

LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO EN JACQUES LACAN

LOLES CASTRILLO

UNED

I) NO SOMOS UN CUERPO, TENEMOS UN CUERPO

“No somos un cuerpo, tenemos un cuerpo”. Esta puntualización de Jacques Lacan, avalada por el uso de la lengua, –no decimos soy un cuerpo, sino tengo un cuerpo– cuestiona la idea ingenua de que estamos en una relación de inmediatez con nuestro propio cuerpo, de modo tal que identificaríamos nuestro ser a nuestro cuerpo.

Al concluir uno de sus últimos seminarios, *El Shintome*, donde escoge transitar por el psicoanálisis dejándose llevar por la mano de Joyce, Lacan se dirige a su auditorio diciendo: “Es preciso que ustedes capten lo que les he dicho de la relación del hombre con su cuerpo, y que depende enteramente de que el hombre dice que él tiene el cuerpo, su cuerpo. Ya decir “su” es decir que lo posee, como un mueble, por supuesto. Esto no tiene nada que ver con lo que sea que permita definir estrictamente al sujeto, el cual sólo se define de manera correcta por estar representado por un significante para otro significante”¹.

Así pues, no somos un cuerpo, sino que tenemos un cuerpo, como si se tratara de un mueble, precisa Lacan. En algunos casos, lo cuidamos con esmero hasta la adoración, en otros lo abandonamos o incluso lo maltratamos, pero, en todo caso, no somos un cuerpo; hay una falla de identificación entre el ser y el cuerpo. Y lo que funda que digamos “tengo un cuerpo”, tomando nuestro cuerpo como un atributo en lugar de tomarlo como nuestro ser mismo, es –nos dice Lacan– que somos sujetos del significante y, como tales, estamos disjuntos del cuerpo.

¿Cómo pensar esta disyunción del cuerpo y el sujeto en tanto sujeto del significante? Pensemos en un niño que aún no ha nacido, es más, que aún no ha sido engendrado. Sin

¹ Lacan, *Seminario 23 El Sinthome*, ed. Paidós p. 151

embargo, en el significante, en el discurso del Otro, ya existe como sujeto. Tal hombre o tal mujer hablan del hijo que todavía no han concebido, proyectando sobre él sus expectativas, haciendo de él un polo de tales o cuales atribuciones, (por ejemplo, de él se dirá: será el niño que venga a cubrir el vacío afectivo que siento, o será el niño que va a salvar mi matrimonio que está a punto de romperse, o será el niño que venga a darle la puntilla...), en suma, aún antes de nacer ese niño ya existe como sujeto en la palabra, en el discurso del Otro. Así pues, puede decirse que, en cierto modo, el sujeto está ahí –en la palabra– antes de tener un cuerpo, antes de nacer.

Y también esta ahí, cuando ya no existe más el cuerpo, cuando ha muerto. Más allá de su cuerpo, el sujeto queda inmortalizado en la inscripción de la sepultura o de la urna cuando el cuerpo ha sido incinerado, y sobre todo, queda inmortalizado en la memoria de quienes lo conocieron, en las palabras, en los significantes, que hablan de él y lo representan. Por tanto, la duración del sujeto en tanto que soportado en el significante, excede la duración de su cuerpo. Es porque el lenguaje asegura este margen por lo que Lacan se refiere a él como el más allá de la vida, a entender aquí como la vida del cuerpo viviente. Y a su vez, es porque el lenguaje asegura este más allá que es la anticipación del sujeto antes de que nazca su cuerpo y la eternización en los significantes después que ha muerto, por lo que el cuerpo está disjunto del sujeto. Creencias tan arraigadas, como la inmortalidad del alma, no son pensables más que por el hecho de que el significante hace el ser del sujeto como independiente del cuerpo.

Sin duda se dirá, con razón, que este dualismo metafísico entre el cuerpo y el alma está hoy más que caduco. Pero ¿implica esto que la disyunción –no somos un cuerpo, tenemos un cuerpo– está igualmente caduca? Lejos de ello, el discurso capitalista en su alianza con la ciencia y con la técnica, a propósito de la cual Heidegger reveló que no supone el fin de la metafísica sino su culminación, ha llevado esta disyunción entre el ser y el cuerpo a su extremo más radical. Se tiene un cuerpo como se tiene un mueble, decía Lacan. A lo que podríamos agregar: hoy, se posee un cuerpo como se posee un capital. El ideal de un cuerpo perfecto, convertido tantas veces en un imperativo tiránico y segregador en nuestra sociedad, no hay que ponerlo sólo a la cuenta del narcisismo. ¿Quién no ve que al cuerpo se lo considera hoy como un capital? Se lo diseña y se lo estiliza en la industria de la moda hasta el extremo de empujar a sus portadoras a graves enfermedades o se lo entrena y se lo dopa hasta el paroxismo en el deporte, y así en un sinnúmero de ejemplos. Y es que el cuerpo es un capital al que hay que hacer producir más y más beneficios, no importa a costa de qué.

