

¿Qué cuerpos se juegan en las redes sociales?

Carlos Tipán Meza¹

Abstract: El cuerpo fue abordado por Freud en lo inconsciente en la palabra de la histérica hecho síntoma, más allá del cuerpo anatómico. El estudio demanda iniciar por la pulsión, que en Lacan lo situamos como efecto del lenguaje sobre el organismo viviente que agujerea, luego por el cuerpo imaginario, simbólico y real. El objetivo es ver cómo se juega este cuerpo en las redes sociales en la actualidad donde lo aliviana o entreteje.

Palabras clave: *cuerpo, sustancia, goce, pulsión, inconsciente.*

Introducción

El artículo a presentar corresponde a un capítulo de la tesis doctoral intitulada “Experiencias subjetivas de la introducción de las redes sociales en el lazo amoroso de los adolescentes” que el autor realiza en la Pontificia Universidad Católica del Perú dentro del programa de Doctorado en Psicología. El presente texto constituye un ejercicio de abordaje de la noción del cuerpo desde el Psicoanálisis, principalmente desde el recorrido dialéctico de los postulados de Freud y de Lacan, para articularlo con la pregunta sobre el cuerpo que se juega hoy en día en las redes sociales.

Del Psicoanálisis se dice que es una práctica con la palabra pero se lo puede plantear con una práctica de cuerpo, un cuerpo que habla y que se sitúa como sustancia gozante en el pensamiento de Jacques Lacan, como un lugar privilegiado de su conceptualización. La temática que se aborda remite a un recorrido en la referencia freudiana sobre el cuerpo y el desarrollo que Lacan elabora y refiere a un cuerpo que no es lo mismo que el organismo sino atravesado por el significante, es hablante. Bernard Vandermesch resume (2013), definiendo al sujeto como “efecto del lenguaje sobre un cuerpo”.

¹Carlos Tipán Meza. Investigador/docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Psicólogo Clínico de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Magister en Gerencia Educativa de la Universidad Técnica Particular de Loja. Candidato a PhD por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del grupo psicoanalítico La Letra. cetipan@puce.edu.ec.

Este trabajo no pretende ser exhaustivo sino provocativo y parte de un tratamiento del cuerpo que pareciera no situar una comprensión de la noción de cuerpo que articule y desarrolle lo que Freud y Lacan plantearon. Al enlazar cuerpo y redes sociales, se emplean diversas ideas: un cuerpo en su materialidad, un cuerpo imaginario, ausente, sustraído o alivianado. No se pretende solamente diferenciarlo del organismo anatómico como Freud desde un inicio lo coligió ni reducirlo al cuerpo del creyente, el cuerpo imaginario, sino, implicarlo posteriormente en sus tres dimensiones a saber Real, Simbólico e Imaginario, como una sustancia gozante, de un hablanteser que incluye un cuerpo.

En la primera parte se trata al cuerpo desde la concepción freudiana que, en su articulación ineludible con lo pulsional, ya lo distingue del organismo, es efecto de la cultura y el lenguaje. El recorrido freudiano se nutre para hablar del cuerpo, del narcisismo que toma al sujeto mismo como objeto de la pulsión sexual para finalmente articular con la esencia-cuerpo que trabaja en *El Yo y el Ello*. Tras este primer apartado se incluye una aproximación del tratamiento que hace Lacan de la pulsión, donde subraya su circuito alrededor de un objeto que le pifia, su carácter inacabado y su parcialidad en tanto representa la sexualidad en el inconsciente.

La segunda parte gira en torno a la elaboración lacaniana del cuerpo. Una noción que parte de una imagen de un cuerpo unificado y que es correlativo al origen de su yo (*moi*), efecto de su referencia al estadio del espejo donde un real del cuerpo se sostiene en la imagen y el reconocimiento que le devuelve el Otro. Cuerpo imaginario donde se encuentra una errónea tentativa, en tanto el sujeto imaginariza el que cree ser, en pensarlo como el jugado en las redes sociales, desdiciendo su anudamiento al simbólico y al real. Luego se trata el cuerpo simbólico, como superficie de inscripción simbólica, que implica los significantes que anteceden al niño consciente e inconscientemente por esos Otros parentales, es la alienación en las palabras de éstos y que lo agujerea, castración que efectúa un vacío estructurante en ese cuerpo y que remite al real del cuerpo. Cuerpo real en tanto ni el simbólico ni el imaginario puede contenerlo todo y lo que se escapa es lo real, hay una pérdida de goce por el lenguaje y lo hace girar en torno a ese agujero, efecto de la castración.

Finalmente se articula, es un intento provocativo, a este cuerpo en su entretejido con las redes sociales. Se lo relaciona con el espacio virtual y la pantalla donde el decir del sujeto se produce en ese cuerpo que habla, donde se produce un inconsciente. El fundamento para

decir sobre el cuerpo jugado en las redes sociales exige poder colegirlo, articularlo y delimitarlo en principio con una noción del mismo en la obra freudiana y lacaniana para poder circunscribirlo posteriormente en las dimensiones topológicas que Lacan plantea, es decir, matizar su concepción desde lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Hay interrogaciones que parten de este particular momento devenido por la pandemia sobre el quehacer clínico y la correlativa ausencia del cuerpo en el diván, situación que implica repensarlo también en lo virtual, matizados en tiempos últimos por las redes sociales, se implica o podría exacerbarse en las mismas. Es decir, la clínica conlleva una lectura desde donde los significantes se han afincado, el cuerpo de un sujeto que pareciera confundirse y leerse desde el cuerpo imaginario. El recorrido de la noción de cuerpo en este trabajo tomará apuntes freudianos e intentará trazar una trayectoria dialéctica por la concepción lacaniana.

1. Cuerpo y pulsión

1.1. Cuerpo y pulsión en Freud

Freud aborda el cuerpo desde los inicios del psicoanálisis, lo distingue del cuerpo orgánico, del cuerpo como organismo objeto de la medicina y descubre un inconsciente en la palabra de la histérica, palabra hecha cuerpo. Esto hacía síntoma, síntoma histérico alojado y apoyado en este cuerpo y cuya complacencia somática definía para Freud la elección de neurosis histérica (Alvarenga, 2013), es decir, desde sus primeras elaboraciones, Freud da cuenta de que hay signos patológicos que vienen sino "...de un influjo alterado de su vida anímica sobre su cuerpo"(1890, p. 118). Freud encuentra y descubre lo inconsciente en la palabra de la histérica, que se hace cuerpo y padecimiento dicho en el síntoma. Las lesiones histéricas son históricas, no se asocian con ideas yoicas, la lesión en sí sería la "abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción"(Freud, 1890, p. 208), en un cuerpo que anota es parte importante del yo. Es la entrada lógica por la cual una parte del cuerpo queda desalojada de la red ideativa del yo y cuya causa se sitúa en un episodio histórico traumático y cuya lesión en la histérica preconiza su independencia de lo orgánico, "se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella"(Freud, 1890, p. 206). Entonces, un Freud que concibe que hay representaciones "traumáticas" que son inconciliables con el yo y que resuelve en el

síntoma conversivo, lo psíquico, la historia desplazada al cuerpo, en particular los afectos. Allí se tramita un resto: la escisión de conciencia, término que hace de prelude al inconsciente.

