

---

## El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan

Colette Soler

Psicoanalista miembro de la *Ecole de la Cause Freudienne* de París. Coordinadora de los módulos y profesora de la Sección clínica de la Universidad de París VIII.

---

Que el inconsciente no existe sin incidencia sobre el cuerpo se descubrió desde los comienzos del trabajo de Freud. Aparece a partir de los primeros desciframientos de los síntomas histéricos, con el descubrimiento freudiano del carácter generalmente traumático de la sexualidad, y con el descubrimiento de lo que debemos llamar una falla en el instinto sexual en el hombre -al decir hombre me refiero al género, Lacan lo denomina *parlêtre* (serdicente)- defecto del instinto sexual al que suple el Edipo en la teoría freudiana. Esta incidencia del inconsciente sobre el cuerpo surgió también con el descubrimiento de aquello que Freud denominó “más allá del principio del placer”, a saber, eso que se presenta como un goce nocivo. De entrada pues, se sabe que el inconsciente no es sin relación al cuerpo.

Sin embargo, es preciso decir que el psicoanálisis no ha aportado gran cosa al conocimiento del cuerpo biológico. Lacan, en su texto sobre la sexualidad femenina, dedica un párrafo completo para decir que el psicoanálisis no maneja estrictamente ningún acceso a “las nuevas adquisiciones de la fisiología, los hechos del sexo cromosómico, por ejemplo, y sus correlatos genéticos; su distinción del sexo hormonal y parte que les corresponde en la determinación anatómica<sup>1</sup>.

Debemos decir también que el psicoanálisis tampoco ha respondido a la cuestión de Tiresías. Y más aún, como lo señalaba Lacan, no ha sido capaz de enriquecer la erótica ni siquiera con una nueva perversión. Entonces, entre ambas constataciones -la incidencia del inconsciente sobre el cuerpo por un lado, y por otro, lo poco que el psicoanálisis ha aportado a aquello que se supone lo más corporal del cuerpo, a saber, su funcionamiento biológico- podemos preguntarnos qué es lo que el psicoanálisis hace con el cuerpo.

Esta pregunta está de moda, pero al decir verdad no por el psicoanálisis, sino por la multiplicación de las llamadas técnicas corporales: Podríamos hacer una lista, pero es evidente que no conozco ni una cuarta parte de ellas. En todo caso, ya sea el yoga, ya sean las diversas formas de gimnasia o el grito primordial, las técnicas se multiplican.

Diré de entrada -y espero que se pueda demostrar fácilmente, sin ninguna duda- que todas las técnicas corporales son técnicas del significante, y más precisamente: que

---

<sup>1</sup> Lacan, J.: *Escritos II*, pág. 665, Siglo XXI.

aquellas que se denominan “técnicas del cuerpo” son técnicas del significante Amo, técnicas cuya esencia se basa en hacer marcar el paso. Evidentemente presento una imagen, en cualquier caso de lo que se trata es de hacer entrar el cuerpo en un orden.

Podemos decir que el psicoanálisis en cierta manera es también una técnica del cuerpo, afirmación que debemos justificar ya que en principio puede parecer sorprendente. Es una técnica del cuerpo pero no hace marcar el paso. Adelanto esta cuestión -que intentaré comentar a continuación- con una primera proposición: *el cuerpo es una realidad*. Si se piensa que esto quiere decir que el cuerpo es tangible, más tangible que la evanescencia del verbo que corre sin engancharse a nada, diré que no me refiero a esto. Decir que el cuerpo es una realidad, implica decir que el cuerpo no es primario, que no se nace con un cuerpo. Dicho en otra forma, el cuerpo es de la realidad, pero en el sentido de que la realidad, después de Freud, tiene un estatuto subordinado: es algo que se construye, es secundario.

En todo caso, ya que me propongo hablar del cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan, es cierto que hay grandes diferencias en el campo del psicoanálisis. Hay un clivaje importante entre el abordaje que se hace a partir de la enseñanza de Jacques Lacan y el efectuado desde la corriente mayoritaria de la Sociedad Psicoanalítica Internacional, que corresponde a la Psicología del Yo (*Ego Psychology*), porque en ningún caso consideramos que el cuerpo es el sistema nervioso. Evidentemente, existe un sistema nervioso, ¡quién lo negaría!, más aún, existe un uso del sistema nervioso, pero no es el cuerpo así definido lo que nosotros abordamos.

El postulado básico de la Psicología del Yo -lo señalo para indicar que ahí se encuentra una gran frontera, un gran eje de partición que atraviesa el psicoanálisis- concibe dos variantes de lo innato referido al cuerpo. Por un lado los aparatos, lo que se podría llamar los aparatos de la realidad, entre los cuales se situaría, por ejemplo, la inteligencia. Es decir, en dicha corriente se entendió que con el sistema percepción-conciencia Freud definía algo que viniendo del cuerpo sería una especie de instrumento natural, si bien susceptible de aprendizajes, pero natural, instrumentos para aprehender la realidad, el *In-nenwelt*. Por lo tanto, de un lado estaría la idea de que existe lo innato de los aparatos de lo real, y por el otro, la idea de que en el fondo, los estadios de desarrollo incumben al cuerpo y nada más. Sin ir a Hartmann, Lowenstein o el mismo Kris, un autor que deriva de esta corriente como Margaret Mahler, lo dice de manera muy clara: existen dos variantes de lo innato que provienen del cuerpo y sobre las que no se puede actuar. Para comprenderlas no se dirige al psicoanálisis sino a las teorías de Piaget. Por otro lado existe un tercer registro que dependería del psicoanálisis: el de las relaciones de objeto. Tomar las cosas por esta vía es, ciertamente, poner el cuerpo fuera de juego. Dejo pues de lado esta orientación.

