

La contradicción del falo: “Hipótesis sobre morfología corporal desde el psicoanálisis”

The contradiction of the phallus:
“Hypothesis on body morphology from psychoanalysis”

Claudio Reyes Lozano¹

Resumen: Se ha cometido una doble injusticia, la primera es la aversión teórica de la academia sobre la inclusión y transmisión de discursos críticos respecto al género; la segunda es la aversión de algunos teóricos en incluir al psicoanálisis como una salida a embrollos políticos respecto del género. El problema se encuentra en un concepto fundamental y controversial de la teoría analítica: el falo. Esto no se debe a una mala lectura de analistas o pensadores de género; la contradicción del falo la hallamos en los textos freudianos y lacanianos: estos van desde el extremo hetero-normativo hasta la emergencia de una elección sexual totalmente alejada a esta (y no por eso patológica). Hay en las confusiones de Freud y Lacan una posibilidad de establecer nuevamente al psicoanálisis como respuesta política a las disputas de género: la invención de nuevas morfologías corporales y topologías de placer.

Palabras claves: psicoanálisis, género, morfología, falo, cuerpo.

Abstract: A double injustice has been committed, the first is the theoretical aversion by the academy about the inclusion and transmission of critical discourses related to gender; the second is the aversion of some theorists to include psychoanalysis to resolve political struggles about gender. The problem is in a controversial and fundamental concept of psychoanalytic theory: the phallus. This is not due to a misreading of gender thinkers or psychoanalysts thinkers; the contradiction of the phallus is found in the same Freudian and Lacanian texts: these start from the hetero-normative extreme till the possibility of

1 Magister psicología clínica Universidad Andrés Bello (Chile), Magister en psicoanálisis Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail: c193@hotmail.com

the emergence of a sexual choice totally away from it (and not necessarily pathological). In the confusions of freudian-lacanian text there is a possibility to set back to psychoanalysis as a possible political response to gender disputes: the invention of new morphologies and topologies of body pleasure.

Keywords: psychoanalysis, gender, morphology, phallus, body.

En relación con la problemática de la sexualidad y género desde una perspectiva psicoanalítica, es indudable que en primera instancia, salta a la luz hace ya muchos años la cuestión del *falo* ¿A qué nos referimos con esto? Sabemos que esta idea se encuentra desde los orígenes de la teoría psicoanalítica con Freud y en la actualidad continúa siendo un concepto que causa controversias, mal entendidos, tanto para psicoanalistas como teóricos del género. En ese sentido, parece interesante volver a cuestionarlo hoy, no para repetir lo ya dicho, tampoco para dar respuestas unívocas, sino con la intención de abrir nuevos caminos reflexivos, es decir, para realizar una apertura crítica sin dar antemano una respuesta. Me gustaría decir en primer lugar que, como ya sabemos desde la teoría psicoanalítica, lo que llamo “la problemática del falo” siempre es algo insatisfactoria, probablemente esto quede plasmado también aquí, y la intención de esta reflexión tiene como objetivo hacer surgir algo más interesante que satisfacer algún ideal fálico, un ideal simbólico, originado en algún discurso social.

Para iniciar este camino, sin duda algo ilusorio como veremos, propongo en primer lugar un retorno crítico a los textos de Freud, concretamente al texto titulado como *Introducción al narcisismo* de 1914. En este texto observaremos claras contradicciones en el momento que Freud intenta definir seriamente las fronteras de las partes erógenas del cuerpo y su implicación con el falo, observaremos esto a medida que avancemos en el texto. En pos de explicar su teoría de la libido, Freud comienza en este texto considerando el tema del dolor corporal, entendido este como una especie de narcisismo; luego de ello elegirá de ejemplo a la hipocondría como otra especie de narcisismo. Debemos observar que lo que ambos ejemplos, aparentemente distintos debido a su etiología, comparten es que se sitúan en una experiencia corporal desde el inicio doliente, negativa, el dolor orgánico es entendido como eso que “retira la libido de los objeto de amor y vuelca la libido sobre sí mismo” (Freud, 1979, p. 82). En este sentido el dolor físico se ve redoblado a través de un dolor psíquico, procedente del alma (psique); para entender este argumento Freud expone el ejemplo de un dolor de dientes diciendo que “sola en el reducido hueco del molar mora el alma” (Freud, 1979, p. 82).

Quedando claro estos ejemplos de autoinvestidura libidinal por dolores físicos, Freud lo extrapola luego a otras manifestaciones como son el dormir y el sueño, ambos

como ejercicios de una excesiva preocupación por uno mismo. Todos estos ejemplos, en especial la analogía que Freud realiza entre dolor físico e hipocondría, nos muestran la indisolubilidad, el redoblamiento, entre las heridas corporales físicas y heridas corporales psíquicas -que luego denominaremos como imaginarias con Lacan-; en este sentido, la posición de Freud respecto al cuerpo y su construcción tiene consecuencias radicales para nuestra reflexión relacionada con el género ¿Qué constituye en última instancia una parte corporal? O como lo veremos luego ¿Qué constituye una zona erógena? Bajo el ejemplo del dolor corporal entenderemos que el depositar la libido en una parte del cuerpo es la condición previa necesaria para que esta parte corporal sea conocida en el psiquismo. Si no se da esta autoinvestidura libidinal, aquella parte del cuerpo no existe en términos de conocimiento.

Nueve años después de Introducción al narcisismo, exactamente en 1923, Freud publica otro texto paradigmático que tituló como *El yo y el ello*. Lo interesante de este texto es que, siguiendo lo expuesto en Introducción al narcisismo entre el dolor físico y la constitución psíquica del cuerpo, Freud nos vuelve a indicar que el dolor corporal es la condición previa del autodescubrimiento, del conocimiento corporal: en otras palabras, que para Freud el dolor corporal es la condición previa de la formación de yo como entidad psíquica y esta condición es justamente lo que la hace diferente a esa otra identidad denominada como ello, “el dolor parece desempeñar una parte en el proceso y el modo en que obtenemos un nuevo conocimiento de nuestros órganos durante una enfermedad dolorosa, quizás sea un modelo del modo en que llegamos a la idea de nuestro propio cuerpo” (Freud, 1979, pp. 25-26).