Freud sitúa en este término de conversión, a este “traspaso de la energía libidinal y la inscripción de los pensamientos inconscientes en el cuerpo” (Chemama, 1996, p. 68). En 1905, Freud anota que las representaciones reprimidas hablaban en el cuerpo y que los síntomas histéricos se presentaban como mensajes codificados, dirigidos a otro, así, podría decirse que “su cuerpo es una escritura para descifrar” (Alberro, 2006, p. 84). En este mismo año Freud elabora su concepto de pulsión que implica cómo se inscribe una excitación somática de origen interno en el psiquismo del sujeto.

Es a través del concepto de pulsión que Freud encuentra la relación entre lo psíquico y lo corporal, aquel representante psíquico de las excitaciones continuas que parten de las zonas erógenas, definición que en los Tres ensayos de teoría sexual completa al inferir que la pulsión es “...uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal” (1905, p. 153). Concepto que demarca pero que implica un engranaje entre lo psíquico y lo corporal. Dichas zonas erógenas, subraya, pueden devenir de cualquier lugar del cuerpo donde las pulsiones las inviste. Es un cuerpo erogeneizado donde las histéricas habían enseñado a Freud su lugar de inscripción sintomática en este cuerpo. Freud ve como las pulsiones van a representar en el cuerpo aquello de un decir velado, inconsciente.

En este texto Freud opone las pulsiones sexuales (que permiten la reproducción) y las de autoconservación (supervivencia) que luego las llamará del yo. Las pulsiones vendrían a representar ese cuerpo interno como una fuente de estímulos donde no hay escape, representación necesaria para tener una presencia en la vida anímica (Orozco, 2012). En este punto, Chemama (1996) remarca 3 implicaciones de las pulsiones: su multiplicidad de las pulsiones, la dificultad de converger en un fin común y la precariedad de sus avatares en tanto se muestran variados y movientes como los mismos objetivos.

En 1915, en Pulsiones y destinos de pulsión, Freud postula que por su relación con el cuerpo, la pulsión impone sus exigencias al ámbito psíquico donde remarca su empuje como una fuerza constante, incoercible y que en tanto la función del sistema nervioso es librarse de los estímulos, “es un aparato que, de ser posible, querría conservarse exento de todo estímulo...dominar los estímulos” (Freud, 1915, p. 115). Esa constancia del empuje imposibilita cualquier absorción de la concepción de la pulsión a una función que fuese

netamente biológica, no responde a una necesidad orgánica. En esta lógica, Orozco dice “Es paradójico que el sistema nervioso, como función biológica, procure la disminución absoluta de lo que lo sostiene”(2012, p. 149). La trayectoria de la elaboración freudiana sobre las pulsiones finalmente recae, sostenido en la noción de repetición. En la hipótesis trabajada en *Más allá del principio de placer* en la dualidad pulsiones de vida – pulsiones de muerte, allí, las pulsiones sexuales, de objeto o del yo, se inscriben según su función en una u otra bajo la idea de que la supervivencia de la especie puede ser antagónica con la del individuo y que el fin del quehacer psíquico es reducir al mínimo la tensión, función determinada en la actividad de la pulsión de muerte, que empujaría no solo a una reducción sino al retorno de lo inorgánico.

Otra vía que demarca Freud para abordar el cuerpo lo elabora en *Introducción al Narcisismo*. Define el narcisismo como la “conducta por la cual un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual” (Freud, 1914, p. 71), es decir, un cuerpo libidinizado, objeto de la pulsión sexual. Esta noción empuja a Freud a reconsiderar su dualismo pulsional –pulsiones sexuales y pulsiones del yo o de autoconservación –pues libidinizado el yo, ya no sólo responderían a la autoconservación dado que están erogeneizadas, y las reemplaza por pulsiones del yo y pulsiones de objeto pero provisoriamente pues el yo es objeto del sujeto y estarían en un mismo plano. En relación al cuerpo, señala que necesita el autoerotismo necesita un acto psíquico para que pueda el narcisismo constituirse (1914). El yo se constituye en relación a esta idea del cuerpo narcisista donde uno y otro no son autónomos ni devienen en el origen, deben constituirse.

Finalmente, en el Yo y el Ello, Freud plantea que el yo deviene del ello como una parte modificada de éste por el mundo exterior. En relación al cuerpo, dice el “yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie”(1923, p. 25), formulación que subraya al yo como esencia-cuerpo y la idea de que hay un yo y un cuerpo narcisista.

1.2. Pulsión en Lacan

Para Lacan, “las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (1975, p. 18), es el efecto de un decir en el cuerpo. Acentúa, además, que la pulsión difiere de la biología, no remite a la presión de una necesidad (Lacan, 1964) y que, atravesada por el lenguaje, nunca puede ser satisfecha pues su objeto, no determina un destino final sino que girará en torno a él, indica el vacío en que se estructura el objeto, es el camino, “...ese objeto

que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío”(1964, p. 187). Lo señala en los *Escritos* en relación a “dar vueltas a esos objetos para en ellos recuperar, en él restaurar su pérdida original, es a lo que se dedica esa actividad que en él llamamos pulsión (*Trieb*)” (Lacan, 1966, p. 829). Este objeto que se escurre, que por estructura no puede realizar el fin pulsional, define una naturaleza parcial de la pulsión en tanto inacabada y permite situar su trayecto errático, es decir, pifia el alcanzar el objeto haciendo un bucle que lo lleva a su lugar de origen reactivando su fuente y relanzándola (Chemama, 1996).

Lacan retoma los elementos freudianos de la pulsión a saber: el empuje, el objeto, el fin y la fuente pero apunta que es un concepto cultural y simbólico, que renuncia a las referencias freudianas de la energética y la hidráulica (Evans, 2007). En el circuito donde la pulsión gira alrededor del objeto, Lacan menciona que se estructura en tres voces gramaticales: activa, reflexiva y pasiva donde las dos primeras son autoeróticas y carecen de sujeto, es en la voz pasiva en que se completa el circuito y el sujeto aparece. Cabe señalar que esta voz pasiva es activa, Lacan dice “...en la pulsión de lo que se trata es de *hacerse ver*. La actividad de la pulsión se concentra en ese *hacerse*”(1964, p. 202). En ese *hacerse ver*, ¿cómo se juega tras la pantalla en las redes sociales? Por otro lado, Freud había postulado la parcialidad de las pulsiones en referencia a la sexualidad, la oral y la anal, que convergían en la pubertad. Lacan refiere a esta parcialidad pero no en la convergencia genital del púber ni como partes de un todo, sino que la “pulsión en cuanto que representa la sexualidad en el inconsciente no es nunca sino pulsión parcial”(1966, p. 828). Este carácter parcial de las pulsiones, la trayectoria errática por querer recuperar el objeto perdido y su aspecto inacabado, Chemama dice que son las razones por las cuales incitan a Lacan a “inscribir allí el origen del despedazamiento corporal fundamental del sujeto y a denunciar el engaño que representa la noción de una genitalidad unificada” (Chemama, 1996, p. 367).

A las pulsiones freudianas, la oral y la anal, Lacan añade la invocante y la escópica, cada una con su objeto (oral: pecho, anal: heces, escópica: mirada y invocante: voz). Lacan dice en su Seminario 11:

El nivel anal es el lugar de la metáfora - un objeto por otro, dar las heces en lugar del falo. Perciben así por qué la pulsión anal es el dominio de la oblatividad, del don y del regalo. Cuando uno no tiene con qué, cuando, a causa de la falta, no puede dar lo que hay que dar, siempre existe el recurso de dar otra cosa. Por eso,

en su moral, el hombre siempre se inscribe a nivel anal. Y esto vale especialmente para el materialista.