Insistiré en que la realidad no es un dato primario, podemos decir que se trata de una superestructura. Es decir, que las relaciones que definen la estructura significativa ya están insertadas en ella, como dice Jacques Lacan, la habitan. Eso equivale a decir que existe un más allá de la realidad. Este más allá corresponde al título de uno de los *Escritos* de Jacques Lacan, *Más allá del principio de realidad (Escritos I)*.

El mismo comenta en su presentación que no profundizó el tema, pero más tarde lo retomó en el artículo "*La psychanalyse dans ses rapports a la réalité*" (Scilice J. Ed. do Seuil, París, 1968). En este artículo retoma la expresión "más allá del principio de la realidad", para decir que más allá del principio de realidad se sitúa la ciencia, en tanto ésta apunta a lo real.

Entonces, introducido ya el término "realidad", presentaré el que le hace contrapunto en la enseñanza de J. Lacan y que corresponde al término de "real", al que define a partir de lo imposible, es decir, a partir de un *impasse* significativa, más precisamente, de un *impasse* de la formalización. Así pues, se nos plantea si más allá del cuerpo tomado en principio como de la realidad, el psicoanálisis permitiría el acceso a algo del cuerpo que pertenecería a lo real. He aquí la cuestión que quiero plantear. Como ya he dicho anteriormente no se nace con un cuerpo, el cuerpo no es primario en tanto lo viviente no es el cuerpo. Lacan ha desarrollado ampliamente este punto. Debemos distinguir entre el organismo, lo viviente, y aquello a lo que se denomina cuerpo. Este punto es una constante en la enseñanza de J. Lacan. Cuando se lee a un autor como Lacan -quien ha enseñado durante veinticinco años- se puede hacer valer las constantes o por el contrario aquello que ha evolucionado. En relación al cuerpo hago valer una constante. La idea de que lo viviente no basta para hacer un cuerpo es una constante, pero existen diferencias en relación a esta constante. A partir de la imagen, Lacan aborda el problema del cuerpo; a este período de su enseñanza, Lacan le llama "sus antecedentes", considera que precede a lo que sería propiamente su enseñanza. Efectivamente, durante este período que precede al *Discurso de Roma* (2), considera que para hacer un cuerpo se precisa un organismo vivo más una imagen, es decir, atribuye a la unidad de la imagen el sentimiento de unidad del cuerpo, unidad que es dada por una *gestalt* visual y aprehendida por el sujeto a partir de la unidad de su forma en el espejo. Dicho de otra forma, en este momento opone la unidad y la unicidad de la imagen a lo que sería el organismo, al que caracteriza más bien por su prematuración. En esta época, Lacan evoca el estado de malestar, de dehiscencia del organismo cuando no está coordinado con esta imagen que le hace tomarse como un conjunto y lo abandona a un despedazamiento primario en relación a la imagen. Se trata pues de la oposición de un organismo discordante en sí mismo, no unificado con un cuerpo que está organizado por la imagen. Lacan no terminó en este punto ya que a partir del momento en que escribió *Función y campo del lenguaje y la palabra en psicoanálisis (Escritos I)* introdujo un principio fundamental en el desciframiento y la unificación de la obra freudiana que consistió en reconocer en el trabajo de las formaciones del inconsciente, el

trabajo de los mecanismos significantes. Se produce entonces un viraje en su descripción y considera que es el significativo el que introduce el discurso en el organismo. El punto común entre ambos períodos es que, de todas maneras, siempre existe una discordancia. En este segundo período, llegó a pensar que el organismo animal disponía de una unidad, de una cohesión que se perdía por causa del significativo. En el seminario *Aun* (3), Lacan dice sobre el cuerpo: "lo importante es que todo eso encaja lo suficiente para que el cuerpo subsista, si no hay, como se dice, accidente externo o interno. Lo que quiere decir que el cuerpo es tomado como se presenta ser, como un cuerpo cerrado". Es un hecho y debemos aceptarlo, hay una cohesión del organismo; sin embargo el punto importante es que esta cohesión no basta para darle un cuerpo. Para que la individualidad orgánica se convierta en un cuerpo -dice Lacan- es preciso que el significativo introduzca el *Uno*. Para ello toma como referencia el pólipo; el individuo viviente es tan poca cosa que cuando la zoología intenta buscar lo viviente a nivel del pólipo, no puede situar la individualización. Existe, pues, una separación incluso en el organismo, entre lo viviente y el organismo individualizado.