Para entender de mejor manera este argumento freudiano respecto a al autoconocimiento del cuerpo, o mejor dicho del yo corporal, y su relación con el dolor, debemos recurrir ineludiblemente a lo planteado por Lacan en *“El estadio del espejo”*; específicamente en el momento que nos revela que la formación del yo se conecta con una imagen externalizada que formaría su propio cuerpo. Bajo este filtro de lectura deberíamos entender algunas afirmaciones freudianas aparentemente difusas en *El yo y el ello* como “el yo es ante todo y principalmente un yo corporal; no es meramente una entidad de superficie, sino que es la proyección de una superficie” (Freud, 1979, p. 26). En este momento nos encontramos justamente desarrollando la construcción imaginaria, que previamente denominamos como psíquica con Freud, de las partes corporales en la teoría psicoanalítica, idea que en su fundamento contiene una tesis ineludible para todo pensamiento crítico respecto al género: la indisolubilidad entre cuerpo físico y la psique se basa en una construcción.

Ahora retornemos nuevamente a Introducción al narcisismo de 1914. Aquí Freud asocia el proceso de erogeneidad con la conciencia del dolor corporal ¿Qué es primero? Es imposible decir si se trata de una conciencia que imputa el dolor (erógeno) al cuerpo como en la hipocondría o un dolor orgánico advertido luego por una conciencia atenta;

sin embargo observamos en el lenguaje de Freud una temporalidad causal que hace que la parte del cuerpo, en este caso el dolor físico corporal, preceda a la conciencia de ella, a la idea psíquica (imaginaria) de cuerpo. Debemos recurrir nuevamente a Lacan para aclarar aquella lógica lineal de Freud, en este sentido, Lacan nos muestra que es imposible hablar de una parte corporal que precede y hace surgir posteriormente una idea psíquica del cuerpo debido a que esta idea psíquica emerge simultáneamente con este, incluso nos muestra que justamente es la idea psíquica del cuerpo lo que garantiza la accesibilidad de la parte corporal para el sujeto, antes de ello no existe el cuerpo sexuado en cuanto tal: Lacan muestra así la indisolubilidad de una parte corporal y la partición fantasmática, representativa, de la experiencia psíquica de ella. En el seminario sobre “*Los escritos técnicos de Freud*” dirá que “la pulsión libidinal se concentra en la función de lo imaginario” (Lacan, 1981, p.188).

Freud en el ensayo sobre el narcisismo nos muestra entonces la lógica de la erogeneidad de las partes del cuerpo: la autoatención libidinal, el dolor es, entonces lo que circunscribe una parte del cuerpo y la hace existir para el psiquismo. Quedando esto último en claro, debemos a continuación problematizar un poco más el tema, Freud, un poco más adelante en este texto menciona que “ahora el prototipo familiar de un órgano sensible al dolor, cambiado del algún modo y sin embargo no enfermo en el sentido corriente del término, es el órgano genital en estado de excitación” (Freud, 1979, p. 84). Aquí vemos que Freud supone la existencia de un órgano genital particular, y que este último se configura como prototipo para comprender la erogeneidad de todo el cuerpo. A medida que Freud continúa escribiendo sobre ese órgano, este parece proliferar en lugares inesperados del cuerpo, “algunas otras partes de cuerpo -las zonas erógenas- pueden hacer las veces de sustitutos de los genitales y comportarse de manera análoga a ellos” (Freud, 1979, p. 84). Esta última reflexión es interesante. En primer lugar parece que Freud se encuentra hablando de los genitales masculinos, y nos dice que estos genitales han sustituido una variedad de partes corporales o, a la inversa, que las zonas erógenas hacen de sustitutos de estos genitales; ahora, independiente del orden recién expuesto, lo interesante es que los genitales masculinos en este texto, antes o después, son el prototipo de funcionamiento de toda forma erógena del cuerpo para Freud; es decir que estos son expuestos como un sitio *originario* de erotización, como una idealización originadora: un *falo* simbólicamente codificado.

Toda esta introducción en Freud para llegar a este problema. Lacan en su lectura de “*La interpretación de los sueños*” señala que el falo que Freud invoca ahí es el significante privilegiado, el significante original: específicamente, es aquel significante que al faltar, al estar ausente desde el origen en la cadena significante, estructura la subjetividad originando y generando significaciones, pero no es en sí mismo generado por una cadena significante anterior. En “*Introducción al narcisismo*” de Freud, el falo asume una perspectiva similar a la subrayada por Lacan aquí, aunque a su vez la explicación freudiana es paradójica,

contradictoria, muy interesante. Freud describe aquí primero al falo como el significante privilegiado y generativo; sin embargo, y es lo que lo diferencia de la explicación de Lacan, también el falo es generado evolutivamente por una serie de partes corporales erógenas: las ya conocidas etapas del desarrollo psicosexual. Hay entonces una problema lógico inherente al texto freudiano ¿El falo es origen o efecto? Justamente la estrategia freudiana, como observamos ya en la última cita, es instalar al falo como un origen y suprimir así esta dificultad lógica. El falo para Freud se concibe como prototipo universal de erogeneidad corporal. Pero ¿Por qué se contradice continuamente?

Vemos entonces en el texto freudiano incoherencias respecto a sus declaraciones relacionadas con los genitales masculinos, observamos luego en ese mismo texto que menciona que “Podemos decidir considerar la erogeneidad como una característica general de todos los órganos y hablar luego de un aumento o una disminución particular de ella en una zona particular del cuerpo” (Freud, 1979, p. 84). En esta última declaración desaparece la primacía temporal y ontológica de alguna parte del cuerpo específica. El genital masculino y el falo manifiesta así ser una propiedad definida más que nada por su plasticidad, transferibilidad y expropiabilidad. Existe como vemos una ambivalencia en el texto: por un lado Freud intenta restaurar constantemente el poder imaginario del genital masculino como prototipo u origen de la erogeneidad corporal, es decir intenta devolverle al pene una propiedad fálica; sin embargo, a medida que enumera analogías y sustituciones de este, muestra el carácter transferible de la propiedad fálica en el cuerpo negando su propia tesis.