“Lo que vale un cuerpo”. Es el título de un excelente y estremecedor reportaje que tuve ocasión de ver hace unos días en la cadena 2 de TV. Aquí no se trata sólo del cuerpo tomado en su unidad como un capital que debe rendir beneficios, sino que lo que está sobre el tapete son partes del cuerpo, trozos, órganos que se intercambian en el mercado negro y cuyo valor se cuantifica en euros contantes y sonantes según la calidad del producto. El donante de semen recibe más o menos entre 100 y 200 euros por cada donación. El precio varía en función del número de espermatozoides que aporte. La

donante de óvulos, cuyo cuerpo ha de ser sometido previamente a un tratamiento de hormonación no exento de riesgos con el fin de hacerlo generar el mayor número de óvulos, recibe entre 1000 y 2000 euros, en proporción a la cantidad que aporte. Y un riñón ¿cuánto vale? Mucho más caro, cuesta lo que se dice un riñón, entre 150.000 y 200.000 según su calidad. Se dirá que si sus portadores se desprenden de sus órganos a cambio de dinero no es por gusto sino apremiados por la necesidad. Lo cual es tan cierto como que, por más apremiante que fuera la necesidad, esta venta de un trozo del propio cuerpo sería impensable si el sujeto experimentase su cuerpo no como algo que tiene sino como su ser mismo. La ciencia en su alianza con el capitalismo lleva hasta su extremo más radical esta disyunción entre ser o tener un cuerpo, lo lleva hasta el punto de que ésta se da en lo real y no meramente en la vivencia subjetiva. Y es por esta disyunción, como dice Lacan, que “relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es ciertamente una posibilidad que expresa el uso del verbo “tener”.

Pero esta disyunción que la ciencia radicaliza es constitutiva del ser hablante, el hecho de que no podamos identificar nuestro ser con nuestro cuerpo es debido a la acción del significante, al hecho de que si bien el lenguaje nos constituye como sujetos al mismo tiempo nos separa del cuerpo, nos imposibilita vivirlo como algo que haría uno con nuestro ser.

Tenemos aquí un principio que está presente en la crítica constante que, de modo implícito unas veces explícito otras, Lacan hace de la fenomenología de Merleau Ponty, la cual trata de restituir la connaturalidad del hombre al mundo, centrándose en la presencia en el mundo del ser humano en, por, y a través del cuerpo. Al presupuesto de Merleau Ponty de que el ser y el cuerpo harían uno Lacan objeta que la acción del significante impide justamente este sueño de unidad.

Con mayor razón, desde esta perspectiva, puede entenderse la radical distancia del psicoanálisis con el conductismo. La consideración del comportamiento en términos de estímulo-respuesta, anulando toda introspección, tiene como presupuesto no ya sólo la equivalencia del ser y el cuerpo, sino la aniquilación de la noción de sujeto y la confusión del ser humano con un organismo viviente.

Hemos hablado de la disyunción ser/tener un cuerpo. En realidad esta disyunción se retrotrae a esta otra: ser un organismo/tener un cuerpo. El sujeto que vive su cuerpo como algo distinto de su ser no puede ser considerado en modo alguno como un organismo porque al constituirse como tal en el significante queda afectado por lo que es el efecto primario y fundamental del lenguaje sobre el cuerpo, a saber: un efecto de desnaturalización, Lacan habla incluso de desvitalización, de mortificación. Nada más venir al mundo la cría humana es capturada por la red del lenguaje que le pre-existe. A partir de esta captura su relación con su propio cuerpo y con el de los demás ya no va a ser una relación puramente natural. El lenguaje tiene un efecto de desnaturalización y desvitalización sobre el cuerpo. Lo vemos incluso en los animales domésticos, no poseen la misma exuberancia que los animales salvajes, su instinto está un tanto apagado, incluso son todos un poco neuróticos porque están en nuestro baño de lenguaje. Cada vez

que un significante atrapa a un organismo viviente este se transforma en un cuerpo que queda desnaturalizado, afectado de una pérdida que es la pérdida del goce natural de la vida, goce que como tal es para nosotros un misterio, no sabemos lo que es, y es por eso que Lacan se puede preguntar: “¿goza una ostra?”. En el ser humano ninguna función corporal, por más vital que sea, es una función puramente natural ni tampoco procura automáticamente el bienestar. El acto más simple, el de comer, por ejemplo, en modo alguno es el equivalente a lo que sería la satisfacción de una necesidad instintiva, sino que aparece en el hombre rodeado de rituales y en tantas ocasiones cargado de síntomas, como la anorexia y la bulimia. La actividad sexual no escapa a esta regla. Lejos de ser un instinto destinado a la reproducción, la sexualidad en el ser humano es una compleja actividad que es siempre motivo de complicadas maniobras y fuente no sólo de placer sino también de angustia, de síntomas y de displacer. Dicho de otro modo, por el hecho de que habla las necesidades biológicas y el instinto que estaría llamado a satisfacerlas quedan profundamente trastocadas en el hombre, perdidas en su naturalidad biológica para transformarse en eso que Freud denominó pulsiones parciales; pulsiones que ya nada tienen que ver con lo que sería el instinto del organismo animal sino que introducen en el cuerpo una otra satisfacción, un otro modo de gozar, específico del ser parlante y por entero distinto de lo que sería el goce natural de la vida.

Podemos concluir pues, que para el ser humano hay un encuentro traumático que es el encuentro entre el organismo viviente y la lengua. Este encuentro tiene un carácter traumático *per se*, es puede decirse el auténtico trauma originario, ya que como efecto de este encuentro el ser humano queda exiliado del mundo animal para constituirse como sujeto de la palabra. A partir de este encuentro el organismo pierde su estatuto original y en su lugar se produce una construcción muy compleja a la que denominamos cuerpo. Es importante marcar la distinción que el psicoanálisis establece entre el organismo y el cuerpo. Se identifica de modo espontáneo el cuerpo y el ser viviente, por ejemplo, en Aristóteles encontramos esta identificación. Lacan, sin embargo, introduce esta distinción fundamental: el animal es un organismo, el hombre tiene un cuerpo. Un cuerpo, ese cuerpo que tenemos y no que somos, que es además es una construcción.

II) LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO: EL CUERPO COMO IMAGEN

Plantear que el cuerpo es una construcción quiere decir que no se nace con un cuerpo. Dicho de otro modo, que el cuerpo no es primario: es algo que se construye. El viviente no es el cuerpo. La idea de que lo viviente no basta, en la especie humana, para hacer un cuerpo es una constante en la enseñanza de Lacan. Y hay diferencias con relación a esta constante. En una primera etapa, que es en la que hoy me voy a centrar, y que podemos situar en el escrito *El estadio del espejo como formador del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*² Lacan considera que para que haya un cuerpo hace falta un organismo

² Lacan: “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en Escritos I, Siglo XXI, México, pp. 86-95

viviente más una imagen, junto con un auxilio de lo simbólico. La unidad del cuerpo como algo que se tiene y en lo que podemos reconocernos no procede del organismo, sino de la construcción en la infancia de la imagen corporal. Es decir, el sentimiento de unidad del cuerpo, sentimiento que es a su vez la primera matriz del yo, de la identidad, no es algo primario, no es algo con lo que se nace, sino que se construye a partir de una imagen. El sentimiento de la unidad del cuerpo viene de una *gestalt* visual: de la aprehensión por el sujeto de la imagen unificada de su cuerpo en el espejo. El punto de partida de Lacan se basa en su experiencia como psiquiatra pero también en una observación empírica, una observación que se puede hacer en la vida cotidiana. Se trata de la experiencia del espejo. Observemos a un niño entre los 6 y los 18 meses colocado por primera vez ante el espejo. Vemos que se dibuja en su rostro una expresión jubilosa no exenta de cierta extrañeza. ¿Por qué este júbilo? Este júbilo se debe, según Lacan, a que el espejo le devuelve al *infans* algo que él no tiene: el sentimiento de su unidad corporal. Para construir esta tesis se apoya en las consideraciones del biólogo Bolk. Bolk ha destacado como específico de la cría humana frente a otros mamíferos el hecho de que ésta nace en un estado de pre maduración biológica, de inmadurez del sistema nervioso, que acarrea una importante y prolongada descoordinación motriz. Descoordinación motriz que tiene como consecuencia, precisará Lacan, una vivencia del organismo como algo fragmentado. A estas consideraciones del biólogo Bolk, habría que añadir que la propia estructura significativa, en la medida en que es una estructura hecha de diferencias entre sus elementos, tiene en sí misma un efecto fragmentante sobre el organismo del ser humano. Partiendo de esta vivencia de fragmentación corporal la imagen en el espejo le anticipa al *infans* esa coordinación de la cual él aún carece. De tal modo que la imagen que el espejo le devuelve al *infans* viene a ser como la promesa de una unidad futura frente a un presente que es vivido como fragmentación. Tenemos aquí una oposición entre un organismo discordante, no unificado, fragmentado y un cuerpo que es el organismo unificado por la imagen. Lacan evoca el estado de malestar, de dehiscencia del organismo, en tanto éste no esté coordinado con esta imagen que le permite tomarse como una totalidad, librándole de esa fragmentación que sería primera con relación a la imagen. Por otro lado, precisa que la captación en el espejo de esta imagen unificada del cuerpo constituye la matriz del yo, del sentimiento de identidad personal. Lo que para Aristóteles era el concepto de alma en tanto que unidad supuesta de las funciones del cuerpo Lacan lo traduce a la experiencia del espejo, como un alma especular, un sentimiento de identidad o de yo que se produce a partir de la identificación con la imagen unificada del cuerpo en el espejo. Tomando apoyo en las elaboraciones freudianas sobre el narcisismo define al yo como la proyección en una superficie de la imagen corporal.

A partir de aquí, el yo se va constituyendo como una especie de cebolla hecha de capas identificadoras a las imágenes de nuestros semejantes, los cuales constituyen nuestro verdadero espejo, ése con quien nos identificamos, a quien admiramos y también con quien nos comparamos y rivalizamos. Es porque el yo se constituye en la captura alienante de la imagen del otro por lo que Lacan puede decir que el yo es otro. A partir

de esta tesis de Lacan se puede dar cuenta de lo que se comprueba en la experiencia cotidiana, la relación ambivalente del hombre con su semejante. Al semejante lo amo y lo admiro pues es gracias a él que me constituyo en tanto que yo, pero al mismo tiempo lo odio, pues es siempre aquél que me suplanta, aquél que está en mi lugar, porque siendo otro es a la vez yo mismo, sobre el modelo de esa imagen primera. En este punto Lacan tiene bien presente no sólo los estudios freudianos sobre el narcisismo sino la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento planteada por Hegel. Lo que Lacan añade a esta temática hegeliana es una razón de estructura sobre esa búsqueda del reconocimiento. El narcisismo implica la existencia de un lugar único, un lugar ideal que le certifica al sujeto que él es reconocido y amado por el Otro. Para el yo en cambio siempre hay una diferencia entre la imagen ideal unificada y la vivencia real del cuerpo, nunca plenamente armonizada, siempre fallida en relación a esa imagen ideal. Como el semejante parece coincidir plenamente con su imagen, lo que no es el caso del propio sujeto, él es el que ocupa ese lugar único, lo que comporta para el yo, la pérdida del lugar ideal y del reconocimiento. De ahí la lucha a muerte por el reconocimiento. En el fondo de la lucha a muerte de las autoconciencias por el reconocimiento, o por el puro prestigio, según la exquisita expresión de Hegel, está lo que Lacan llama la constitución paranoica del yo. Que el yo es paranoico significa que siempre piensa que lo que él tiene, el otro se lo va a arrebatar, en especial, ese lugar ideal y de reconocimiento.