Refirámonos ahora a la observación y tomemos el siguiente fenómeno. Preguntemos qué es el cuerpo de estos enfermos a los que se llama esquizofrénicos. Puede situarse muy bien este clivaje cuando un esquizofrénico dice, por ejemplo, que su cabeza está a un metro de su tronco, sin embargo eso no impide que su organismo mantenga su unidad. Entonces, esta cabeza que se pasea podemos situarla a nivel de la imagen o al nivel del significativo, ambas posibilidades pueden darse en tanto el sujeto permanece indeciso en saber si se trata de una sensación -lo que nos indicaría que es su imagen lo que está trastornada- o si se trata de palabras, "una cabeza que pasea", a nivel de lo que se dice. Podemos apreciar en este simple ejemplo la disyunción entre el organismo, la imagen del cuerpo y el cuerpo en tanto tomado como significativo. Tomemos otro ejemplo: las somatizaciones histéricas en un sujeto histérico con una parálisis en un brazo. No es la imagen del cuerpo la que está afectada, sino el organismo. Por esta razón los médicos se desesperan ya que efectivamente hay una parálisis y no es en absoluto lo mismo que cuando un esquizofrénico les dice que su "cabeza baila", ya que para los médicos la cabeza permanece en su lugar adecuado, mientras que para el sujeto histérico que tiene una parálisis, su imagen en el espejo permanece intacta al mismo tiempo que dos cosas están trastocadas: el organismo, por una parte, y por la otra, el cuerpo en tanto que dicho.

Entonces, el cuerpo verdadero, el primer cuerpo -dice Lacan- es lo que denomina el cuerpo simbólico, el lenguaje. Este es un uso correcto de la palabra "cuerpo", verificable en un diccionario. Lo simbólico es un cuerpo en tanto sistema de relaciones internas, por esta razón el psicoanálisis no es un idealismo, ya que lo simbólico es de alguna manera un cuerpo, con su materialidad. J. Lacan lo dice explícitamente, por ejemplo, en su seminario sobre los cuatro discursos (4) cuando nos recuerda que porque existe una objetividad del sujeto, el psicoanálisis mantiene un lazo con la ciencia. Esta idea de que el len-

guaje es cuerpo está ya en el *Discurso de Roma*; en aquel momento lo decía así: el lenguaje es cuerpo, “cuerpo sutil, pero cuerpo”. Después de todo, esta idea tiene un ilustre predecesor y es divertido recordarlo ya que J. Lacan lo menciona en esta ocasión, se trata de Stalin. En aquella época los marxistas debatían aún por dónde pasaba la frontera entre la infraestructura y la superestructura, siendo para ellos lo más importante, evidentemente, la infraestructura. Stalin tomó posición en la discusión sobre el lugar del lenguaje, para afirmar que el lenguaje no era una superestructura. Ciertamente esta es la tesis de J. Lacan, el lenguaje no es una superestructura, el lenguaje es cuerpo, y cuerpo que da cuerpo, lo cual es aún más importante.

En *Radiofonía* (5), podemos encontrar una página entera sobre esta cuestión del cuerpo, sostenida por una idea muy simple, y sin embargo tuvo que ser dicho para que podamos encontrarlo simple: se trata del “cuerpo de lo simbólico”, cuerpo incorporeal -precisa- que incorporándose les da cuerpo, “el primer cuerpo hace al segundo al incorporarse. Dicho en otras palabras, ese cuerpo al que llaman el suyo es un obsequio del lenguaje. Esta tesis de Lacan, después de todo, no es más que un caso particular de una tesis mucho más general que postula que solamente hay hechos si son dichos; el cuerpo, si es *Uno*, el nuestro, es porque nosotros lo decidimos, porque le atribuimos una singularidad.

Haremos ahora algunas puntuaciones. Lacan dijo también “el animal no tiene cuerpo”, el animal es un organismo. Debemos matizar que lo que nos permite decir “Yo tengo un cuerpo”, tomar nuestro cuerpo como un atributo en lugar de tomarlo como nuestro ser mismo, es que como sujetos podemos prescindir de él, como sujetos del significante estamos separados del cuerpo. El sujeto es alguien del cual se habla antes de que pueda incluso hablar, el sujeto está efectivamente en la palabra antes de tener un cuerpo, sencillamente antes de nacer y permanece ahí aún después de no tener cuerpo, es decir, después de la muerte: la duración del sujeto, al estar sostenido por el significante, excede pues a la temporalidad del cuerpo. Porque el lenguaje permite un margen temporal que J. Lacan llama “el margen más allá de la vida”, considerado aquí como la vida del cuerpo viviente, en la anticipación del sujeto antes de que nazca su cuerpo, y en la memoria que de él se guarda en la sepultura. Podemos decir entonces que el cuerpo está separado del sujeto. Podríamos, también, divertirnos hablando de los fantasmas, hablar de la inmortalidad del alma, existen muchos temas al respecto que sólo son pensables a partir del hecho de que el significante soporta parte del ser independientemente del cuerpo.