En realidad debemos ser claros, para Freud el falo no es la construcción imaginaria del pene o la valencia simbólica del pene como en ciertos pasajes de Introducción al narcisismo nos hace creer. El falo en ese sentido no es un prototipo idealizado del pene real. Muy por el contrario, observamos en el texto freudiano que la propiedad inherente del falo es la transferibilidad, es el principio mismo de la transferibilidad erógena del cuerpo y no una parte de este como lo sería el pene real ¿Por qué Freud intenta superar esta contradicción invocando al pene como ideal erógeno-fálico del cuerpo? Podríamos anteponer por ahora una hipótesis: el retorno freudiano de la idealización del pene como prototipo erógeno es un vano esfuerzo por escapar de aquella condición conflictiva inherente a la sexualidad denominada como transferibilidad. El concepto de transferibilidad para nuestros estudios de género es indispensable, incluso obligatorio, y es bastante contradictorio (y satisfactorio) encontrarlo ya en el mismo Freud.

Debemos insistir en el carácter transferible de falo que Freud nos muestra paradójicamente en este mismo texto. La lógica de la transferibilidad acarrea consecuencias teóricas interesantes respecto a la construcción de género en la teoría psicoanalítica y más bien en toda teoría de género en general. Específicamente desestabiliza la distinción teórica entre el *ser* y el *tener* el falo propia del psicoanálisis freudiano ya que rompe la

lógica de no contradicción existente entre ambas posiciones propias de la heterosexualidad, observémoslo. El *tener* para Lacan (1999) implica una posición simbólica que instituye concretamente la posición masculina dentro de una matriz heterosexual supone así la existencia de una relación de propiedad idealizada a las que solo pueden aproximarse parcialmente aquellos seres marcados como masculinos que banalmente ocupan esa posición dentro del lenguaje. Esta relación de propiedad idealizada entonces niega nuevamente toda tesis sobre la transferibilidad del falo y trae lamentablemente a la mesa otra vez más esa negación reprimida en ciertos pasajes de la teoría psicoanalítica. Una probable tesis es desestabilizar todo sistema de género basado netamente en la heterosexualidad del ser y tener. Pero debemos ser justos con Lacan. Años después de formalizar su primera teoría respecto a las posiciones sexuales de los seres hablantes, me refiero a la recién mencionada teoría de ser y tener el falo, decide dejarla: Lacan se da cuenta de la insuficiencia explicativa que esta teoría presenta para racionalizar la complejidad de las posiciones sexuales del ser humano. Probablemente esta es la causa del por qué Lacan arremeterá posteriormente con un segundo intento teórico de mayor complejidad denominado como las formulas de la sexuación, intentaremos problematizar esto.

Nos estamos dando cuenta entonces que la referencia al falo no implica inmediatamente la representación de un ideal masculino original, el pene real; muy por el contrario, esta originalidad putativa de lo masculino se ve cuestionada por el psicoanálisis, la propiedad fálica puede estar en todo el cuerpo erógeno y el texto de Freud presenta diversos y lamentables intentos, debido a que su misma teoría lo lleva hacia el camino contrario del que desea, de producir forzosamente un original masculinista negando la transferibilidad.

Luego de dejar expuesto el “problema falo”, es momento de retornar a la valoración imaginaria del cuerpo comentada en párrafos previos a propósito del dolor físico y la hipocondría. Habíamos mencionado que esta última es una investidura imaginaria que constituye una proyección libidinal de la superficie del cuerpo y que por ello establece su accesibilidad en cuanto conocimiento psíquico. La hipocondría es así una delineación del cuerpo que le proporciona un contorno al yo, habíamos recordado el estadio del espejo en Lacan para explicarlo. Pero en el análisis que Freud realiza en *Introducción al narcisismo* hay desde el principio algo paradójico, descarriado nuevamente ¿Cómo se llega a transformar la autopreocupación por el sufrimiento o enfermedad corporal en una analogía del descubrimiento psíquico y evocación erógena de las partes del cuerpo? *El yo y el ello* nuevamente nos ayudará, a posteriori, en responder esta pregunta: en este texto, Freud nos sugiere que imaginar a la sexualidad como enfermedad es un síntoma que implica la presencia estructurante de un marco moralista de culpa. Si volvemos nuevamente a *Introducción al narcisismo*, Freud sostiene que el narcisismo debe dar paso a los objetos y que finalmente uno debe amar a estos para no caer enfermo; en conclusión, menciona

que a medida que se dé una prohibición sobre el amor o un rechazo sobre este habrá una inclinación a contraer una enfermedad neurótica. Lo interesante aquí es subrayar, tomando ambos textos, que si existe tal prohibición hacia el amor, las partes del cuerpo emergen como sitios de placer punible, culpable, por lo tanto emergen como puntos de placer y dolor: en estas dolencias neuróticas la culpa se manifiesta entonces como dolor difundido en la superficie corporal apareciendo como una enfermedad física. Este sufrimiento corporal inducido por la culpa es para Freud análogo, ejemplificador, a la manera en que llegamos a tener un conocimiento sobre nuestro cuerpo en el psiquismo ¿Qué consecuencias tiene esta reflexión clínica para nuestra posición crítica y ética respecto al género?

Una posible respuesta sería decir que si entendemos que las prohibiciones de amor son el modelo a seguir de toda construcción morfológica corporal psíquica. Reelaborar aquellas prohibiciones de manera distinta sugiere la posibilidad de constituir otros modos de delinear las superficies del cuerpo, y no está de más decir del yo, ajenas a la polaridad heterosexual convencional impuesta por el ideal social. Estas superficies corporales variables, o mejor dicho estos yo corporales, pueden convertirse así en sitios de transferencia de propiedades que ya no corresponden apropiadamente a una anatomía heterosexual reproductiva. Espero aclarar esta idea de mejor manera luego; sin embargo, me gustaría aclarar algo más con Freud.

Esta especie de patologización de las zonas erógenas que Freud propone debe ser interpretada como un discurso producido desde la culpa, y aunque la hipocondría como enfermedad nos ha servido de ejemplo durante este desarrollo, debemos disociarla de las metáforas de enfermedad que inundan la descripción de la sexualidad freudiana. Esta posición hoy en día aún tiene consecuencias radicales para entender la sexualidad. En la actualidad nos encontramos viendo el renacer de núcleos sociales en donde la patologización de la sexualidad, concretamente la homosexualidad como paradigma de lo patológico, son sintomáticos del discurso homofóbico presente en nuestra sociedad. El mejor ejemplo de ello es que este tema se encuentra siendo discutido hoy en día en el congreso nacional, pero al mismo tiempo en la mesa de cada familia de nuestro país: me refiero a la legalidad de la unión y la adopción ejercida por una pareja homosexual.