Así pues, y volviendo a la experiencia del niño ante el espejo, la contemplación en la superficie del espejo de la imagen unificada del cuerpo es la matriz originaria para la constitución del yo. No obstante se presenta un problema: para el *infans* esa imagen que aparece ante sus ojos es la suya, pero al mismo tiempo es la de un otro, puesto que él, en su vivencia fragmentada, descoordinada de su organismo está en déficit respecto de esa imagen unificada y armoniosa, de ahí que junto al júbilo que experimenta al verse en el espejo contemple esa imagen con cierta extrañeza. Para el *infans* esa imagen lo representa de una forma extraña, es una representación de lo que es y al mismo tiempo no es, puesto que en el espejo ve una imagen unificada del cuerpo pero su vivencia del organismo es de fragmentación. Para que se pueda constituir el yo es necesario entonces que el *infans* se apropie de la extrañeza de esa imagen. Imaginemos al pequeño, situado frente a la extrañeza de esta imagen; en un instante vuelve la cabeza hacia la persona que lo sostiene esperando un signo que le asegure que esa imagen es la suya. Cuando se vuelve hacia este Otro (encarnado en la madre u otras figuras), éste le designa en lo que le *dice* (qué lindo eres, eres adorable, etc.) un lugar simbólico que le certifica que esta imagen es la suya y que es amable para ella o para él. Esta instancia simbólica desde donde soy mirado, hablado y confirmado en mi identidad Lacan la designa con el término de Ideal del yo y la distingue del yo ideal que es la imagen unificada de sí mismo que el sujeto contempla en el espejo. No es lo mismo por tanto allí donde yo me veo (yo ideal) que allí desde donde soy mirado (Ideal del yo). Pero para que se constituya este yo ideal, este yo narcisista de naturaleza imaginaria, tiene que operar también el Ideal del yo de naturaleza simbólica. Dicho de otra manera: lo que permite apropiarse de la extrañeza

de la imagen y que se constituya el yo es una instancia simbólica, pues este Otro que certifica la imagen como siendo la propia, es un Otro que, no lo olvidemos, habla.

Ahora bien, la apropiación de la imagen unificada que es la matriz del sentimiento de identidad puede fracasar por completo. Lacan postula que debe de existir una relación entre esa experiencia primordial en la que el *infans* experimenta la vivencia de fragmentación corporal y ciertos fenómenos de la vivencia del cuerpo y de sentimientos de despersonalización que observamos en las psicosis.

La oposición a la que nos hemos referido entre organismo fragmentado y cuerpo unificado la captamos por ejemplo cuando tal o cual esquizofrénico nos dice que su cabeza está un metro por debajo de su tronco. Aunque este esquizofrénico nos dice esto de su cuerpo, ello no impide, sin embargo, que su organismo conserve su unidad. Su cabeza no está por debajo de su tronco para nosotros. Así pues esta cabeza que está colgando del revés, podemos decir que es al nivel de la imagen como ella aparece de este modo. O al nivel del significante. Se abren ambas posibilidades sin ser excluyentes entre sí. Tanto puede tratarse de una sensación que nos indicaría que algo de la imagen ha sido tocado como de algo que son palabras, de algo que es dicho. En todo caso lo que el esquizofrénico transmite es algo que se ubica en el campo de la fragmentación corporal. El padecimiento del cuerpo en las psicosis es bien distinto de los trastornos corporales que podamos encontrar en las neurosis. Por ejemplo, tomemos las somatizaciones histéricas. Por más que los sujetos histéricos padezcan de un cuerpo afectado por síntomas, cuyo origen no es orgánico, pero que pueden llegar a ser muy graves, anorexias, bulimias, fibromialgias, incluso parálisis y cegueras, todos estos padecimientos corporales que pueden sufrir los sujetos histéricos no desunifican la imagen de su cuerpo, su imagen en el espejo se mantiene, no está tocada, pero en cambio a nivel del funcionamiento del organismo algo ha sido tocado realmente. No es lo mismo que el esquizofrénico que dice que su cabeza está colgando un metro por debajo de su tronco. Es sólo un ejemplo para que puedan captarse algunas diferencias³.

Decíamos que la constitución del yo depende de la apropiación de la imagen unificada del cuerpo en el espejo y que ésta se presenta con un cierto carácter de alteridad. Bajo determinadas condiciones la imagen de mí mismo recobra ese carácter de extrañeza primordial. Este sentimiento se presenta de forma especialmente aguda en las esquizofrenias donde el sujeto asiste a una pérdida de la relación de propiedad que la imagen tenía para él. Pero sin llegar a estos sentimientos de despersonalización propios de las psicosis, hay que decir que aún en los sujetos llamados normales ocurre que nuestra imagen conserva siempre un no sé qué de alteridad, de extrañeza. Nos miramos al espejo y nuestro rostro no nos parece ser siempre el mismo, incluso no nos parece que pueda ser nuestro propio rostro, aunque por otro lado sabemos que sí lo es. Es un sentimiento muy fugaz que se presenta con un carácter de ambigüedad porque es como si al mismo tiempo sintiéramos: “yo soy éste pero no soy ése”. Lo cual está plenamente fundado en