Es pues el lenguaje quien nos atribuye un cuerpo y después nos lo otorga al unificarlo. El primer efecto que eso tiene sobre el cuerpo -dice J. Lacan- es el de mortificarlo, ya que para el significante, que el cuerpo esté vivo o muerto no tiene ninguna importancia; eso se manifiesta claramente en las sepulturas, que son una manera de negar que el cuerpo, nacido del significante, se convierta en carroña, que el cuerpo va a la disgregación. En el fondo, la sepultura es únicamente una práctica significativa, una forma de embalsamar al

cuerpo que permite hacerlo sobrevivir después de haberle dado vida. El significante, como el Dios de Schereber, no conoce lo viviente. J. Lacan evocaba a menudo este efecto de desvitalización del cuerpo por el significante en el hecho de que, por ejemplo, los antiguos consideraran el universo de las esferas celestes como una imagen del cuerpo, como una especie de macrocuerpo. Es impresionante darse cuenta que para ilustrar el cuerpo, los antiguos recurrían al mundo de lo inanimado. Podríamos mencionar también a Descartes quien en su “cogito” es el promotor -si se permite el término- del sujeto. Descartes, en el fondo, manifiesta en realidad lo siguiente: que la vida es impensable, que el elemento viviente del cuerpo es impensable y que en el pensamiento sólo tiene lugar la sustancia extensa. La oposición entre sustancia pensante y sustancia extensa en Descartes implica que la animación del cuerpo viviente escapa al significante. Vemos así a través de estos ejemplos que el primer efecto del significante es negativizar lo viviente en tanto tal. Lo viviente no entra en el significante sino a sus expensas.

Pasaré ahora a desarrollar otro punto. El cuerpo se presenta a recibir la marca significativa, a ser un lugar de inscripción a partir del cual podrá ser contado como tal. Los cuerpos quieren poder contarse, el modelo de esto es la marca del ganado en tanto inscribe la pertenencia. Si tuviéramos más tiempo nos extenderíamos en este punto de la marca, de las distintas formas en que las marcas sobre cuerpo inscriben ahí una doble connotación: por una parte la pertenencia a un conjunto y por la otra una cualidad erótica. Encontraríamos así muchos fenómenos sobre los que podríamos reflexionar. Por ejemplo, lo que J. Lacan dice en relación al tatuaje, que lo identifica a uno y que, al menos en ciertas sociedades, lo convierte en objeto erótico. Otro fenómeno es el de la circuncisión, actualmente trivializado, pero el descubrimiento de que en algunas sociedades todavía se practica la escisión en las mujeres, provoca espanto en las culturas occidentales. Sería necesario reflexionar efectivamente sobre el hecho de inscribir una huella sobre el cuerpo para transformarlo en un objeto erótico, y sobre la cuestión de las cicatrices y su distribución entre los sexos. En el caso de las mujeres interesan selectivamente las que están situadas en el vientre. La cesárea es justamente una cicatriz de la que se podrá hablar. También se puede hablar de los golpes recibidos por sujetos masoquistas que quedan como marcas en el cuerpo. En cuanto a las cicatrices del lado masculino, especialmente de las cicatrices de guerra, las que permanecen de sus hechos de armas. En el mismo orden de ideas será necesario meditar sobre la moda, una marca evidentemente menos inscrita en la carne, más móvil, pero que es también una manera de darse una forma; se podría hablar de los modos de gimnasia y de la cirugía, llamada cirugía estética, que puede no sólo rehacer el rostro sino también a veces rehacer un sexo eliminando un pene o injertándolo cuando no está.

Vivimos en un universo en el que, evidentemente, si quisiéramos divertirnos investigando los fenómenos de marcas sobre el cuerpo no tendríamos otro problema que el de la elección, así que no nos detendremos más en este punto, solamente añadiré que el

cuerpo que nos ofrece lo simbólico también lo marca. Es lo que J Lacan formula de diversas maneras al decir “el cuerpo hace el lecho del otro”...”Tercero, más allá de sus relaciones al goce y al saber, el cuerpo hace el lecho del otro por la operación significante” (6). Entonces, el cuerpo interviene como tercero entre el saber entendido como saber inconsciente y el goce de lo viviente. El efecto de la marca -dice Lacan- es de despedazamiento. Acostumbramos a considerar el despedazamiento en su faz negativa, pensando el cuerpo despedazado como un cuerpo sufriente, pero éste no es sino un aspecto parcial: el despedazamiento también implica que es el lenguaje quien nos atribuye los órganos. Dicho de otra manera, que el cuerpo que funciona es un cuerpo despedazado. En el organismo y en el metabolismo global, el lenguaje aísla los órganos y les atribuye su función.