A nivel escópico, ya no estamos en el nivel de la demanda, sino del deseo, del deseo al Otro. Lo mismo sucede a nivel de la pulsión invocante, que es la más cercana a la experiencia del inconsciente.

De manera general, la relación de la mirada con lo que uno quiere ver es una relación de señuelo. El sujeto se presenta como distinto de lo que es, y lo que le dan a ver no es lo que quiere ver. Gracias a lo cual el ojo puede funcionar como objeto a , es decir, a nivel de la falta ($-\phi$) (Lacan, 1964, p. 111).

En esta referencia Lacan reúne las pulsiones parciales oral y anal en relación a la demanda y a la invocante y escópica a nivel del deseo, un deseo donde las pulsiones son sus aspectos parciales donde se realiza. La mirada en particular es el objeto de la pulsión escópica y no está en el lado del sujeto, es la mirada del Otro, no refiere al ojo sino al lugar, un lugar de objeto para el sujeto (Evans, 2007). En relación a la pulsión invocante se puede anotar que es la actividad que se introduce desde el exterior, esos restos de lenguaje, cae como un límite a la libertad de la palabra, lo deja incompleto al sujeto pero se formula con la intencionalidad de ser un suplemento que rellene el vacío. En ese sentido, la voz del Otro tramita el deseo del Otro, espera la respuesta a su existencia de éste, agujerea el cuerpo y posibilita el deseo.

2. El cuerpo en Lacan

Cuerpo imaginario. En los inicios de elaboración en Lacan, podríamos encontrar la alusión al cuerpo ligado con el estadio del espejo. En “La Familia”(Lacan, 1938), la referencia que origina su noción de cuerpo implica inicialmente la imposibilidad de un reconocimiento de un cuerpo propio así como la noción del mundo externo en tiempos de lactancia. Señala con base a las sensaciones perceptivas de la succión y la presión que el “ser que absorbe es plenamente absorbido”(Lacan, 1938, p. 36). No se hablará entonces “de autoerotismo, ya que el yo no se ha constituido aún, ni de narcisismo, ya que no existe ninguna imagen del yo”(Lacan, 1938, p. 36). Lacan infiere un destete primario, anterior al destete en sí y más penoso que daría cuenta del desprendimiento del cuerpo materno cuyo malestar resultante no puede compensarse por ningún cuidado de la madre, pero que instala, como más adelante lo dice, una nostalgia del todo, “una asimilación perfecta de la totalidad del ser”, ilusión metafísica de una armonía que deja huellas tras su liquidación.

Previo al acápite del estadio del espejo, Lacan refiere al otro y los celos que provoca pero le da el estatuto, no de una rivalidad vital sino de una identificación mental. Sentimiento del otro que adquiere su valor en tanto imaginario y que al hablar de la imago del semejante dirá que para entender la diferencia con éste, implica entender y partir de su semejanza, imago que se liga con el propio cuerpo, a sus funciones de relación afincada en una similitud objetiva, una relación que alterna entre nociones libidinales y agresivas. Sostenidas en el semejante, desarrollan un nivel “correlativo de inteligencia y sociabilidad”(Lacan, 1938, p. 52). Luego, hace una importante alusión a una discordancia de las pulsiones como de las funciones por una prolongada incoordinación de sus sistemas de autopercepción que lo inscriben en la vivencia de un cuerpo despedazado que, por un lado, lo empuja a recomponerlo y por otro a percibir una realidad que se organiza en reflexión de las formas de ese cuerpo, modelo de todos los objetos. Referirá como un progreso la tendencia a restaurar la imagen perdida, dice:

La búsqueda de su unidad afectiva da lugar en el sujeto a las formas en las que se representa su identidad, y la forma más intuitiva de ella está constituida en esta fase por la imagen especular. Lo que el sujeto saluda en ella, es la unidad mental que le es inherente. Lo que reconoce, es el ideal de la imago del doble. Lo que aclama, es el triunfo de la tendencia salvadora (Lacan, 1938, p. 55)

Finalmente en este texto, Lacan aborda el narcisismo en tanto insuficiencia vital, reflexión especular o ilusión de la imagen, donde el rol primario del otro es limitado; es una intrusión narcisista donde el sujeto se confunde con la imagen del otro, lo aliena, antes de formar al yo. Lacan dice que “El yo se constituye al mismo tiempo que el otro en el drama de los celos”(Lacan, 1938, p. 57), es decir, este yo efecto de la alienación en el otro, introduce a un tercero para su desenlace y reemplaza la confusión y ambigüedad especular por esta situación triangular. Trama cuyo destino puede indicar salirse de la realidad y reencontrar el objeto materno aniquilando al otro o ser conducido a algún otro objeto, comunicable, reconocido como rival y como acuerdo, lucha y contrato, otro como semejante y objeto socializado. Hay entonces un cuerpo que remite al yo donde tanto éste como su objeto se realizan mediante el semejante. Allí elabora la constitución de la imagen unificante del cuerpo como totalidad y como origen del yo (*moi*), pero es una imagen que es reenviada por el Otro, una imagen especular, entonces ese acercarse al cuerpo es una forma de acercarse a la imagen. Al retomar el estadio del espejo subraya como la imagen especular puede ser la

entrada a comprender el mundo y que dicha disposición en el espejo le presenta una imago de su propio cuerpo (Lacan, 1966). Aunque cabe señalar, anticipando sus elaboraciones posteriores, que Lacan en el seminario 22 (1974-75) aclara que el júbilo por esa unificación no sucede, hay un real en ese cuerpo que excede al cuerpo pensado.

La concepción del cuerpo suscita una serie de confusiones en cómo concebirlo y comprenderlo - a ratos indistinguido con el cuerpo orgánico, a ratos reducido a la imagen o al yo-, en particular su implicación en el anudamiento topológico para entenderlo. Confusión que Lacan anticipa en el Seminario 14 (1966-67) al inferir el sentido confuso del término y la constatación de este cuerpo como una entidad poco aprehendida, que podría haber generado un malentendido y que necesita distinguirlo en sus dimensiones imaginaria, real y simbólica no sólo en orden de su concepción sino en la configuración en la clínica y que ahora podría suscitar pensar en relación a las redes sociales.

La noción de cuerpo en Lacan recuerda la importancia que devela dicho concepto y su pertinencia en la articulación con la clínica psicoanalítica para diferenciarlo de un prejuicio organicista entre los propios psicoanalistas, que leían un cuerpo desde una materialidad del organismo. La dirección que toma lo escrito es justamente si no precisar, al menos plantear las interrogaciones sobre el cuerpo jugado la clínica, en la confusión presentada aún hoy y con ello, interpelar cómo se aventura este cuerpo -aún “en ausencia”- en las redes sociales y en los lazos sociales y amorosos que introduce.

La trayectoria no ahorra complejidad pues la concepción lacaniana sobre el cuerpo es basta a lo largo de su enseñanza, pero anima la posibilidad de situar aquellos elementos que permitan distinguirlo del uso a veces confuso, imaginario u organicista que se inserta en especial, en el ejercicio clínico. Tendlarz presenta al cuerpo imaginario indivisible de su articulación simbólica y su vertiente real, subraya cómo las pulsiones quedan capturadas en las redes significantes que mortifican al ser viviente mediante el discurso en que se disponen. Y añade “Pero tampoco lo simbólico, la mortificación significativa, reabsorbe todo lo concerniente al viviente”(2002, p. 5).