En la medida que Freud acepta la analogía entre erogeneidad y enfermedad produce un discurso patológico sobre la sexualidad; sin embargo, sabemos desde Lacan que no-todo el discurso freudiano propone esta idea de la sexualidad y justamente, como lo hace el psicoanalista francés, hay que leer a Freud destacando no los momentos que hace coincidir a la sexualidad con la enfermedad sino los momentos en que esa coincidencia se desmorona y cuando el propio Freud no logra leerse a sí mismo como nos enseña que lo leamos, “Comentar un texto es como hacer un análisis” (Lacan, 1981, p. 120).

Las prohibiciones del ideal social heterosexual, que incluyen la prohibición de la homosexualidad, operan desde el dolor de la culpa nos dice Freud. En el final de *Introducción al narcisismo* intenta explicar la génesis de la conciencia y su autovigilancia a través de la

introyección de la catexia homosexual. En otras palabras, el Ideal del yo, en tanto ideal socio-moral del psiquismo, requiere para Freud la prohibición de la homosexualidad. Esta prohibición contra la homosexualidad es el deseo homosexual vuelto hacia sí mismo, la autocensura de la conciencia por el Ideal del yo es el desvío del deseo homosexual hacia otra meta. En este sentido Freud propone que el dolor tiene un efecto constitutivo, delineador, en cuanto tener una idea de nuestro propio cuerpo y las prohibiciones que instituyen el género inundan el cuerpo con un dolor que culmina en la proyección de una superficie, una morfología sexuada, yo corporal, que es a la vez una fantasía compensatoria.

Hemos realizado un gran esfuerzo para reconcebir lo físico y lo psíquico desde Freud. Ahora, independiente de estar de acuerdo o no con la lectura que este realiza, nos otorga una clave imposible de pasar por alto para este estudio: vemos que desde Freud en adelante ya no es posible considerar la anatomía corporal como un referente estable; por el contrario, nos muestra que la accesibilidad del sujeto al conocimiento consciente de su cuerpo anatómico solo es posible a través de un referente psíquico, una idea del cuerpo, una imagen externa. Si esquematizamos entonces el sexo desde Freud no existe ninguna razón necesaria para concebir que este deba ser el mismo para todos debido a que la indisolubilidad entre lo psíquico y lo físico sugiere que toda descripción de lo corporal, incluyendo las moralmente convencionales y las científicamente anatómicas, se producen a través de la validación de aquel esquema que desde Lacan llamaremos imaginario (imagen) ¿A que nos referimos con esto?

Las descripciones sociales e individuales referidas al sexo están investidas por lo tanto psíquicas y fantasmáticamente ¿Queda algo del cuerpo que escape a estas formaciones psíquicas? ¿Un cuerpo original que la ciencia denomina como anatómico? En primer lugar podríamos responder a esta pregunta por medio de una lógica kantiana extremadamente opuesta a la freudiana y por lo tanto a nuestra investigación: desde Kant (2004) la psique es una clave *a posteriori* que permite conocer un cuerpo físico *a priori*. Esta formulación kantiana entonces representa un cuerpo físico, anatómico, ya dado en “sí mismo”, a priori, original, nuómeno, en donde solo se podría tener acceso a su conocimiento a posteriori con una psique que establece su modo de aparición como objeto epistemológico, fenómeno. Desde esta perspectiva la psique sería una clave epistemológica a través de la cual se conoce el cuerpo físico, el cuerpo original anatómico. En la explicación kantiana, algo normativa, observamos el modo de actuar del discurso cotidiano respecto al sexo y se desconoce así el aspecto esencial de la explicación freudiana que queremos poner en juego en esta investigación: Para Freud, la psique, en cuanto cualidad psíquica de autoconocimiento corporal, no viene a conocer a posteriori un cuerpo a priori, el númeno. Específicamente no viene a conocer en un segundo momento, como fenómeno, un cuerpo ya dado desde el principio, original, objetivo; por el contrario, es la psique, en cuanto cualidad psíquica a priori, quien materializa al

Claudio Reyes Lozano

unísono esa morfología corporal anatómica.

Vemos entonces cómo Freud reelabora la lógica kantiana del cuerpo pero aún nos queda aclarar algo más. Creo que apoyándonos en las conceptualidades lacanianas podríamos realizar una explicación aún más acabada de esta reelaboración freudiana del cuerpo: primero en un registro imaginario-fenomenológico y segundo en un registro simbólico como señal de la diferencia sexual. Primero en el sentido imaginario-fenomenológico la psique sería aquella que constituye el modo en que se determina un cuerpo, la condición y morfología de ese cuerpo. Pero, y debemos tener claridad con esto, la materialidad del cuerpo no debe ser concebida como un efecto unilateral de la psique, en ningún sentido se debe reducir la materialidad del cuerpo a la psique entendida como materia monista que produciría el cuerpo material.

Entonces la pregunta que nos realizamos ahora es la siguiente: ¿Cómo podemos admitir la posibilidad de que existan materialidades que correspondan al cuerpo más allá de este idealismo imaginario? Al parecer debemos admitir la posibilidad y afirmar una serie de materialidades que correspondan al cuerpo más allá del idealismo psíquico, no podemos negar las significaciones que la anatomía, biología, fisiología, composición hormonal, química, enfermedad, metabolismo, en fin, la vida, le asignan al cuerpo; no obstante, el carácter innegable de estas “materialidades” no nos dan a conocer qué matrices simbólicas, discursivas, condicionan la existencia de ellas mismas. Desde Foucault (1991) estamos al tanto que estas “materialidades” tienen una historia, una historicidad y cada una se constituye a través de las líneas fronterizas que las distinguen de las otras y también de lo que excluyen. Estas “materialidades”, por lo tanto, se basan en relaciones de discurso y poder, jerarquías, y lo que excluyen de ellas son regiones persistentes y constantemente objetadas ¿Qué es lo que persiste en el rechazo entonces? La materialidad del cuerpo, un territorio nunca conquistado por completo debido a la condición misma de su existencia; en otras palabras, esta condición de existencia provoca y ocasiona aquello que el discurso -en este caso científico- necesita constantemente explicar, describir, diagnosticar, alterar e incluso, yéndonos al punto contrario, alimentar, movilizar o adormecer.