³ Puede consultarse sobre este punto el artículo de C. Soler, “Le corps dans l’enseignement de Lacan” Rev. Quarto n° 16 Mayo 1984 del que hemos tomado algunas interesantes observaciones.

la medida en que el yo se constituye por la identificación a la imagen especular que un principio se presenta como la imagen de otro, con un carácter de objeto exterior. En la medida en que la imagen se me representa como propia eso produce amor, la imagen de mí mismo me aparece como amable, pues el cuerpo encuentra allí una unidad, una coherencia, una totalidad, una *Gestalt*. Pero junto a esta *Gestalt* apaciguarte que me confirma en mi identidad, la imagen tiene también ese valor de otro, de lo que yo no soy, tiene un carácter extraño, inquietante, amenazante. Frente a ese objeto experimentamos una ambivalencia: cuanto más se presenta como propio más lo amamos; cuanto más extraño se nos presenta más hostilidad experimentamos hacia la imagen. La relación con la imagen transcurre bajo el registro de esta tensión de amor y de agresividad.

Una consecuencia importante que se deriva de la constitución especular o narcisista del yo es que la relación con nuestra propia imagen es igual que la relación con nuestros semejantes. Nuestra propia imagen es en verdad nuestro primer semejante. La palabra semejante es especialmente adecuada para referirnos a nuestra imagen pues incluye la tensión entre lo igual y lo diferente. Semejante significa que algo es muy parecido a algo pero no totalmente. En algunas ocasiones lo que es más semejante para nosotros se nos puede convertir en lo más ajeno, en lo más irreconocible. Esta relación de intimidad y al mismo tiempo de extrañeza es algo que no pertenece exclusivamente al momento originario de la aprehensión de la imagen sino que se va a conservar a lo largo de toda la vida.

La circunstancia destacada por Lacan de que “tenemos un cuerpo” en lugar de ser un cuerpo, da la medida de que el cuerpo es algo que jamás se identifica completamente a nuestro yo y de que no es posible, ni el psicoanálisis lo pretende llevar al sujeto a una armonización plena con su cuerpo. Ésta no es sino una fantasía destinada a desconocer la profunda discordancia del sujeto consigo mismo, la división incurable a la que el traumatismo del lenguaje lo condena.

III) EL CUERPO EN LAS PSICOSIS

Ahora bien, si esto es así en todos los sujetos, en la psicosis este extrañamiento del sujeto respecto a su cuerpo y a su propio yo aparece en toda su radicalidad. El fenómeno del doble que caracteriza a ciertas formas de esquizofrenia, y que por otra parte ha ocupado un interés central en la literatura romántica, es la prueba fehaciente de que nuestra propia imagen no nos pertenece por entero, que por el contrario es un elemento extraño y ajeno que se introduce en nuestra vida en determinado momento del desarrollo evolutivo, y con la que debemos familiarizarnos a fin de experimentar una apropiación identificadora. Aunque es cierto que nunca hay una armonización completa del sujeto con su cuerpo, como se constata especialmente en los sujetos histéricos que viven su cuerpo con un intenso sentimiento de desacomodación, no obstante, en el caso de los neuróticos el yo encuentra el modo de subsistir valiéndose de ciertas identificaciones, lo que no es de ningún modo así en el caso de la psicosis.

¿De qué depende que el sujeto pueda sostener la unidad del cuerpo y estar en una cierta relación de apropiación con su imagen corporal o que por el contrario esto fracase por completo? Volvamos al caso del fenómeno del doble. Nos miramos al espejo, lo que Lacan plantea es que nuestra imagen se sostiene como algo que nos resulta familiar y en la que podemos reconocernos en la medida en que algo no se revela en esa imagen. Pongámonos en la circunstancia de que de pronto la imagen nos devolviera algo tan peculiar como podría ser que los ojos, nuestros propios ojos que se ven reflejados en esa imagen, ya no nos mirasen a nosotros mismos sino que mirasen en otra dirección, fenómeno conocido como fenómeno del doble, fenómeno de despersonalización. Allí se ha revelado algo que no tendría que haber aparecido en la imagen del espejo. ¿Qué es lo que no tendría que haber aparecido? La mirada. En este punto Lacan se alinea con Sartre al plantear que la mirada es ante todo la mirada del Otro, que nosotros somos mirados desde todas partes. Lo que Lacan agrega es que para que la imagen de nuestro yo se sostenga y la vida sea soportable es necesaria lo que podríamos llamar una cierta dimensión del olvido, es necesario que olvidemos que somos mirados desde todas partes, por lo tanto la mirada es aquello que precisamente en la imagen especular no debe nunca manifestarse para que esa imagen se sostenga. Olvidamos gracias a ese mecanismo de defensa primaria y esencial que el psicoanálisis conceptualiza como la represión, que en el origen de nuestra existencia, antes de tomar la palabra y convertirnos en espectadores del mundo, somos hablados y mirados desde todas partes. Si este hecho de estructura—que somos mirados desde todas partes— en lugar de permanecer velado, olvidado, se revela, se hace presente, entonces la imagen se descompone y aquello que debiera resultarnos familiar se ha vuelto extraño⁴. Así pues la condición de que la imagen del cuerpo se sostenga para el sujeto en una cierta relación de apropiación y de unidad depende de lo que hemos llamado una cierta dimensión del olvido pero que ahora podemos precisar un poco más diciendo que se trata de una especie de operación de vaciado. Es necesario que se dé una extracción, un vaciamiento de una parte del goce pulsional que anima al cuerpo, en este caso, del goce de la pulsión escópica, para que la imagen se sostenga. Si este goce de la pulsión escópica no está mermado, contenido, regulado de alguna manera, entonces la mirada invade la imagen y la descompone provocando que el sujeto asista a una pérdida de la relación de propiedad con la imagen de su cuerpo.