La dimensión imaginaria del cuerpo se apuntala en torno al estadio del espejo y en la primera enseñanza de Lacan, anudada al real y simbólico invita a comprender el cuerpo de la “realidad”, donde “esta función de “realidad” opera como velo en su función de desconocimiento de la castración” (Böcker Zavaro, 2019, p. 101). Es verdad que el cuerpo imaginario confiere consistencia -el sujeto piensa que su cuerpo es su *moi*- en aquello que

palpamos, es esa carne sostenida desde la imagen pero, efecto del lenguaje que lo precede y de una mirada idealizada y amorosa de sus padres, es decir, ese cuerpo propio resulta de una incorporación de la dimensión fálica que deviene del Otro parental en el real del organismo del infante (Chemama, 1996). Es decir, aunque elude su agujereamiento, le da al sujeto una idea de identidad de sí en su propia imagen reflejada, el cuerpo imaginario le da consistencia al cuerpo (Conde, 2017). La imagen cautiva al sujeto, como el niño que en la mirada del Otro cree encontrar su ser, el sujeto estaría capturado por la imagen de su cuerpo (Lacan, 1988). En relación al cuerpo jugado en las redes sociales, en esa interacción con el otro, habría que distinguir entonces el cuerpo pensado, yoico y el que está tras la pantalla pero no porque en “presencia” un sujeto pueda prescindir del cuerpo que imagina vivir sino porque probablemente lo que resta es la resonancia de este cuerpo del otro.

El cuerpo imaginario es maquinado para el sujeto como una conjunción con su cuerpo orgánico y de su yo (*moi*) que lo gobernaría pero que finalmente, tiene una función de desconocimiento, que resiste frente a la verdad del agujero del cuerpo, Dessal (2011) infiere en Freud y Lacan esta premisa “Freud fue más radical: allí donde yo creo que pienso, hay en verdad un agujero. Lacan fue incluso más lejos: “Pienso con los pies”...”.

Marcos Böcker Zavaró (2019), en referencia a la determinación simbólica y real del cuerpo en la elaboración lacaniana, converge en ciertas ideas centrales: que es efecto de una operación simbólica (corte en el lugar del Otro) donde se implica el “efecto sujeto” y la castración, operación que realiza un vacío estructurante en el cuerpo simbólico y que equivale al real del cuerpo (nombrado objeto *a*, incorporal o agujero) y, finalmente que el cuerpo se establece como interior de un borde en lo simbólico. Son nociones que demandan ampliarlas para entender el cuerpo.

Cuerpo simbólico. El cuerpo simbólico, de los significantes, en una primera elaboración de Lacan implica las palabras que anteceden al advenimiento del niño al mundo, que conciernen su identidad y lo que vehiculizan sus deseos, aquellas de esos Otros parentales, conscientes y/o inconscientes. Alienación simbólica en esa “libra de carne” por medio de los significantes que devienen del Otro. Lacan en el seminario X *La Angustia*, al reafirmar que el fantasma ya tiene conocimiento en sí, dice que “el hombre que habla, el sujeto en tanto que habla, está implicado por esta palabra en su cuerpo” (1962-1963, p. 237). Frente a esta identidad inacabada, constituida de estos significantes que anteceden y los que alienan al sujeto, que buscan respuesta en el Otro para constituir un ser, me

pregunto si las redes sociales no responden con imágenes, *likes*, etc., que tampoco completan pero que puede reforzar la creencia de su logro.

La realidad, la materia con lo que se la construye refiere a los significantes que la ordenan aunque el sujeto ignore aquello que lo funda, Lacan en Radiofonía dice:

Vuelvo en primer lugar al cuerpo de lo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino el aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede, hasta el punto de que el no sería aquí, a falta de poder hablar de éste (Lacan, 2012, p. 431)

Se remitirá ahora a algunas ideas elaboradas por Lacan en relación al cuerpo simbólico en algunos seminarios, ideas complejas pero que pueden circunscribir la noción de este cuerpo. El cuerpo en el seminario 14 es propuesto como equivalente inicial en el lugar del Otro y, situándolo así, como una superficie de inscripción en lo simbólico y de vacío para el real, de lo no inscrito en referencia a ese Otro pero en tanto objeto *a*. Es así entonces que el cuerpo es ese lugar del Otro donde se inscribe la marca signifiante, donde originalmente el signifiante hace surco y donde en la “dimensión real es el resultado de un cuerpo simbólico atravesado por la castración” (Böcker Zavaro, 2019, p. 104), castración que efectúa al sujeto y al objeto *a* como ese resto que causa el deseo. Un sujeto que es efecto y no causa, que se funda en la operación signifiante que atraviesa a ese pedazo de carne que emerge del campo del Otro dejándolo en falta, en ese agujero y que instala el objeto *a* en ese lugar. Por ello el Otro simbólico es lugar de inscripción.

El corte producido por el signifiante en el sujeto en el campo del Otro establece justamente su cuerpo como objeto *a* que lo define como la única sustancia que soporta a este sujeto. En resumen, ese cuerpo simbólico pasado por la castración y que agujerea al Otro, se identifica con el objeto *a*. Lacan dice en el seminario 17 sobre ese Otro barrado que se asienta como lugar del cuerpo: “¿Qué es lo que tiene cuerpo y no existe? Respuesta, el Otro con mayúscula. Si creemos en él, en este Otro, tiene un cuerpo, irreductible, de la sustancia de aquel que dijo *Soy lo que soy*, lo que es una forma muy distinta de tautología.” (1969-1970, p. 70).

Siguiendo la referencia al seminario 14, Lacan anticipa la relación del goce a lo que Aristóteles llamó *ousia*, sustancia, pero también la idea del cuerpo como sustancia gozante.

Esto parte de un Lacan que retoma a Descartes que trata de la sustancia pensante y la sustancia extensa. Con las categorías aristotélicas podemos precisar que las sustancias son excluidas “ya que no se dicen de un sujeto ni están en un sujeto”(Furstenberg, 2014). Es allí donde no hay un quién y la premisa es sobre el goce que Lacan tras ubicar que no hay goce más que del cuerpo, precisa en el Seminario 20 que un cuerpo es “algo que se goza” (1972-1973, p. 32). Con las sustancias propuestas por Descartes, ¿dónde estaría el cuerpo? La sustancia extensa contradice la noción lacaniana del cuerpo como algo que se goza pues ésta sitúa a esta sustancia como todo aquello que posee cuerpo, que implica un cuerpo en extensión, entonces Lacan no sitúa al cuerpo en la sustancia extensa justamente porque es algo que se goza y porque remite a la realidad del cuerpo del sentido común, al cuerpo tangible, imaginario, pero tampoco en la sustancia pensante pues se dice más de lo que suele pensarse sino que propone una tercera, la gozante. Es un cuerpo donde anuda al Otro, ya inscrito en este lugar por el significante, y al goce, en su seminario 20 Aún, dice “Un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer una forma de sustancia, la sustancia gozante” (Lacan J., 1972-1973, p. 32).

Böcker Zavaro parafrasea a Lacan en relación a esta inscripción del significante en un cuerpo que es una sustancia en ejercicio, “El significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante”(2019, p. 113) para diferenciarlo de la *res extensa* de Descartes. Es decir, como remite a este sujeto cuyo cuerpo esta agujereado por el significante y no una sustancia extensa, un cuerpo imaginario. Hay una singularidad en un sujeto que habla pero que es por Descartes que suponemos una apropiación de la sustancia por sí misma. En sí mismo, vemos la trayectoria y la esencia del goce que está marcado por el significante, lo pulsa al encuentro con la relación sexual para desfallecer y retoma en su imposibilidad, *fort-da*.