En este momento podemos responder recién a la pregunta previamente planteada con Lacan: el más allá del idealismo imaginario correspondiente al cuerpo lo encontramos en las categorías simbólicas. Estas categorías que supuestamente denotan la materialidad del cuerpo tienen el inconveniente de depender de un referente que nunca se resuelve ni está contenido en algún significado; en realidad ese referente persiste solo como una pérdida o una especie de ausencia, es aquello que el lenguaje mismo no puede capturar y que por ello lo impulsa a repetir el intento de captarlo y fracasar en el intento. Creo que ya intuyen de qué nos encontramos hablando. Esta pérdida ocupa un lugar central en el lenguaje y es como un llamado insistente que, si bien está en el lenguaje, nunca forma parte del lenguaje. Nos encontramos entonces postulando una materialidad que se

encuentra fuera del lenguaje pero que para existir -ocupando la terminología de Jacques Alain Miller (2007)- depende de este como su condición constitutiva. Esta materialidad exterior al lenguaje es una alteridad radical y nos explicita la paradoja de que si bien el lenguaje funciona como condición de posibilidad de ella, nunca podrá corresponderla simbólicamente.

En este punto de nuestra reflexión nos topamos nuevamente con la lógica Lacan y sus fórmulas de la sexuación ¿Qué nos dicen estas? Como estamos viendo, el cuerpo influye en el lenguaje, y viceversa, todo el tiempo. La materialidad de lenguaje, simbólica, sugiere que no-toda materialidad es lenguaje. Lo interesante de esto es percatarse que la lógica del significante implica que no puede haber ninguna referencia a una materialidad pura, salvo a través del mismo significante: en esta caso todo esfuerzo por referirse a una corporalidad sexual pura, original, es imposible ya que se realiza a través de un proceso significativo que en su constitución siempre es previo y creador de aquella materialidad a posteriori. En este sentido, el lenguaje y la materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación.

Ahora aclaremos que si bien la materialidad no se opone al lenguaje, no es posible reducir a la materialidad (no-toda) a una identidad con el lenguaje. Por una parte el proceso de significación es siempre material, los significantes operan mediante la aparición visual y auditiva; sin embargo, eso que aparece solo se realiza en virtud de leyes no perceptibles por los sentidos, es decir, relaciones de diferenciación que impulsan la significación. Lo que permitirá que un significante signifique no dependerá solo de su materialidad, esta servirá como medio para el despliegue de una serie de relaciones lingüísticas más amplias, sus leyes: concretamente, la materialidad del significante sólo significará en la medida que sea impura, contaminada por las relaciones de diferencia. Inversamente el significante funcionará en la medida que esté contaminado constitutivamente por la materialidad misma que pretende superar la idea de sentido.

Ahora volviendo a la temática del cuerpo, ¿La materialidad de este es la misma que la materialidad del lenguaje? En primer lugar diremos que la materialidad del cuerpo se la adquiere, se la constituye, mediante el desarrollo de la morfología; ahora, y es lo particularmente interesante del psicoanálisis lacaniano, el lenguaje entendido como reglas de diferenciación basadas en relaciones de parentescos es indispensable para el desarrollo de la morfología corporal. La psicoanalista Julia Kristeva (1980) tiene mucho que decirnos al respecto: el lenguaje emerge de la materialidad de la vida corporal como una extensión de un conjunto material de relaciones primeras; es decir como una satisfacción sustituta, un acto primario de desplazamiento (o condensación). Kristeva sostiene así que la materialidad del significante pronunciado, la vocalización del sonido, es un intento psíquico de reinstalar, o recapturar, un cuerpo material perdido. En este sentido los primeros balbuceos verbales del ser humano se encuentran psíquicamente investidos

Claudio Reyes Lozano

al servicio de una fantasía de dominio y restauración de aquella corporalidad perdida. En otras palabras, Kristeva nos muestra que la materialidad de las relaciones corporales, anterior (o al unísono) a cualquier proceso de individuación en un cuerpo separable, se desplaza a la materialidad de las relaciones lingüísticas. El lenguaje es el efecto, el desplazamiento, de esta pérdida corporal y por ello lleva la huella de esta pérdida en el objetivo fantasmático de recuperación que moviliza toda vocalización humana. Luego lo que se vuelve a invocar fantasmáticamente en la materialidad de los sonidos significantes es la materialidad de ese (otro) cuerpo perdido.

La materialidad del significante es entonces la repetición desplazada de la materialidad del cuerpo materno perdido, es en este sentido que el impulso referencial del lenguaje es retornar a aquella presencia original perdida; por lo tanto, el cuerpo maternal llega a ser así el paradigma de cualquier referente posterior. Si dejamos a Kristeva un momento y retornamos a Lacan, lo que nos encontramos hablando refiere directamente a una parte de la función que denomina como lo Real, en tanto vincula al cuerpo no tematizable a través de lenguaje: lo Real es aquello que resiste la simbolización y que al mismo tiempo, como el cuerpo de la madre, la impone. Para Lacan entonces, lo Real del cuerpo es aquello que es irrepresentable. Lo importante de toda esta reflexión es entender que para Kristeva la materialidad del lenguaje deriva directamente de la materialidad de las relaciones corporales infantiles, el lenguaje es el desplazamiento infinito de ese goce infantil identificado fantasmáticamente con el cuerpo maternal. Ahora es apto decir que la materialidad del cuerpo maternal sólo puede figurarse en el lenguaje como sitio de una fusión fantasmática, un goce anterior a la aparición del sujeto. La pérdida, y existencia previa de ese goce primero mítico, aparecerá solo con el lenguaje y la constitución del sujeto, desde ahí se registrará esa pérdida y también su negación, el lenguaje se defiende contra la pérdida que provoca.