Esto que decimos respecto al goce de la pulsión escópica, que es necesario que de algún modo se encuentre mermado, limitado, es válido también para las demás pulsiones parciales, la pulsión oral, la anal, o la invocante. En cuanto a la pulsión anal puedo referirles al caso comentado por G. Dessal en una excelente conferencia de la que tomo las referencias que siguen⁵, de un sujeto, un maniaco-depresivo, que organiza su vida

⁴ Definición que es la que Freud nos dio de lo que él denominó el sentimiento de lo siniestro: lo siniestro se produce cuando aquello que debiera permanecer velado no obstante se revela cuando aquello que debiera resultarnos familiar se nos vuelve extraño.

⁵ Caso referido por Gustavo Dessal en: “Cuando los órganos hablan solos: el cuerpo en la psicosis”. Conferencia dictada en el Nucep, Madrid, 2012

alrededor de la función excrementicia. La esencia de la vida es para él la vigilancia constante del tránsito intestinal. El estreñimiento debe evitarse a toda costa, puesto que la acumulación fecal le impide el flujo del pensamiento, provoca mareos y descomposición de los humores corporales, y ejerce una perniciosa influencia en la capacidad eréctil de su pene. Dedicar sus sesiones a informar minuciosamente sobre el estado diario de su intestino, la frecuencia de sus evacuaciones, la amargura que le produce el estancamiento, la alegría beatífica a la que da lugar una deposición generosa y frecuente y los alimentos que ingiere para tratar de favorecer el movimiento interno. Como el protagonista de la película *Leolo*, un film que muestra de forma extraordinaria y escalofriante hasta qué punto de horror puede llegar la vivencia en que un sujeto psicótico experimenta su cuerpo, la vida de M está completamente absorbida e invadida por ese objeto de goce pulsional que es el excremento.

En cuanto a la pulsión invitante cuyo objeto es la voz hay que aludir a uno de los fenómenos más característicos de las psicosis: las alucinaciones verbales. El psicótico en sus alucinaciones escucha voces, voces que lo increpan, que lo persiguen, que lo invaden, que lo perturban de modo insoportable. Si en el fenómeno del doble o de la despersonalización el objeto de goce pulsional que está demasiado presente es la mirada, de tal modo que el sujeto no puede olvidar el hecho de estructura –que somos mirados desde todas partes– aquí en las alucinaciones verbales ese objeto de goce que está demasiado presente es la voz, de tal modo que el sujeto no puede olvidar que nada más venir al mundo, antes de tomar la palabra, él ya es hablado por todas partes. Dijimos antes que el efecto del lenguaje sobre el cuerpo es un efecto de desnaturalización, de pérdida del goce natural de la vida. Pero al mismo tiempo el lenguaje introduce una forma específica de goce, que nada tiene que ver con lo natural, que es el goce de las pulsiones parciales, un goce que si no está regulado tiene en sí mismo un efecto fragmentante y devastador. En otras palabras el lenguaje parasita el cuerpo y es necesario que el sujeto perturbado por la lengua pueda encontrar en el martirio del significante el elemento que lo rescate. Lacan denominó *Nombre del padre* a este elemento y *metáfora paterna* a la introducción de una ley –la castración– que nada tiene que ver con la amputación del pene, a pesar de que algunos sujetos así lo fantaseen, sino que es una operación simbólica que impone su marca en el cuerpo produciendo una limitación, un cierto vaciado de goce, que permite obtener una acomodación mínima entre la lengua y el cuerpo. Sin esta regulación el goce de las pulsiones parciales se vuelve ingobernable y mortífero, demasiado presente, demasiado real. Si el neurótico ha sido marcado por el lenguaje, no es excesivo decir que en la psicosis el lenguaje ha dejado la huella de la devastación y es que en el psicótico no opera esta ley simbólica que introduce la dimensión del olvido y permite rescatar al sujeto del goce parasitario introducido por la lengua en el cuerpo. El hipocondríaco “piensa” el cuerpo. Lo piensa todo el tiempo, no puede olvidarlo, y de ese modo intenta fallidamente protegerse de la angustia. En la psicosis la cuestión del cuerpo es aún más difícil y la defensa, o el velo, contra lo real de ese goce introducido por la lengua es mucho más fracasada. Esa defensa, ese velo, contra lo real del goce de la lengua es en definitiva lo que