En el seminario 19, Lacan introduce al lector a dialectizar este cuerpo del sujeto desde la imposibilidad del hacer Uno hasta su referencia como al goce que conlleva. Precisamente, infiere que Eros y Tánatos no se sostienen si no es por aquello que hace de la relación sexual un fracaso, “la del Uno y el *No-uno* –o sea, cero-“(1971-1972, p. 124), en sencillo, una copulación no hace un cuerpo.

En el seminario 20, como lo lee Hebe Tizio (2011) a Lacan, precisa que sin el significante no se podría abordar la comprensión del cuerpo, que causa el goce que permite situarlo. Un punto sustancial en este seminario e introduciendo la particularidad de la dimensión real del cuerpo, es su referencia al objeto “a” como esencia del cuerpo real y su

relación con el goce. Lacan, dialectizando lo inferido en el seminario 19, colige que no hay un Uno del cuerpo debido a que el cuerpo como objeto *a* ha hecho agujero en el Otro, apunta “No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado -perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto *a*- y por el otro, diría, loco, enigmático.” (1972-1973, p. 174), infiriendo además en este párrafo el impasse que implica algo real que se verifica en el amor de pareja como un inevitable destino. Destino que precisa no es otra cosa que el reconocimiento de cómo la relación sexual “cesa de no escribirse” (1972-1973, p. 174). Ahora, puede parecer que la ilusión -que no sólo se genera en el sujeto tras la pantalla de las redes sociales- respecto a la interacción amorosa, si puede insistir en lo virtual al rechazo de la no relación sexual, donde puede que la voz y la mirada del otro se imaginarizan y el lugar y vivencia del cuerpo es otro.

En tanto objeto *a* en el Otro, es el cuerpo del Otro. El cuerpo aquí es trabajado como “sustancia gozante”, distinguiéndolo del cuerpo material, no orgánico sino causado, corporizado y que goza por el significante (Böcker Zavaro, 2019). Al decir que el cuerpo es el cuerpo del Otro es necesario distinguir que no es otra cosa que la remisión a la idea de tener un cuerpo es con base a la captura en el Otro, es decir, el cuerpo es incorporado previamente por el lenguaje, por el significante que ha inscrito su marca en él y que lo afecta y efectúa. En su tesis doctoral, Raymondi dice respecto del cuerpo: “Se tiene, es una propiedad, pero a condición de que haya sido capturado por el Otro y en esa operatoria el significante lo convierte en un cuerpo estremecido: una sustancia gozante”(2015, p. 158).

Otra referencia lacaniana sobre el cuerpo y que permite dialécticamente delimitarlo es el cuerpo como incorporal. Término tomado de los estoicos que refiere a realidades no corporales y que hace que Eric Laurent lo sitúe en ese lugar del Otro “en tanto recibe una marca, en tanto es el lugar donde se inscribe la marca de lo incorporal de la estructura”(2016, p. 3). Laurent de manera muy socrática infiere de hecho a que, si se toma al cuerpo como lugar del Otro y la relaciona con la formulación lacaniana de “El inconsciente, es el discurso del Otro” y reemplaza el Otro por el cuerpo, se podría decir que “el inconsciente es el discurso del cuerpo” para dar a entender que de ese cuerpo marcado y lleno de afectos está atravesado por esa verdad entredicha, por la palabra que atraviesa al sujeto (2016).

En Radiofonía, Lacan dice: “Hagamos justicia a los estoicos por haber sabido de este término, el incorporal, firmar en que lo simbólico sujeta al cuerpo.”(2012, p. 431). La

referencia equivalente a lo incorporal con el objeto “a” se encadena con el sentido del agujero en que se implica. Afirma que el incorporal vendría a ser el efecto de la incorporación del cuerpo simbólico, es decir y ampliando, que hay un primer cuerpo simbólico, lugar de inscripción, fuera de toda metáfora que determina “aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se le concede...”(Lacan, 2012, p. 431), que se entiende como el imaginario y que se articula con el cuerpo como incorporal en un segundo momento lógico de corte y donde “El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él” (Lacan, 2012, p. 431). Es decir, la referencia a lo incorporal da cuenta que, como efecto de la castración se crea un vacío interior, en un entretejido simbólico que Marcos Böcker Zavaro lo plantea así: “lo simbólico es el cuerpo, primero como superficie de inscripción, luego en tanto lo simbólico está agujereado, el cuerpo pasa a ser el agujero en lo simbólico.” (2019, p. 108). Cuerpo agujerado que, en relación con lo social, empuja al sujeto al lazo con el los otros, con el Otro social y que devela justamente su falta-en-ser que se produce en sus discursos. ¿Es éste agujereamiento del cuerpo lo que se vive pero se elude tras la pantalla en las redes sociales, posiblemente con más ímpetu en el apasionamiento amoroso por el lugar buscado en el otro que el lazo amoroso ofrece?

En este entrecruzamiento y articulación con el ser, el afecto viene a dar cuenta de aquello que se efectúa de lo que no se inscribe en el ser, se puede inferir que es designado como lo incorporal o el objeto *a*. Afecto que es “el producto de apresamiento del ser que habla en un discurso, en la medida en que dicho discurso lo determina como objeto...” (Lacan, 1969-1970, p. 162) y ese sujeto es, en tanto “ser” y no ente, Lacan concluye diciendo que “El primer afecto de este efecto, pongámoslo entre comillas, de ser, aparece solo en lo que se hace causa del deseo”(1969-1970, pp. 162-163).

Podemos situar entonces dos momentos lógicos, uno un agujero, un vacío que determina una pérdida de goce y por otro lado un repetido e infinito intento de recuperación del mismo como objeto “a”, en ese estatuto de plus de goce, como Lacan lo refiere en el Seminario 19:

Digo, yo, que el saber afecta al cuerpo del ser que no se hace ser sino de palabras, ello por trozar ese goce, por cortarlo hasta producir las caídas con las que yo hago el (*a*), a leer como el objeto *a* minúscula, o bien objeto es lo que se dirá cuando yo esté muerto, tiempo en el que finalmente se me oirá, o aun l'(a) causa primera de su deseo. Ese cuerpo no es el sistema nervioso, aunque ese sistema sirva al goce

en tanto en el cuerpo él apareja la depredación o, mejor, el goce del *Umwelt* tomado como presa, que del *Umwelt* por ende no dibuja el rasgo-para-rasgo, como se persiste en soñarlo con un residuo de vigilia filosófica, cuya traducción en "afecto" marca el no analizado (Lacan, 1971-1972, p. 239)

Se subraya ese "trozar" al cuerpo, lo corta para producirse como "a". Goce que se relanza, se sustrae, donde nombrado también como incorporal, da cuenta del fracaso, del punto de una eterna búsqueda que deviene como efecto de la castración del Otro.