Podemos tener conciencia de esto con los niños. Cuando un niño está enfermo, los adultos preguntan: ¿Qué te ocurre?, ¿te duele el corazón?, ¿te duele el hígado?, ¿te duele la barriga?. ¿Cómo puede un niño contestar a semejantes preguntas? Para un niño es posible localizar en la superficie del cuerpo dónde está el vientre, pero ¿qué es para un niño que entra en el lenguaje el hígado o el corazón? Es sólo a partir del momento en que ha logrado enmarcarse en el lenguaje cuando podrá decir “me duele el corazón”. Ese despedazamiento que se considera como una desgracia de la imagen es pues, correlativo a la construcción funcional del cuerpo significante. Y su corolario es que J. Lacan se opone a la tesis freudiana de que la anatomía es el destino. También se refiere a eso cuando cita la anatomía en la diferencia de los sexos: hombre o mujer. Para J. Lacan la anatomía no es el destino, el destino es el discurso y eso es tan verdadero que toda la reelaboración que Lacan hace de Edipo es para decir que el sexo no es anatómico, para decir que hombre o mujer es un asunto del sujeto y que depende de la manera en que cada uno se inscribe en la función fálica. Debemos decir entonces que la multiplicación en la actualidad, no solamente de lo que se llama transexuales, sino también su correlato, las prácticas quirúrgicas en relación a los transexuales, hace de esta tesis de Lacan que en un principio puede parecer sorprendente, un fenómeno. La elección del sexo no surge en función de la anatomía, y eso supone estudiar evidentemente cuál es el papel que juega aquí la anatomía.

Retomando el tema, el cuerpo hablado que nos atribuye el significante es un cuerpo desvitalizado, un cuerpo que funciona en el despedazamiento significante. Si bien este no es el punto esencial sobre el que quiero hacer hincapié, el nódulo de ese efecto significante sobre el cuerpo es que ese efecto significante -inconsciente- afecta al cuerpo y más precisamente a su goce. Quiero proponer algunas formulaciones paradójicas que en principio podrían ser mal comprendidas.

El afecto, en primer lugar, no es nada evidente que debamos situarlo del lado del cuerpo, pero vivimos bajo la convicción inversa de que el sujeto es afectado “en su cuerpo”, especialmente si es histérico. Se cree que uno sufre de su cuerpo. J. Lacan desplaza

completamente esta formulación en los años setenta, en los textos a los que me voy a referir. Daré las formulaciones y después intentaré esclarecerlas.

“El sujeto es feliz” (J. Lacan: *Radiofonía y Televisión*). Se trata pues de la inversión de aquella convicción. El sujeto es feliz pase lo que pase. Por otro lado “El saber (inconsciente) afecta”, eso no nos sorprende, lo sorprendente es que Lacan añade: “afecta al cuerpo” (7). “...Yo digo que el saber afecta el cuerpo del ser que no se hace ser más que con palabras, eso despedaza su goce”. Debemos pues comprender estas dos proposiciones y otras. En el seminario *Aun*: “para gozar es preciso un cuerpo” (8). Podemos aceptar eso, pero qué ocurre entonces con otras dos proposiciones que aparecen como problemáticas: “El cuerpo es el desierto del goce” y “el goce está fuera del cuerpo”. Recuerdo estas formulaciones y las junto para que adviertan que en este punto debemos hacer un desciframiento. Continúo con un pasaje en el que J. Lacan resume su tesis. Parte de la estructura significante: “Al definirlo por relaciones articuladas de su orden, y tales como ahí participan, no lo hacen más que a su costa. Costas de vida o de muerte, es secundario. Costas de goce, he ahí lo primario (9). Tenemos pues, una primera afirmación, comentada anteriormente: lo viviente no entra en el lenguaje más que a sus expensas, por la “mortificación del significante”. Antes de proseguir, quisiera hacer algunos comentarios sobre el término “gocce” el cual, evidentemente, no es un término freudiano. Debemos situar el término goce en relación al término placer para oponerlo a él, ya que es en este sentido como J. Lacan lo utiliza, lo cual no es absolutamente evidente en el lenguaje en el que también puede tomarse del lado del placer y particularmente respecto a lo que se llama el goce sexual, o placer sexual. J. Lacan separó el término “gocce” de todas las adherencias al registro del placer. Ahora bien, el término placer, en la teoría freudiana, está connotado de un agrado probado y correlacionado a la idea de un nivel mínimo de excitación. El placer es el acuerdo de no demasiada excitación. Por esta razón J. Lacan lo comenta diciendo que el principio del placer freudiano consiste en hacer nada o en hacer lo menos posible, lo cual para Lacan no es ningún valor, sino más bien algo opuesto a lo más relevante de la ética analítica.

La ética analítica no es una ética del placer. El principio del placer corresponde al querer su bien, lo cual significa para lo viviente, querer su bienestar, un acuerdo sin ruptura entre la criatura y la vida (10). Aquello que Freud desenmarañó fue precisamente lo contrario: que uno se puede sentir bien en el mal o, para retomar la fórmula de “Kant con Sade”, que en el fondo, existe otra satisfacción que la conseguida por el equilibrio, por la homeostasis. Se trata de “El más allá del principio del placer” que Freud categorizó bajo la pulsión de muerte: si se observa sobre qué puntales la sitúa, se encuentran fenómenos que nos confrontan a lo que debemos llamar como obstinación del sujeto hacia el sufrimiento. Este término de “pulsión de muerte”, que ha parecido como impensable y que es, en efecto, una contradicción en sí mismo, ha sido separado por Lacan en sus dos vertientes. Por un lado su componente significante, con la idea de que el significante asegura al

