no podemos descuidar como psicoanalistas los entrecruzamientos epocales y sociales si pretendemos teorizar y practicar el psicoanálisis. Sin embargo, si bien es indudable que la noción de cuerpo variará conforme cambien las categorías de pensamiento de cada época, como psicoanalistas debemos considerar también que más allá de la historia que moldee esos cuerpos, nos encontraremos siempre, indefectiblemente con marcas de goce que animan los cuerpos y con una falla estructural de los mismos que no podrá ser saldada desde tópicos histórico-culturales. Se trata de una falla al nivel de la constitución corporal y subjetiva que será no-toda recubierta por lo simbólico.

Tanto las ciencias sociales como el psicoanálisis resaltan algo que desde nuestro campo se define como no hay relación sexual. Sin embargo, el horizonte de ambas difiere. Desde las ciencias sociales los cuerpos son problematizados a partir de una política de visibilización, presentificación e inclusión de lo abyecto; desde el psicoanálisis proponemos la falla de lo Uno como fundante de la subjetividad. La imposibilidad, a la vez que es condición necesaria, motoriza la singularidad y la diferenciación.

4.2 Lo real del cuerpo

En cuanto a lo real del cuerpo, consideramos que no existe tal en tanto se lo entienda como “*en el cuerpo*” ni como resto de una operación significativa. Desde lo real, el cuerpo está ceñido por un agujero, que nada tiene que ver con

la anatomía o la biología, sino que es estructural para todo ser hablante: no hay proporción sexual. Lo real del cuerpo puede ser entendido como lo imposible del cuerpo y lo más singular del mismo. Imposible que se pueda fundir con otro; imposible que dos hagan uno.

Con Lacan, sostenemos que a la vez que lo real permite que exista un cuerpo, lo real ex-siste al cuerpo, existe por fuera de lo imaginario y lo simbólico. Ubicar lo viviente o lo real del cuerpo, como algo mítico u originario, sería concluir en una sustancialización que pretende cartesianamente encontrar allí la verdad del sujeto.

Consideramos relevante dejar asentado que no es una mera discusión teórica acerca de qué estatuto tiene lo real del cuerpo, sino que se trata de una indicación clínica y ética -como ejemplificamos sucintamente con el transexualismo-.

Sostenemos que no es lo mismo estar posicionados como analistas concibiendo lo real analítico desde el orden de una imposibilidad anatómica, o sustancia; que por el contrario orientar la cura hacia un real como fórmula de imposibilidad.

Referencias

- I. ACHA, O. (1997) *El sexo de la historia*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2000.
- II. ALEMAN, J. y LARRIERA, S. (2005) "Introducción al psicoanálisis lacaniano", en ROMERO CUADRA, J.L. y VÁZQUEZ, A. (comp) *Psicópolis. Paradigmas actuales y alternativos en la psicología contemporánea*, Barcelona, Kairos, 2005.
- III. AGAMBEN, G. (1995) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- IV. ARISTÓTELES (1831) *Metafísica*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1945
- V. BUTLER, J. (1993) *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- VI. CASTRO, E. (2011) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos autores*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.
- VII. DESCARTES, R. (1641) *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- VIII. EIDELSZTEIN, A. (2009) *Seminario: Nuevas perspectivas sobre el Psicoanálisis porvenir*", Indédito.
- IX. FOUCAULT, M. (1976) *Historia de la sexualidad 1 – la voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005.
- X. FREUD, S. (1911) "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente", en *Obras Completas*, t. XII, Amorroutu Ed, Buenos Aires, 2004.
- XI. HALPERIN, D. (1995) *San Foucault. Para una hagiografía gay*, El cuenco del plata, Buenos Aires, 2007.
- XII. LACAN, J. (1946) "Acerca de la causalidad psíquica", en *Escritos*,

Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, I

XIII. LACAN, J. (1953) "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, I

XIV. LACAN, J. (1953-1954) *El seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 2007

XV. LACAN, J. (1959-1960) *El seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2005

XVI. LACAN, J. (1971-1972) *El seminario 19. O peor*, inédito.

XVII. LACAN, J. (1972-1973) *El seminario 20. Aun*, Buenos Aires, Paidós,

XVIII. LACAN, J. (1973-1974) *El seminario 21. Los no incautos yerran*, inédito.

XIX. LACAN, J. (1974) "La Tercera", en *Intervenciones y Textos*, 2, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1988.

XX. LECLAIRE, S. (1984) *Psicoanalizar*, Ciudad de México, Siglo XXI

XXI. MILLER, J-A. (1998) *El partenaire-síntoma*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

XXII. MILLER, J-A. (2000) *El lenguaje, aparato de goce*, Buenos Aires, Colección Diva, 2000.

XXIII. MILLOT, C. (1983) *Exsexo*, Buenos Aires, Catálogos-Paradiso.

XXIV. PLATON (1578) *Fedro*, Buenos Aires, Del nuevo extremo, 2008.

XXV. PLATON (1578) *La República*, Buenos Aires, Libertador, 2009.

XXVI. RICOEUR, P. (1998) *El sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.

XXVII. RÚPOLO, H. (2010) "Lo sexual, hay elección posible?", en *Revista Lapsus Calami*, N°1, Buenos Aires, Letra Viva

XXVIII. SISSA, G.(1990) "Filosofía del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual" en Schmit Pantel (comp.) *Historia de las mujeres* (tomo 1),

Barcelona, Taurus, 1991

XXIX. VICENS, A. (2006) *Del revés de la trama a la repetición del trazo*, Barcelona, NODVS