Cuerpo real. El cuerpo está anudado, es de estructura, el simbólico por definición no contiene todo, hay algo que se le escapa y eso es lo real, ¿que efectúa? En la referencia a Descartes, Böcker Zavaro indica que la sustancia extensa remite al registro imaginario y que vida, en tanto hay necesidad de sostener en un soporte material el goce de un cuerpo vivo, estaría marcando un nombre de lo real (2019). El cuerpo que se relaciona con el sujeto a nivel real implica una relación de pérdida de goce puesto que su acceso, el lenguaje, no lo cubre, gira en torno a ese agujero que lo empuja y es efecto de la castración. Entonces en esa imposibilidad de recuperar un goce total, en este cuerpo desertificado de goce por acción del lenguaje, se obtiene de manera fragmentaria como objeto de una pulsión que gira alrededor del sujeto (Conde, 2017, p. 16), "zonas erógenas" que actúan como condensadoras de goce, puesto que el objeto *a* no es sólo causa de deseo sino objeto que gira en torno a la pulsión, Lacan apunta "Comprenda que el objeto del deseo es la causa del deseo y este objeto causa del deseo es el objeto de la pulsión, es decir, el objeto en torno del cual gira la pulsión"(1964, p. 251). Objeto que puede adoptar cuatro formas ubicadas en el cuerpo: la voz, la mirada, las heces o el pecho materno. Entonces se puede distinguir porqué hay una equivalencia del cuerpo en su estatuto real al objeto *a*.

En las referencias finales circunscritas al cuerpo por Lacan, es importante el acento que ubica para diferenciarlo, no es vana la distinción, al cuerpo imaginario del real, dice en el 74 en la Conferencia de Niza, que el hombre: "...ama a su imagen como lo que le es más prójimo, es decir su cuerpo. Simplemente, de su cuerpo no tiene estrictamente ninguna idea. Cree que es yo [*moi*]. Cada uno cree que es él. Es un agujero. Y después, afuera está la imagen. Y con esta imagen hace el mundo"(1974). Entonces se podría inferir que de ese cuerpo imaginado el sujeto crea su mundo en las redes sociales con fotos, historias, *likes*, etc.

Se puede inferir entonces que este agujero en el cuerpo se funda estructuralmente contiguo a la *bejahung*, esa simbolización primordial que designa un Otro como superficie de inscripción y al otro del cuerpo como objeto *a*. Hay un sujeto que es hablado y por ende agujereado, que se vincula al goce más allá del cuerpo de los sentidos, es sustancia gozante. Pero no es peyorativo, tampoco evitable, el cuerpo imaginario funciona para taponar el real, de hecho, “es un tapón que vela el agujero de lo real”(Böcker Zavaro, 2019, p. 118).

La lectura que hace y resume Böcker Zavaro sobre el cuerpo real en la elaboración lacaniana es exquisito, dice:

...el cuerpo real es un efecto del discurso. En el Seminario 14 el cuerpo como objeto *a* es resultado de una operación de corte sobre el Otro simbólico. En Radiofonía, el incorporal, como el real que afecta a lo simbólico, es resultado de la incorporación de la estructura simbólica. En el Seminario 20, del mismo modo, el cuerpo real resulta de la reducción del Otro significante al objeto *a*, en tanto cuerpo en el Otro. Y, finalmente entre los años 1973 y 1976, el cuerpo en su estatuto real, es concebido como agujero en lo simbólico, en tanto lo simbólico hace agujero (Böcker Zavaro, 2019, p. 117).

Es decir, finalmente, el real del cuerpo da cuenta de cómo ese agujero del cuerpo no alcanza para totalizarse en el Otro, sino es efecto de la palabra, del discurso que devela su inscripción significativa. No es el cuerpo biológico, por lo esbozado, remite a una subjetización corporeizada que encuentra en lo imposible que resiste a la voluntad del sujeto donde se puede imaginarizar un control, de poseerlo y como dice Conde Soto (2017), encontrar una consistencia que sería sólo mental y que en realidad el sujeto no es el cuerpo está apartado de él. Lo imaginario del cuerpo en el seminario 22: *RSI* Lacan remite a la confusión nuevamente, pero en una noción dialectilizada con lo sustancial (1974-75).

Finalmente, sin que por ello baste pues el recorrido del cuerpo en Lacan es complejo y extenso, es imprescindible situar al cuerpo no desanudado en sus dimensiones, en el seminario 24 será contundente al decir: “Me di cuenta de que consistir quería decir que había que hablar de cuerpo, que hay un cuerpo de lo imaginario, un cuerpo de lo simbólico — es la lengua — y un cuerpo de lo real del que no se sabe cómo sale”(1976-1977, p. Clase del 16 de noviembre del 76).

3. El cuerpo en las redes sociales

¿Cómo están jugados los cuerpos en las redes sociales? Esta interrogante implica si no contrastarlo, relacionarlo con la tecnología y con las redes sociales pero en ese anudamiento topológico que invita la comprensión de un cuerpo desde el psicoanálisis. Pero el psicoanálisis, su ética determina entender al sujeto en su singularidad y en sus contingencias e implica una reflexión de las llamadas tecnologías de la comunicación, los usos ofrecidos y por consecuencia quizá de una contemporaneidad que es efecto al parecer de un discurso capitalista, de una promesa de eludir la división subjetiva. Un sujeto sujetado a un inconsciente que dice en su cuerpo mortificado por el significante, especular, pulsional y que sería impropio categorizarlo o reducirlo a un organismo o un cuerpo imaginario aunque este de consistencia al sujeto.

El espacio del internet y las redes sociales si se presentan como una entidad completa o que completaría al sujeto pero coincido con Passerini (2018) al ubicar esto como una promesa, una promesa de la *verwerfung* de la castración a los usuarios, de rechazar la imposibilidad por estructura de una satisfacción toda. Promesa de la ciencia sea por su infinitud o por lo ilusorio que, en su contingencia, oculta tras la pantalla lo que el cuerpo dice. Pero es una oferta o promesa que depende de cómo cada sujeto crea su mundo virtual en relación a su propio fantasma, y aunque se acentúe que hay cuerpo, voz y mirada ausentes en distintos estudios, por el sólo hecho de hablar el cuerpo hace presencia, así su voz y su mirada.

No hay articulación o vínculo humano de palabra con un otro que no remita al Otro y que no pase por nuestra historia significativa, la de cada uno. En ese sentido, ¿acaso podemos acceder al real en la presencia de los cuerpos? ¿no estaría marcada cada relación por algo de lo ilusorio? Es decir, el campo de esta realidad virtual, que pretende imitar los efectos perceptivos de la “realidad efectiva” en lo digital, ¿no remite a una realidad psíquica cuando ya Freud indicaba que las fantasías poseen dicha realidad psíquica? La noción de realidad es compleja, Vandermersch puntualiza vinculándola con el cuerpo que tras ubicar al sujeto como efecto del lenguaje en éste, recuerda que este sujeto no se encuentra ni en el cuerpo pensado ni en el lenguaje pensado. Dice es el doble exilio del sujeto, en ex-sistencia que produce una represión originaria y un fantasma fundamental que nos permite “acceder a la realidad, o sea una interpretación singular del Real” (2013, p. 662). Es una realidad que tendría una estructura de ficción y que está allí, tendida en la pantalla del fantasma. Idea que puede esclarecer esa oposición entre realidad virtual y realidad puesto que no hay

realidad que no sea subjetiva, aunque si hay que marcar diferencias con la pantalla, a la experiencia virtual donde una de sus aplicaciones son las redes sociales, allí varios puntos.