sujeto una imagen más allá de la vida y hace así pensable a la muerte, anticipable: por consiguiente se puede hablar de una pulsión de muerte. Por otro lado, Lacan sitúa el goce en la pulsión de muerte, un goce deletéreo, nocivo en relación a los fines homeostáticos del placer. Se puede encontrar en muchos textos la evocación de lo que Lacan denomina “las atroces promesas que comporta la aproximación del goce”, es decir, la idea de que el goce no es deseable, de que el goce no es la meta del deseo, sino todo lo contrario. Lacan se aplicó en situar los diferentes impedimentos al goce y uno de ellos es el placer al que llama “lazo incoherente de la vida”, es decir, la reacción animal a huir del dolor que hace obstáculo al goce, el cual surgiría allí donde el placer se detiene bajo la forma de un dolor eminente. Este primer obstáculo es natural y es revelado para los humanos por la interdicción, por la ley. Dicho de otra forma, es la prohibición que funda al deseo, lo que hace obstáculo al goce (11). Evidentemente, eso no puede captarse a menos que se tenga claro que en la enseñanza de Lacan, la esencia del deseo es ser insatisfecho, es decir, que el deseo no tiene ningún objeto que corresponda a su aspiración. Tenemos entonces una primera distinción: placer, deseo y goce.

Si procuramos tomar una idea más precisa, más positiva del goce, en la enseñanza de Lacan encontraremos sobre todo alusiones, cosas dichas al pasar. En primer lugar aquello que se podría llamar el sueño de la humanidad sobre el goce de los animales, lo que se puede suponer de goce en el animal en tanto no sufre la influencia disarmónica del significante y en tanto se consagra a asegurar el goce de su cuerpo en el sentido banal del término. Podríamos reflexionar sobre las elucubraciones que se han edificado a partir del goce del gato, mientras que en relación al perro se dice “una vida de perro”. Lacan llega a preguntarse por los lirios del valle. ¿Goza una planta? ¿Qué se puede imaginar sobre el goce de una planta? Es preciso destacar que también Freud imaginó la posibilidad de un goce que no estaría restringido al significante. En su *Introducción al Narcisismo* hay un pasaje de gran comicidad en el que se sitúa en una serie al niño, a los felinos y a un tipo determinado de mujeres; Freud dice allí que, mirando a estos seres, el niño que aún no ha comenzado a balbucear y que se duerme con las mejillas enrojecidas después de mamar se nos aparece como la imagen del *summun* de beatitud a la cual el hombre puede aspirar.

Leer estas cosas en los textos de Freud, nos deja pensativos, ya que el bebé, o el felino en su indiferente soberbia, a aún la mujer en la misma supuesta soberbia indiferencia, nos presentan imágenes de seres a los que se supone reposar en un goce cerrado sobre sí mismo, un goce al cual el otro y todo lo que le sea exterior no tendría acceso; y en efecto, lo sorprendente es -como dice Lacan- “que se tiene la idea de beatitud”. Lo extraño es que el sujeto feliz tenga una idea de la beatitud de la cual se cree separado. Esto es el goce cuando se lo sueña como tal.

Ahora, en lo que respecta al goce en tanto no es imaginado, Lacan designa una pequeña serie cuando dice: el goce va desde la cosquilla hasta la parrilla. Hablaba así en la

época en la que bastante gente se encendía en el sentido propio del término. Hoy podríamos decir que el goce va desde la cosquilla al Kamikaze. El goce, pues, se sitúa desde el punto al que Lacan llamaba las cantoñas masoquistas, hasta el otro punto, los horrores de la guerra. Ciertamente, vivimos en una época en la que se da un extraordinario clivaje en el mundo entre, lo que llamaría, los países de la homeostasis y los países del goce.

Nosotros vivimos en países situados del lado de la homeostasis, países en los que la gente postula que “eso no puede durar” pero en los que a pesar de todo la existencia es más bien confortable. Tan confortable que cuando nos ocupamos de los niños y de su educación sólo se tiene una pregunta en la cabeza: ¿qué los va a traumatizar? Es una vida tan confortable que se teme a cada paso que surja un traumatismo; debemos reconocer que nada se soporta, nos encontramos frente a una fragilización fantasmática por agarrarnos al placer.

Por otro lado, encontramos países en explosión constante, países en los que verdaderamente no se siente la impresión de que viven en homeostasis, donde más bien se da el desencadenamiento de formas extremas del goce. Ciertamente este clivaje deberíamos matizarlo ya que solamente se trata de dar algunas consideraciones que nos permitan encuadrar un poco el uso del término “goce” en la enseñanza de Lacan.

Quisiera, ahora, tratar de esclarecer la idea de que el cuerpo sufre un gasto de goce a sus expensas por el hecho de estar capturado en el significante. Un gasto tal que produce un desierto de goce, pues el goce vacía el cuerpo del hablante. En algunos textos de Lacan hay señalamientos al respecto y en particular en el texto anteriormente citado *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité* introduce allí su reflexión sobre el tema, a partir de una referencia a un texto correspondiente a los comienzos de la enseñanza freudiana *Proyecto de una psicología para neurólogos* (12). En este texto Freud afirma que el psiquismo está regido por el principio del placer, al que agrega algo que hace que el placer cambie totalmente de sentido. Se trata de las huellas mnémicas, a las que Freud describe como trazos en el aparato psíquico, y a las que Lacan sitúa como el intento freudiano de dar cuenta de la estructura significante.