Las relaciones de diferenciación del lenguaje que producen significación son en sí mismas la reiteración y extensión de los actos primarios de diferenciación, separación, del cuerpo maternal. Es así que el sujeto hablante se constituye como tal. La paradoja, propia de la estructura del lenguaje en psicoanálisis, refiere a que el cuerpo maternal, anterior a la formación del sujeto, es percibido solamente por un sujeto que aparece después de esta situación hipotética. Para resolver esta paradoja, Lacan nos muestra que la temporalidad lógica del sujeto es completamente distinta a la temporalidad lineal que aprendemos en la cotidianidad: los tiempos lógicos de la subjetividad se definen siempre por ser a posteriori, sincrónicos.

Observamos en Lacan (2008) con el estadio del espejo su primer intento de ofrecer un enfoque de la génesis de las fronteras, o diferencias, corporales con el otro como cuerpo materno. Específicamente en el ensayo observamos un momento en donde el infante supera con júbilo la obstrucción del soporte que lo mantiene en su lugar ante

el espejo. La dependencia maternal aquí es referida como “soporte” y “obstrucción”; por lo tanto significada como aquello que al ser superado provoca júbilo. En este ensayo encontramos entonces un discurso sobre la diferenciación de lo maternal, esta última ya ha sido sometida a un proceso de supresión y la intención de Lacan en esa época es querer documentar esta superación. Sin embargo, podemos leer algo más en el escrito de Lacan: como mencionamos al principio de este trabajo, lo interesante del estadio del espejo es que sugiere que la capacidad de proyectar una forma en una superficie es parte de la elaboración psíquica de los contornos corporales de uno mismo; este proceso de elaboración psíquica implica que el sentido del propio cuerpo no se alcanza solamente mediante la diferenciación del otro como cuerpo maternal, sino que cualquier sentido del contorno corporal propio implica una autodivisión o autodistanciamiento.

Por lo tanto, aquí no se trata de establecer si la madre o la imago aparecen primero o si son distintos unos de otros; sino comprender los procesos de individuación a través de las dinámicas inestables de la diferenciación e identificación sexual que se dan justamente en la elaboración de los contornos corporales imaginarios. Para Lacan en la época del estadio del espejo el cuerpo, o mejor dicho la morfología, es una formación imaginaria, aún en esta época no distingue con claridad el registro imaginario de lo simbólico; sin embargo, si recurrimos a sus elaboraciones posteriores, concretamente al seminario II “*El yo en la teoría de Freud*” (2006), Lacan nos propone que el discernimiento visual del cuerpo solo puede ser sostenido en su integridad fantasmática sometiéndose únicamente al lenguaje y a la marcación de la diferencia sexual, “el *percipi* del hombre solo puede sostenerse dentro de una zona de nominación” (Lacan, 2006, p. 257). Para Lacan entonces los cuerpos solo llegan a ser un todo mediante la imagen especular idealizadora y totalizante sostenida en el tiempo por el nombre simbólico marcado sexualmente. Tener un nombre es estar posicionado dentro del registro simbólico, el dominio del parentesco, un conjunto de relaciones estructuradas por medio de la sanción y el tabú, gobernado por la ley del padre y la prohibición del incesto. Para Lacan los nombres son el emblema de esta ley paterna simbólica e instituyen y sostienen la integridad del cuerpo imaginario.

Este recorrido nos deja una posición política-crítica radical del psicoanálisis respecto al género hoy en día: primero, lo que constituye la integralidad del cuerpo sexual, su morfología, no es una frontera natural ni orgánica, sino la ley de parentesco que se instituye a través del nombre simbólico. Segundo, en este sentido la ley parental produce versiones de integridad corporal sexual, no hay solo una versión (o dos si pensamos en la heterosexualidad), el nombre simbólico instala el género y el parentesco, esto funciona con una performatividad investida políticamente por medio de la ley del símbolo. Tercero, al nombrarnos se nos inculca esa ley y se nos forma, sexual y morfológicamente. Entonces de acuerdo a esa ley ¿Cuál es la solución a esta política del género? (si es que la hay obviamente).

Intentaré dar solo algunas hipótesis al respecto. El nombre confiere un carácter

Claudio Reyes Lozano

morfológicamente distintivo y esto ya es en sí misma una dimensión política que nos permite subvertir cualquier nominación universalista relacionada al género: ¿Debemos donar nombres que rechacen explícitamente el linaje patronómico heterosexual? ¿Estos se convertirían en oportunidades de desintegrar la versión paternal de la integridad corporal y reformar otras versiones de morfología corporal? ¿Debemos reescribir simbólicamente el registro corporal imaginario?

Con Lacan logramos observar entonces las consecuencias que tiene la teoría del narcisismo en la formación imaginaria del yo corporal y en la marcación simbólica que le impone el género. El fundamento del yo corporal para Lacan es el psiquismo y se forma a través de una proyección externa del cuerpo: específicamente el yo es esa proyección del cuerpo y (des)conoce la existencia del mecanismo psíquico que lo funda.

Lacan (2008) formula esta proyección del cuerpo en el estadio del espejo. Esta teoría es una reescritura de la teoría del narcisismo freudiana, pero lo suma la dinámica de proyección y (des)conocimiento. Entonces establece a la morfología del cuerpo como una proyección investida psíquicamente, esta proyección es una idealización (yo ideal) o ficción del cuerpo percibido como totalidad, es una anticipación imaginaria al control corporal. Además de esto Lacan sugiere que esta proyección narcisista establece las condiciones para generar (conocer) los objetos y reconocer otros cuerpos distintos, establece así la diferencia entre el yo corporal-otro corporal y los objetos; por lo tanto, el esquema morfológico del estadio del espejo constituye la reserva morfológica donde se producen los contornos de los objetos y los cuerpos: en otras palabras, los objetos y los otros solo llegan a aparecer en su forma a través de la mediación de la morfología imaginaria del cuerpo proyectado.