el primer Lacan llamaba *Nombre del Padre*, un operador destinado a introducir una cierta ley simbólica, una pacificación en ese real sin ley, en ese goce perturbador que surge del encuentro traumático del ser humano con la lengua. Con independencia de que a lo largo de su enseñanza Lacan fue introduciendo variantes substanciales a su teoría del *Nombre del Padre*, variaciones que cada vez lo van despersonalizando más, por así decirlo, hasta convertirlo en un elemento que puede ser suplido por muchos otros diferentes, como por ejemplo el elemento escritura, como Lacan muestra que fue el caso de Joyce, lo cierto es que subsiste la idea de que la ausencia de esta simbolización está en el origen de la psicosis, y que dicha carencia se traduce en los dos grandes órdenes de fenómenos que encontramos en la locura: los que afectan al lenguaje, y los que testimonian una grave perturbación en la vivencia del cuerpo. Del mismo modo que en las alucinaciones verbales de la psicosis comprobamos que la estructura del lenguaje se ha desprendido de su almacén, y las palabras se ponen en movimiento por sí mismas de forma autónoma e incontrolable, el cuerpo también se desestructura perdiendo el almacén que lo habría de mantener unido, las funciones se rebelan, y los órganos cobran una independencia insostenible. Estamos aquí no tanto ante “el cuerpo sin órganos”, que Deleuze quiere pensar como una experiencia “vitalista” frente al cuerpo normalizado, sino, retomando la expresión de G. Dessal, ante unos “órganos que andan sueltos” y que, lejos de ese vitalismo, testimonian que la vivencia del cuerpo en la esquizofrenia es una vivencia de horror donde el cuerpo se fragmenta y el sujeto pierde la relación de propiedad que tenía con él. Así lo que la psiquiatría denomina el síndrome del “automatismo motriz” describe la experiencia cenestésica de que el cuerpo se retuerce, se agita, se sacude, se mueve por sí mismo, desobedece las órdenes de su dueño, y rompe los lazos de apropiación y pertenencia.

Pero si queremos tener una idea de la peculiar y aterradora experiencia del cuerpo que puede padecer un sujeto que habita en la estructura psicótica, una experiencia donde el cuerpo no sólo se fragmenta y los órganos se independizan, sino sufre una especie de metamorfosis antropomórfica nada mejor que escuchar el testimonio que con sus propias palabras nos da el presidente Schreber.

Daniel Paul Schreber fue un magistrado de la corte suprema de Dresde que llegó a ser nombrado presidente de la misma, circunstancia que al parecer desencadenó su psicosis. Durante sus múltiples ingresos psiquiátricos Schreber redactó sus *Memorias* con el propósito de contribuir con ello a la ciencia. Y hay que decir que no le faltó razón, porque sus célebres *Memorias de un neurópata*⁶, título con el que fueron publicadas en 1903, llegaron felizmente a las manos de Freud quien las dedicó un extenso estudio, y siguen siendo para nosotros una fuente inagotable de enseñanza sobre la psicosis. Encontramos en sus *Memorias*, en particular en el capítulo XI, la descripción de todo tipo de fenómenos de cuerpo: sensaciones de fragmentación corporal, catatonía, cadaverización, emasculación. Schreber describe como su cuerpo, objeto de los rayos divinos, sufre de

⁶ Daniel Paul Schreber: *Memorias de un neurópata*. Barcelona, Argot, 1985.

los milagros contrarios al orden cósmico que lo dañan y también de los milagros acordes al mismo, que lo reparan. Es un cuerpo vivido en una tensión exhaustiva de destrucción y de regeneración, invadido por un exceso de goce que es vivido tanto como sufrimiento y desgarramiento como en la voluptuosidad.

Paso a la lectura de algunos párrafos de este capítulo de las *Memorias* titulado “Degradación de mi integridad corporal por vía de Milagros”.

El primer párrafo dice así:

“Hasta el día de hoy, y desde los orígenes de mis relaciones con Dios, mi cuerpo no cesó de ser el blanco de milagros divinos. Puedo decir que no hay un miembro o un órgano de mi cuerpo que en algún momento no haya sido tocado por un milagro, ya sea para ser puesto en movimiento o para ser paralizado, según los fines diversos que se proponían” [...] “lo que los rayos impuros destruyen o arruinan, inmediatamente es reconstruido o restaurado en su integridad por los rayos puros”.

Entre los primeros, entre los milagros que dañan el cuerpo, Schreber testimonia:

“Múltiples eran los milagros que torturaban los órganos internos de la caja torácica y de la cavidad abdominal. En cuanto al *corazón* no podría decir tanto; sólo recuerdo que cierto día— fue durante mi internamiento en la casa de salud de la Universidad de Leipzig— estuve en posesión de otro corazón” [...] “ En lo referente al estómago, ya en la época de mi internamiento en la clínica de Fleshig, me habían colocado por vía de milagro “ un estómago de judío” de valor muy inferior, en lugar de mi estómago sano y natural” [...] “Con respecto a otros órganos, quiero recordar aún el *esófago y los intestinos*” que frecuentemente eran desgarrados o se volatilizaban; luego la *larínge*, que más de una vez tragué parcialmente; por último el *conducto espermático*, contra el cual enviaron milagros muy dolorosos, con la finalidad esencial de reprimir la sensación de voluptuosidad que nacía en mi cuerpo. Además de eso debo señalar un milagro que tomaba todo el bajo vientre, designado con el nombre de *podredumbre del bajo vientre*, que era un acto habitual del alma von W, en uno de sus avatares más impuros, por cuya causa recibió la denominación de “*Von W de la podredumbre del bajo vientre*”. Este alma, con la brutalidad más consumada, arrojaba a mi vientre las materias más pútridas que engendraban la podredumbre intestinal, de modo que más de una vez creí que estaba pudriéndome en todo el cuerpo, tal era el olor cadavérico y nauseabundo que exhalaba mi boca. El alma von W daba por sentado que pronto aparecerían rayos de Dios que eliminarían la podredumbre del bajo vientre, lo que no dejaba de ocurrir por medio de rayos de un tipo especialmente adecuado para tal propósito, los cuales se insertaban en mis intestinos a la manera de una clavija y luego aspiraban el contenido putrefacto.”