¿Qué ocurre entre lo que Freud llama la experiencia de satisfacción y lo que denomina satisfacción alucinatoria? La experiencia de satisfacción es una experiencia puramente mítica. Corresponde a la idea de una primera satisfacción sobre un cuerpo que aún no estaría marcado, un cuerpo parecido a una placa de cera virgen. Encontramos allí la imaginización del cuerpo más allá del significante. La idea freudiana es, pues, que esta primera satisfacción deja una inscripción, una huella. Su trabajo consiste entonces en estudiar esta multiplicidad de huellas, en saber cómo se ordenan, cómo se articulan, ya que más tarde la satisfacción sólo será obtenida a partir de estas huellas, es decir, alucinatoriamente. Freud no describe allí un psiquismo aislado de la realidad, un psiquismo que so-

lamente gozaría de las huellas mnémicas. Introduce, pues, la idea de que para el ser humano, el goce está siempre marcado por el inicio de una pérdida. Eso implica que la insatisfacción es el componente primero que caracteriza el psiquismo. A partir de esta primera experiencia, todas las satisfacciones posteriores estarían en pérdida en relación a una supuesta satisfacción primaria y total. Este desarrollo teórico está ligado a la idea de que lo que será investigado es una huella, un signo, un trazo, dice Freud. A partir de esta construcción freudiana, Lacan formalizará el rasgo unario, es decir, que se trata del significante de una experiencia de goce, y que a partir de que el significante está presente -no diría que el goce ya no está más- el goce no es completo. Entonces, la idea freudiana del cuerpo como vacío de goce es la referencia a la repetición, a que el ser humano no hace más que reproducir signos, trazas, pero sin que pueda alcanzar lo que Lacan llamará “la cosa”, para designar, precisamente, a la vez lo que no estaría marcado por el significante y lo que ahí se perdió en cierto modo por el significante. Dicho de otro modo se trata de la tesis lacaniana de que el significante comporta la pérdida de “la cosa”. Esta tesis se remite a referencias freudianas precisas, no es una invención lacaniana. Se trata de la idea de que el humano es un ser sediento de una “imposible primera vez” y de que entre el sujeto y “la cosa” ocurre como entre la luna y el sol: no hay encuentro posible. Este esquema freudiano de “una primera vez perdida” está muy cercano a lo que Lacan retoma, en un texto como *La dirección de la cura* cuando define al inconsciente como el lugar de “las primeras marcas ideales, donde las tendencias se constituyen como reprimidas en la sustitución del significante a las necesidades”. Debemos decir que el efecto primero del significante es la represión o la anulación de la cosa a la que suponemos un goce pleno. Eso quiere decir que la condición de lo que Freud denominó la libido es una cierta pérdida.

Quiero decir ahora algunas palabras sobre la libido; existen algunas páginas en *Posición del inconsciente* que debemos leer con atención. Lacan une este concepto a lo que más tarde llamará la desertificación del cuerpo por el goce. En este texto, plantea la idea de que la libido es un órgano, un instrumento, y al mismo tiempo es cercana a lo que podría ser una descripción del fenómeno de la relación de objeto. Freud introduce la idea de libido para dar cuenta de este movimiento; no hay otro término que empuje a un ser humano hacia otro, otro que se llamará aquí el objeto. La libido es lo que hace buscar una parte de sí mismo fuera de uno mismo, lo que de alguna manera nos asegura una extensión fuera de nosotros. La idea de Lacan es que esta extensión sólo es posible a partir de una sustracción previa. En este texto lo toma a dos niveles: en el nivel animal, habla de la libido en tanto traza los límites del territorio, y la refiere a la pérdida que sufre el viviente por el hecho de ser sexuado. La reproducción sexual es correlativa en las especies a la muerte individual: éste no es el caso del pólipo, por ejemplo. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa no es la escala animal sino el hombre.

Lacan retoma el mito de Aristófanes quien, para explicar el movimiento libidinal del amor creó el mito de la esfera dividida en dos partes, cada una de ellas impulsada a bus-

car la mitad perdida. Lacan lo retoma, pues, con lo que llama el mito de la laminilla, para decir que es a partir de una sustracción que la libido existe. Nos dice también de que tipo de sustracción se trata, pero de una manera tan cubierta que es preciso descifrarlo. Lo dice de dos maneras. Creo que la sustracción en juego es la castración. Yendo al texto, toma allí el ejemplo del seno para decir que en esta experiencia, lo que el psicoanálisis debe aprender no tiene nada que ver con una supuesta relación a la sensorialidad del cuerpo materno, su calor, su olor, su presencia, etc. El seno, tal como está en juego en el complejo del destete, es un seno que pertenece al niño y no a la madre; el corte pasa entre el cuerpo de la madre y el del niño, es decir, se trata de un seno prehensible que se engancha a la madre. La idea es que en el complejo del destete el niño no pierde a la madre sino a una parte de sí mismo. En relación al excremento, por otra parte, eso se demuestra evidente. ¿Qué le permite decirlo así? Lacan dice que la pérdida del seno prefigura la castración; en una pequeña nota al final del texto precisa que todo lo que ha dicho en el texto sobre el objeto parcial, en sus cuatro modalidades, seno, excremento, voz y mirada, sólo se vuelve inteligible refiriéndolo al objeto fálico: “no hemos podido extender (estas consideraciones sobre el objeto) hasta este punto que constituye su interés crucial, a saber, el objeto en cuanto ‘causa’ del complejo de castración (13).