Pero a este temprano trabajo de Lacan le podemos criticar algunos aspectos. Lo primero es subrayar que este esquema morfológico, como condición epistémica de la aparición en el mundo de los objetos y los otros cuerpos, se encuentra aquí marcado como masculino y constituye así la base de un imperialismo epistemológico antropocéntrico y androcéntrico. Luce Irigaray (1984) habla específicamente de este problema en Lacan denominándolo como imaginario masculino. Lo segundo es explicitar que la idealización y anticipación del cuerpo como totalidad establecida en el estadio del espejo volverá a aparecer rearticulada en “La significación del falo” de 1958; específicamente en la noción que ofrece del falo como aquello que controla las significaciones en el discurso. En este texto, Lacan niega explícitamente que el falo sea una parte del cuerpo o un efecto imaginario, este repudio quizás se debe a que para él el falo es el componente privilegiado de la jerarquía simbólica. Ahora observamos que si Freud idealizó una parte del cuerpo y eso provocó contradicciones en su texto, con Lacan sucede algo similar con la figura de falo simbólico.

En esta época, como ya hemos mencionado previamente, la elaboración teórica de Lacan en cuanto al sexo está marcada por la lógica de no contradicción propia de la

heterosexualidad, esta última está legislada obligatoriamente por la dimensión simbólica y la dimensión imaginaria corporal ¿Cómo abrir un sitio discursivo nuevo que permita reconsiderar las relaciones políticas que se instalan entre la anatomía y lo imaginario, el cuerpo y la psique más allá de la heterosexualidad? Una respuesta a este problema, como ya también lo mencionamos, son las formulas de la sexuación planteadas por Lacan posteriormente.

En el texto del estadio del espejo, Lacan argumenta que “tenemos que entender el estadio del espejo como una identificación” (Lacan, 2008, p. 100), luego en este mismo ensayo menciona que el yo corporal es un efecto acumulativo de identificaciones (pre) formativas. Sabemos que en los movimientos americanos, la psicología del yo, y en algunos movimientos ingleses, la relación de objeto, es habitual sugerir que el yo preexiste *a priori* a sus identificaciones. La posición lacaniana expuesta en el estadio del espejo no solo sugiere que las identificaciones preceden al yo, sino que la relación identificatoria con la imagen externa forman al yo corporal. Por lo tanto, observamos que el yo en Lacan no es una sustancia idéntica a sí misma, sino que posee una historia sedimentada de relaciones imaginarias que sitúan el centro mismo del yo corporal fuera de éste: concretamente en la imagen (imago) externalizada que produce los contornos corporales. En este sentido, el estadio del espejo de Lacan no refleja un yo preexistente sino que suministra la frontera, la delineación espacial para que pueda formarse proyectivamente el cuerpo, por esta razón en su seminario de 1953 afirma que “la imagen del cuerpo le da al sujeto la primera forma que permite localizar lo que pertenece al yo y lo que no le pertenece” (Lacan, 1981 p. 128).

Significativamente podemos decir entonces que la totalidad idealizada, el yo ideal, que ve el niño es una imagen de espejo. Podría decirse que esa imagen le confiere idealidad e integridad a su cuerpo, pero es más exacto decir que aquello que le confiere esa proyección es justamente el sentido mismo del cuerpo. Esta imagen reflejada transforma una experiencia de disgregación y pérdida de control corporal en un ideal, anticipado, de integridad y control ¿Qué relación puede tener esto con el análisis que hace Lacan sobre el falo? Para intentar responder a esta pregunta debemos señalar primero que la imagen ideal del cuerpo se adquiere por medio de una pérdida ¿Cuál? la pérdida es la de la dependencia y llega a superarse fantasmáticamente mediante la instalación de un centro, paradójicamente externo, que produce un yo (corporal) ideal, esa integridad y unidad del yo corporal se alcanzan mediante un ordenamiento de la movilidad inestable y la sexualidad disgregada.

En el seminario II Lacan nos deja aún más claro la dimensión del yo corporal, observa que “el cuerpo dividido en partes encuentra su unidad en la imagen del Otro, que es su propia imagen anticipada: una situación dual en la que se perfila una relación dual, pero asimétrica” (Lacan, 2006, p. 88). El yo se forma por medio de una imagen especular del cuerpo mismo, lo importante es percatarse que esta imagen es ante todo una anticipación, una delineación hipotética. El yo es ante todo un objeto que no puede

coincidir temporalmente con el sujeto, el yo se caracteriza entonces por poseer un carácter futuro y por su exterioridad, estas dos condiciones establece su alteridad respecto al sujeto, “el yo es un objeto particular dentro de la experiencia del sujeto. Literalmente, el yo es un objeto, un objeto que cumple cierta función que llamamos aquí función imaginaria” (2006, p. 73). Lo importante para la reflexión respecto al género es observar que el yo corporal en su condición imaginaria, no es ni interior o exterior al sujeto, sino es un sitio inestable donde se “*negocia*” perpetuamente esa distinción espacial, esa ambigüedad es lo que marca al yo como imagen identificatoria; por lo tanto, desde el psicoanálisis lacaniano las identificaciones nunca se hace definitivamente, se las constituye, se las subvierte y negocian constantemente.

Volviendo a la cuestión del falo, Lacan (2008) en “*La significación del falo*” negará que este sea un órgano o un efecto imaginario; dirá, en cambio, que es un significante privilegiado ¿Por qué negará estas otras posibilidades? En el estadio del espejo, Lacan declara que la relación narcisista toma posesión de los órganos y que esta anatomía investida psíquicamente se transforma en la estructura de todas las relaciones epistémicas: en otras palabras, ese órgano se eleva a la condición de principio estructurante que forma todo objeto y cuerpo externo cognoscible ¿Nos encontramos hablando acá justamente del falo anticipadamente? En la época del estadio del espejo observamos que Lacan sólo se refiere a las relaciones epistemológicas que no está aún teorizadas en cuanto significación simbólica; en cambio, en “*La significación del falo*” da un paso del modelo epistemológico al modelo del significante, es decir, a la esfera simbólica de la significación. A pesar de la evidente diferencia de ambos ensayos podemos encontrar también una analogía: los órganos investidos narcisísticamente en el estadio del espejo cumplen una función paralela a la que cumple el falo en “*La significación del falo*” ¿Cuál es esta función? En el estadio del espejo esta función establece las condiciones de cognoscibilidad, en “*La significación del falo*” esta función establece las condiciones de significabilidad. Ahora, más allá de este primer paralelismo, leemos en “*La significación del falo*” que la significación es la condición también de toda cognoscibilidad y que la imagen narcisista solo puede sostenerse mediante el signo simbólico; parece desprenderse así que los órganos investidos narcisísticamente del estadio del espejo se mantienen determinados en el ensayo posterior con la noción de falo simbólico ¿Por qué Lacan a pesar de esta lógica niega la posibilidad anatómica e imaginaria del falo? ¿Por qué no intenta explicar el paso del órgano imaginario al simbólico en “*La significación del falo*”? ¿Habrá advertido alguna incongruencia lógica en los postulados y decidió no hacerla explícita?