Decíamos que para Schreber hay milagros que dañan el cuerpo y otros que lo restauran. Entre estos últimos, testimonia Schreber,

“los que evocan más de cerca un estado de cosas regulado según el orden del universo, seguirían siendo los que tienen que ver, de cerca o de lejos, con mi eviración. Y entre ellos todas las transformaciones de mis órganos genitales, transformaciones que en ciertas ocasiones consistían en una verdadera retracción del miembro viril, [...] Más tarde, desaparecían milagrosamente *pelos de la barba* y más aún, *pelos del bigote*, y por último se

producía una *transformación total de la estatura*. [...] Tal milagro solía estar acompañado de estas palabras pronunciadas por el Dios: “¿Y si lo hiciera a usted un poco más bajo?”; yo tenía la impresión de que mi cuerpo se había reducido en seis u ocho centímetros, y que se acercaba a la estatura de un cuerpo de mujer”.

Como puede captarse, la experiencia del cuerpo que Schreber describe es la de un de un cuerpo vivido en una tensión insoportable de destrucción y reconstrucción. Tanto es la experiencia de un cuerpo que se fragmenta y se destruye como la de un cuerpo que se repara y se restaura e incluso, como él dice, “según un estado de cosas más cercano al orden del universo” se transforma en el cuerpo de una mujer.

En el escrito titulado *De una cuestión preliminar a un tratamiento posible de la psicosis*⁷ Lacan considera, según señalé, los fenómenos de cuerpo que Schreber describe como un efecto de la falta de la ley simbólica de la metáfora paterna sobre lo imaginario. Y habla de la regresión al estadio del espejo. El cuerpo vive en la fase del espejo, tanto en los momentos de fragmentación y desgarramiento como en los momentos de restauración imaginaria. En cuanto a la restauración imaginaria, Lacan se refiere a otra escena descrita por Schreber en la que se mira en el espejo con el torso desnudo cubierto de adornos femeninos. Esta escena da cuenta de la restauración imaginaria mediante la erotización de la imagen y su articulación simbólica en el delirio de haberse convertido en la mujer de Dios, delirio que como señala Freud, con todo lo enfermo que podamos considerarlo es no obstante un intento de curación, de reparación de ese cuerpo destruido y fragmentado. Posteriormente a su escrito *De una cuestión preliminar* Lacan fue aportando nuevos elementos para pensar los fenómenos de cuerpo en la psicosis. Los fenómenos de cuerpo en la psicosis, como apunté antes, tienen que ver con un exceso de goce en el cuerpo que no ha sido limitado ni regulado por la ley simbólica, más precisamente Lacan señala que Schreber se sitúa como objeto del goce del Otro, del goce de Dios que atraviesa su cuerpo con sus rayos. La relación de Schreber con el Otro, con Dios, es una relación marcada por el goce tanto en el sufrimiento y desgarramiento como en la voluptuosidad. Si en la neurosis el goce pulsional está regulado y localizado porque ha operado ese mecanismo de defensa y de olvido que es la represión, en la psicosis donde el mecanismo que opera es la forclusión, las pulsiones parciales, resultantes del encuentro traumático del organismo humano con la lengua, no están domesticadas ni localizadas e invaden todo el cuerpo con su goce devastador fragmentante y mortífero.

El estudio de las psicosis nos ofrece la posibilidad de captar la condición del hombre despojada del velo de las defensas de las que el neurótico corriente dispone. Mas allá de la imagen del cuerpo, que es objeto de culto narcisista y de adoración, se esconde otro cuerpo, el cuerpo donde palpita el misterio espantoso de la vida y su pendiente mortal, ese cuerpo que existe por fuera de la representación, hecho de trozos separados, de agujeros, de bordes, de superficies que responden a leyes geométricas completamente extrañas a la representación clásica de la forma.

⁷ J. Lacan: *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1984

Si en el arte de la época clásica era la imagen del cuerpo en su bella y armoniosa unidad lo que era exaltado hasta la adoración, el arte de nuestra modernidad tiene una curiosa y decidida fascinación por el cuerpo fragmentado y descompuesto. El cubismo, el surrealismo, pero sobre todo las últimas tendencias del arte contemporáneo desde Bacon a Gunter von Hagens, se caracterizan por sacar a la luz esas alteraciones y descomposiciones de la imagen, esos fantasmas de transmutación y despedazamiento que los psicóticos nos refieren.

No podemos por menos de preguntarnos por qué esta fascinación de nuestra época contemporánea por el cuerpo fragmentado. ¿Qué cambios se han operado en nuestra cultura y en el orden simbólico de nuestro siglo XXI para que se dé de manera tan decidida este empuje a la fragmentación? Puede decirse que la fragmentación de lo imaginario corre pareja a una fragmentación de lo simbólico que es propia de nuestra hipermodernidad. Y podemos preguntarnos si este empuje a la fragmentación es una especie de degradación de la función simbólica de la castración, encarnada en los trozos de cuerpo, que en lugar de operar un corte en lo simbólico, lo imaginariza como una mutilación en lo real del cuerpo. En todo caso, lo que es cierto es que el arte, la literatura y otras manifestaciones no tan elevadas de la cultura contemporánea muestran una proximidad a veces inquietante, a veces cómica, con los fenómenos que la psicosis revela. Pero también es cierto que, como afirmó Lacan, la psicosis es la normalidad, en el sentido de que no hace sino revelar en toda su crudeza, sin los velos y las defensas de los que el neurótico dispone, el efecto traumático y perturbador que el encuentro con la lengua tiene sobre el cuerpo.