Uno es la percepción del tiempo que desde el psicoanálisis se plantea que el tiempo real cronológico no es el tiempo subjetivo, por ello escuchamos que en las redes sociales, en su interacción, “el tiempo se me va...”. Sabemos con Lacan (2003) que el tiempo del sujeto remite al tiempo gramatical del futuro anterior, el *après-coup*. “Un futuro respecto del cual se sitúa un acontecimiento, siempre anterior a él, que lo define. Se trata de un tiempo lógico que señala el lugar del sujeto en el deseo del Otro” (Passerini, 2018, p. 111). Si en la cotidianidad “presencial” de una relación amorosa el tiempo también “se va”, podría caer en su exceso, es decir, la presencia virtual por decirlo así acompaña, no hay un tiempo de ausencia necesario para el deseo y el amor.

El escenario virtual no pareciera sino un espacio montado donde se invita a participar del mismo, donde el sujeto como portador de su palabra en una estructura de ficción (Lacan, 1962-1963), es decir, desde el fantasma en un cuerpo hablante, atravesado por sus significantes, habitado por los mismos. La pantalla en sí se puede leer en principio como Freud la concebía en *La Interpretación de los sueños*, como aquello que obstruye y filtra (sistema preconscious) pero si la ubicamos en relación al espejo remite a la relación con el yo en tanto apariencia imaginaria del cuerpo. Pero es una superficie, un yo freudiano, un cuerpo imaginario lacaniano donde es “posible sostener la hipótesis de que el yo cree encontrar en el entorno virtual un espejo-pantalla que le devuelve una imagen completa del cuerpo”(Passerini, 2018, p. 128), donde las imágenes se producen dentro del espejo, no en su superficie. Freud en el *Yo y el Ello* decía “El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie”(1923, p. 25). El cuerpo de la realidad, el que creemos opera allí, funcionaría como infiere Lacan en sus primeras elaboraciones como velo en su función de desconocimiento de la división del sujeto, de su castración, elude el agujereamiento pero le da una idea de sí, una “identidad”. En este proceso, si recordamos el esquema óptico, no toda imagen real es imaginarizable, especularizable, queda un resto, es la falta. El sujeto en tanto tiene una imagen que deviene el otro, la unidad por la que se toma es una alteridad, aunque el sujeto se confunda con la imagen reflejada, una imagen que podría comportarse como un objeto. Es una diferencia sutil porque fuera de la pantalla, en la presencia con los otros, la realidad tiene una

estructura de ficción como se habría señalado. En relación a la pantalla y en relación con este esquema óptico, Passarini dice:

¿Por qué sucedería algo diferente frente a la pantalla electrónica? Dicho de otro modo, la pantalla electrónica podría insertarse en la serie de las pantallas (cuyo paradigma inicial es el Otro del espejo plano), a partir de las cuales la ilusión de una imagen, alienada y virtual se sostiene. Si afirmamos que la imagen es virtual porque se produce del otro lado del espejo, podemos extraer como consecuencia que la pantalla electrónica no es más que otra versión del espejo y como consecuencia muestra el mismo funcionamiento (Passarini, 2018, p. 142)

El cuerpo se presenta o se identifica desde su fantasmática y desde un Otro que aparentemente lo completa y da la sensación de un cuerpo reflejado en una pantalla virtual como completo, unidad narcisista donde el yo que coincide con el ideal y que deviene del deseo del Otro, pero el yo no es el cuerpo, aunque la promesa es que coincidan. Coincide si este cuerpo en lo virtual más allá del cuerpo material sino en su dimensión sustancial, no habría duplicidad del cuerpo. Podría decirse que no hay cuerpos reales o virtuales, no es el de la *res extensa*, es un cuerpo que, aunque crea instalarse allí, está agujereado por lo real. El yo puede suponer una identidad virtual pero el cuerpo es otra cosa. Pero el agujero es real en el cuerpo y en la idealización amorosa, el encuentro con la resonancia del cuerpo en presencia, se coteja fácilmente con la virtual y la presentación que antecede al encuentro puede ocasionar contingencias en la pareja. Claro, quizá la diferencia sería que antes era la fantasía que antecedería y no los signos, fotos, incluso palabras que las redes sociales anuncian de un sujeto y que pueden ser tomadas como verdades.

En relación y como preámbulo sobre lo pulsional en juego, podríamos decir que ese lugar donde se ofrece un sujeto a la mirada del otro es una pantalla, como ilusión, con su ideal. Es decir, la promesa digital apunta a la certeza del ser. La pulsión, no es accesible a la conciencia. Para Lacan el organismo es un soma, no es el cuerpo, dice “el fin del organismo en tanto que soma. No falta nada” (2008, p. 269), en cambio el viviente es desnaturalizado por el lenguaje. La pulsión nunca se satisface, contornea al objeto y dibuja en ese contorneo su recorrido por la gramática pulsional de las voces, mirar, ser mirado y hacerse mirar. El objeto *a* no es imaginizado, es lo real, separable, Lacan dice: “El objeto *a* es algo de lo cual el sujeto, para constituirse, se separó como órgano. Vale como símbolo de la falta, es decir,

del falo, no en tanto tal, sino en tanto hace falta. Por tanto, ha de ser un objeto – en primer lugar, separable- en segundo lugar, que tenga alguna relación con la falta” (1964, p. 192).

En lo virtual se puede decir que si hay un cuerpo cuyo objeto se oferta con la ilusión de satisfacer, pero en la estructura hay un Otro y en las redes sociales se suma el otro; en ese sentido, en lo virtual no hay retorno al autoerotismo, es imposible, pero si puede haber un retorno a los objetos parciales.

Respecto de lo sádico-anal, se escucha² decir “...es una mierda, no me escribe”, ¿no se juega allí en ese llenado y vaciado, en la retención expulsión la idea de haber cedido al otro (y al Otro estructuralmente) en una impaciencia que remite a un rechazo de la división del sujeto y a una promesa de goce? (aunque también podría pensarse de la pulsión oral en tanto demanda). Es un comer “mierda” por esperar un mensaje, una voz que haga presencia imaginable, un *like* que lo reconozca.

Respecto de la mirada, Passerini que recuerda que una acepción etimológica de pantalla remite a la ventana, remite a un pasaje de Lacan que dice “Puedo sentirme mirado por alguien cuyos ojos, incluso cuya apariencia ni siquiera veo. Basta con que algo me signifique que algún otro puede estar allí. Esta ventana, si está ya un poco oscuro, y si tengo razones para pensar que hay alguien detrás, es a partir de entonces una mirada”(1953-1954, p. 314). La mirada en el campo escópico, apunta Lacan (1964), está afuera, es el sujeto que es mirado y en tanto objeto *a* deja al sujeto en la creencia de lo aparente, pero es una ignorancia necesaria que lo atempera de lo que es como objeto *a*, como efecto en ese cuerpo marcado por el significante y su dimensión real es por la castración. Entonces la mirada remite en tanto objeto *a* al deseo en tanto lo causa, no es el ojo, y allí nos esta mirada no está en el sujeto sino en la del Otro, Lacan dirá que “se trata de una especie de deseo al Otro, en cuyo extremo está el dar-a-ver.” (Lacan, 1964 p.122)

Me parece que la propuesta en la mirada es ver todo o poder mostrar ese cuerpo todo en las redes sociales, cuerpo que imaginan ser. El sujeto se busca mostrar en la pantalla, pero cae en esa aparente voz pasiva, soy mirado. En acuerdo con Passerini, me parece que la “oferta de ventanas en lo virtual puede coincidir con la ventana del fantasma y convertirse en marco de la pulsión.”(2018, p. 210). Si la aparición de la mirada en el Otro activa la pulsión escópica y puedo verme a mí mismo desde el ideal del yo, ¿qué sucede en el intercambio amoroso en las redes sociales en este sentido? Lacan en el 64 dice que es desde

² En un decir en un grupo focal donde este artículo forma parte del doctorado en Psicología.

el ideal del yo que se verá por el otro, situación dual desde el punto de vista del amor, de un amor que tiene esencia de engaño y donde en relación al ideal lo sitúa en el Otro, “desde donde el Otro me ve tal como me gusta que me vean” (1964, p. 276). Entonces, ¿es un continuo deseo amoroso de ser mirado por el otro que lo reconozca y cuya constancia e insistencia sostiene el engaño en las redes sociales? Sucede afuera también y antes pero quizá la marca es la falta en su correspondencia al gesto, al cuerpo y, en el exceso, lo imaginario y la infinitud lo pone en el lugar de la rivalidad.