Considero que Lacan advirtió este problema al final de su enseñanza al querer mostrar un más allá del falo, un más allá de lo simbólico, por medio de las fórmulas de la sexuación. Creo que ahora es momento de organizar una posible crítica de Lacan contra Lacan (y probablemente de Freud como veremos) en cuanto a la noción de falo.

Para Lacan en su última enseñanza, el falo no puede estar organizado en una versión heterosexual de la diferencia sexual basada en una lógica de exclusión: me refiero concretamente a la lógica que enuncia que los hombres “tienen” el falo y las mujeres “son” el falo. La lógica del ser y tener el falo la encontramos en el Lacan de los años 50’ sumergido en el estudio y supremacía del significante sobre lo imaginario; de esta manera, implícitamente advertimos en esta lógica un movimiento que pretende que, en virtud de la existencia de pene, se simbolice a alguien como quien “tiene” el falo. Este vínculo introduce una relación de identidad entre pene y falo que paradójicamente Lacan no se cansa de negar en el mismo texto, pero sin ninguna fundamentación clara. Bajo la lógica del “tener” podemos decir que el falo solo se simboliza en la medida que haya un pene para ser simbolizado, el falo no podría existir sin este último.

Pero como adelantamos, esta no es la última respuesta de Lacan. Al final de su enseñanza verá en el falo un significante cuyo privilegio se cuestiona por ese más allá de lo simbólico. Este privilegio se afirma, y al mismo tiempo se cuestiona, en relaciones lógicas y estructurales propias de lo simbólico. Consideremos primero que el tener el falo puede simbolizarse mediante un brazo, una lengua, una mano, una rodilla, un muslo, una multitud de cosas semejantes al cuerpo deliberadamente instrumentalizadas, no tiene por qué ser el pene únicamente (recordemos la transferibilidad freudiana). Además, ese “tener” existe en relación a un “ser” el falo que es parte de su efecto significante ¿Este escenario se puede invertir? ¿El ser y el tener el falo se pueden confundir desestabilizando la lógica de no contradicción (una cosa o la otra) propia del intercambio heterosexual normativo?

Para esto hay que buscar una forma en que, como lo inducimos de la última enseñanza de Lacan, se debe quitar la posición privilegiada al falo apartándolo de la forma heterosexual normativa y re circunscribirlo así en un lugar de privilegio entre las mujeres más allá de su anatomía: concretamente este puede ser quizás un modo de romper la cadena significativa en la cual opera convencionalmente el falo fijado en el pene real. Por ejemplo, si una lesbiana “tiene” falo, también está claro que no lo “tiene” en el sentido tradicional y esto promueve una crisis en el sentido de lo que significa “tener” el falo.

Es increíble que algunas críticas de los grandes pensadores del género se guíen solamente por el Lacan simbólico de los años 50’ basado en la lógica del ser y tener el falo de Freud. Ya hemos vislumbrado que lo que plantean pensadores como Butler (2003), Irigaray u otros encuentran sus cimientos críticos en la reformulación lacaniana de las fórmulas de la sexuación: esta es una respuesta posible a su pensamiento en crisis respecto al género, Lacan ya lo intuía en *“La significación del falo”* mencionando, pero sin poder explicarlo con claridad, ya que el falo no es anatómico ni imaginario. Esto último solo lo logra formalizar y transmitir de mejor forma en el seminario 1972 *“Aún”*. Por ahora me gustaría dejar esta reflexión que debe ser aún problematizada de mejor manera.

Por último, a tono de conclusión: tanto Freud con su yo corporal como la

idealización proyectiva de Lacan sugieren que los contornos mismos del cuerpo, incluso sus delimitaciones anatómicas, son en parte consecuencia de una identificación externalizada. Este proceso identificatorio está motivado por un deseo performativo transfiguración. Y este anhelo propio de toda morfogénesis ha sido estructurado por una cadena significativa culturalmente compleja que no solo constituye la sexualidad, sino que establece a la sexualidad como un sitio en que se reconstituyen perpetuamente los cuerpos y las anatomías. El yo corporal producido a través de la identificación externalizada no está relacionado con el cuerpo biológico o anatómico preexistente, *a priori*, por ello es importante mencionar que lo que se considera aquí en psicoanálisis entonces es el falo y no el pene real. Lo que se necesita entonces para subvertir la heterosexualidad normativa no es una nueva parte del cuerpo real, sino desplazar lo simbólico hegemónico de la diferencia sexual y ofrecer así nuevos esquemas imaginarios, morfológicos, alternativos que permiten constituir también -recordando a Foucault (1991)- nuevos sitios de placer erógenos.

Referencias

Butler, J. (2003). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivo del sexo.* Paidós: Ibérica.

Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber.* Siglo XXI: Buenos Aires.

Freud, S. (1979). El yo y ello. En las *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen 19 (1920-1922).* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1979). Introducción al narcisismo. En las *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen 14 (1914-1916).* Buenos Aires: Amorrortu.

Irigaray, L. (1984) *Ethique de la difference sexuelle.* París: Minuit.

Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura.* Buenos Aires: Colihue.

Kristeva, J. (1980). *Desire in Language. A semiotic approach to literature and art*. Nueva York: Columbia University Press.

Lacan, J. (2008). La significación del falo. En *Los escritos de Jacques Lacan. Volumen 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2006). El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. En *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2 (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1981). Los escritos técnicos de Freud. En *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1 (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1999). Las formaciones del inconsciente. En *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5 (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Los escritos de Jacques Lacan. Volumen 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Miller, J. A. (2007). Virtualia N° 16. *La invención psicótica*. <http://virtualia.eol.org.ar/016/default.asp>