Dicho de otra manera, esta pérdida, esta sustracción que funda la libido como vector hacia el objeto, es identificada a la sustracción de la castración que Lacan desarrolla en el artículo siguiente llamado *Del Trieb de Freud al deseo del analista*. Entonces podemos preguntar ¿qué queda en esta negativización del goce? Lacan dice que este goce será redistribuido fuera del cuerpo, tal y como podemos verlo, por ejemplo, en las sepulturas antiguas en las que junto al muerto se colocaban sus objetos que enumeran el goce en su forma de fuera del cuerpo. Dicho en otras palabras, lo que subsiste del goce es el goce pulsional, o sea, lo que está en juego en la pulsión. ¿En qué está pues, fuera del cuerpo? Precisamente por el corte significante, por la inscripción significante que opera a través de la demanda del otro, el goce se localizará en los bordes anatómicos del cuerpo, ligados al objeto, pero en tanto fuera del cuerpo.

Debemos tener en cuenta que en la pulsión existen dos aspectos que aún no estaban acentuados por Lacan en “subversión del sujeto” y que él subraya en este texto. Existe el aspecto significante de la pulsión en tanto inscribe un rasgo unitario, pero al mismo tiempo concierne a un objeto al cual Lacan finalmente llamará “el-plus-de-goce”. Si tomamos la expresión “representante de la representación” que Lacan retoma de Freud, encontramos allí ambos aspectos, ya que según el caso se trata de un significante o del objeto a, el objeto al que Lacan llamará “plus-de-goce” tomando el modelo de la plusvalía de Marx. Lo que es un “plus” corresponde a un “menos” que le precede. Dado que anteriormente el significante ha introducido una pérdida, encontramos algo que se restituye, una cierta compensación. La expresión “plus-de-goce” es un poco ambigua porque el estatuto del objeto en Lacan es complicado. Es a la vez un objeto perdido, imposible de ser recupera-

do, que se sitúa en la serie de los (-) y al mismo tiempo está repositivizado de alguna manera en tanto restituye un cierto coeficiente de goce.

El cuerpo está afectado por la extracción de goce y con su pequeña compensación del "plus-de-goce". Entonces, el sujeto es feliz. Lacan juega con las palabras "*bonheur*" y "*heur*", el encuentro y la hora, la fortuna, la *thyche*. Es decir, el sujeto sólo tiene una cosa en mente, repetir. El sujeto es la insistencia de la repetición y en este sentido todo le está bien. Repetir con un correlato que no es el otro y en particular no es el otro sexo, sino que se trata del "plus-de-goce".

Lacan retoma en *Televisión* un ejemplo muy depurado y condensado, el ejemplo de Dante y Beatriz. De ella sólo obtiene Dante un parpadeo, eso le basta. Lo que encuentra es el objeto "mirada" y el otro (aquí Beatriz) permanece tachado para el sujeto. En este sentido es el encuentro con el fantasma lo que la hace existir. Podemos escribirle sirviéndonos de los círculos de Euler. Situando en la derecha al sujeto y en la izquierda al otro, debemos decir que el sujeto a quien se le ha sustraído una parte de goce y que se sitúa en la intersección es el parpadeo. En lo que hace al otro, en tanto Beatriz lo encarna, queda barrado ex-sistiendo.

Así pues, del cuerpo y de su goce, lo único abordable mediante el psicoanálisis, en tanto se habla, es este objeto que nosotros podemos llamar real. Real, pero no porque tenga la materialidad de un cuerpo, de una extensión -no tiene ninguna-, es real precisamente, según la definición de Lacan, en la medida en que no puede ser aprehendido por el significante. Este gira a su alrededor, lo sitúa en un lugar determinado, pero no podemos decir que lo designe. Este objeto *a* en Lacan no se puede tomar de la misma forma que lo hacen los kleinianos. El objeto pregenital del que ellos hacen un objeto de la realidad, un objeto fenómeno, no es el objeto *a* de Lacan. Este es, en último término, incernible, está circunscrito pero se mantiene incernible al decir.

Existe pues, en Lacan, un itinerario concerniente al lugar del cuerpo; empezó por la imagen, a continuación puso el acento en el cuerpo encuadrado en el significante y sacó las implicaciones, para finalmente intentar mostrar con una letra, la letra *a*, lo más real del cuerpo para el psicoanálisis. Este itinerario nos conduce -hago un juego de palabras- del sufrimiento a la prueba (*de l'éprouvé a la preuve*). Se trata, en último término, de aquello que Lacan ha considerado siempre exigible al psicoanálisis: la prueba.