Es una interrogante cómo se juega la pulsión invocante en las redes sociales pues muchas veces el intercambio es vía palabra escrita. En su ausencia, ¿la voz es imaginarizada? Pues en los desencuentros aún fuera de la “realidad virtual” es una marca de la falta, de la no relación sexual. Esta imaginarización pasa por el fantasma particular, en un cuerpo que también se lo imaginariza en función del Otro. Pero la promesa presenta el exceso, se escucha a un participante de un grupo focal decir respecto de las redes sociales que con su ex-pareja “se aburrieron de pasar hablando...tienes que responderle y eso aburre”. La imaginarización es indispensable al mismo tiempo pues la voz en tanto un objeto *a*, sostiene el deseo y agujerea el cuerpo pero pareciera en sí estar excluida en las redes sociales, se habla de hablar pero no hay la voz, si se remite al intercambio por mensajes. Pero la voz en sí es contingente en las redes sociales, siendo que pudiese remitir a una satisfacción mítica imaginaria donde un Otro le responde y lo reconoce, imposibilidad de estructura. En lo amoroso en especial se la espera, se la demanda e imaginariamente, se la interpreta. Si el desencuentro y el malentendido es inevitable en especial en el lazo amoroso, el encuentro con la voz en las redes sociales se podría interpretar en base al fantasma del sujeto, a la palabra como resto mnémico de la palabra oída, se quiere escuchar lo que no se puede. Esto pasa en lo presencial, si, quizá en las redes sociales habría que apuntar que se multiplica en la ausencia del fonema y muchas veces se multiplican también los oyentes.

En relación al cuerpo en sí, Gustavo Dessal en su libro *El Inconsciente 3.0*, remarca para decir del cuerpo lo que La Mettrie cuestionó a Descartes sobre su res extensa y su res pensante, despojando un dualismo mente-alma, reduciendo este espíritu como un principio motor que no difiere del cuerpo mismo, dice “el pensamiento está en la materia y no en el yo cartesiano, lo cual es su manera de expresar que hay saber en el real”(2019, p. 123). En su elocución remite a que la tecnología puede aprender hábitos, aprender pero no sabe del goce como sustancia del pensamiento, sustancia gozante, cuerpo, que empuja al error y su

repetición, la tontería del que el ser hablante está atrapado. Cuerpo que es reducido a objeto a , como desecho o, dice, como materia de intercambio (venta de órganos, venta de cuerpos). Entonces retoma al cuerpo como sustancia gozante y la distancia de la pretensión del cientificismo de tratarlo como un organismo, sustancia que como se elaboró, implica un cuerpo simbólico a inscribir, un imaginario que vela la castración a la vez que resiste la división subjetiva y un cuerpo real que remite al agujero en lo simbólico.

Klotz dice del cuerpo tras recordar que Lacan muy tempranamente, en su Seminario uno subrayaba lo imprescindible de la presencia en la experiencia analítica, de dos cuerpos que están al alcance de la escucha y de la palabra, se pregunta por un cuerpo “en un mundo contemporáneo dematerializado por las mensajerías electrónicas, la red de internet y las nuevas redes sociales”(2011, p. 54). Dessal (2019) analiza el funcionamiento de estas redes sociales que, sostenida en la posibilidad de decepción (menos de goce) sostiene la repetición y hace andar la economía de la llamada tecnología de la comunicación generando la sensación del riesgo de estar “perdiéndonos de algo” (¿habrá escrito?). Entonces Dessal vincula esta movilización como un repudio a la castración y en particular con los adolescentes cuyo lazo virtual que da “pertenencia a las redes sociales como algo que los incluye en el discurso del Otro, que les proporciona un alojamiento subjetivo”(2019, p. 229). Si se siente “descolado”, surge la angustia, angustia frente a un real cuando, como apunta Böcker Zavaro (2019), las formaciones simbólico – imaginarias no son capaces para soportar el velo de la castración. Lacan en su Seminario 22 dice “Lo que justifica que, si buscamos con qué puede estar bordeado este goce del otro cuerpo en tanto que seguramente hace agujero, lo que encontramos es la angustia” (1974-75, p. 12), remitiendo a que es lo que del interior del cuerpo existe, si hay algo que lo despierta, lo atormentará con la angustia.

Melman, ya en el 2002, subraya cómo el empuje económico crea objetos aptos y obturantes se podría añadir, donde “para satisfacer los orificios corporales se han convertido en una suerte de exigencia y encuentra evidentemente el favor colectivo”(p. 34). Objetos que saturan al cuerpo, goces fabricados donde cabría preguntarse si ¿hay en la lógica ofertada de las redes sociales una oferta totalizante, una recusación al agujero del cuerpo? A este planteamiento hay que acentuar y recordar la contingencia en cada sujeto.

Para comprender qué cuerpo se juega en las redes sociales no basta con ahorrarse complejidad y reducir al cuerpo imaginario sino interrogarse incluso por la presencia o el cuerpo tras las pantallas aunque lo imaginario del cuerpo eluda el agujero de lo real en lo

simbólico. El decir siempre es paradigmático, más si creemos cuando Klotz apunta que de cierta forma, la presencia se da en un “intervalo mínimo entre las palabras...de lo imposible de decir”(2011, p. 56). Es decir, que el cuerpo real

...parte de lo que falta en la imagen del cuerpo impidiendo que esto que falta ahí sea lo que lo hace presente, de manera concreta, repetitiva, incesante y sirviendo de punto de apoyo opaco, a toda puesta en funcionamiento. La dificultad para hablar de ello proviene de ese mismo imposible, pero no es menos necesario hacerlo respecto de estas nuevas manipulaciones del cuerpo que causa nuestra modernidad de imágenes masivas y sutiles, en todo caso queriéndose mostrar infinitamente penetrables. ¿Por dónde? (Klotz, 2011, p. 56)

Entonces, la imagen, lo que se quiere pensar de ese cuerpo o como se puede inferir en Lacan, esa alma que permite al ser hablante “soportar lo intolerable de su mundo” (1972-1973, p. 102) de forma fantasmática quiere pifiar la castración pero la presencia real está presente, por decirlo así.

4. Conclusiones

Si partimos, o al menos interrogarnos que partimos, de una economía “liberadora” y lo que efectúa en la lógica gozosa que impone, las redes sociales participarían de ese engaño, de ese menos de goce que lo repulsa constantemente a reparar la falla en el Otro. Necesario subrayar que probablemente es el uso a ratos desenfrenado de la tecnología, efecto del discurso capitalista que subyace nuestra existencia en la actualidad. En este sentido, ¿Qué pasa con ese goce regulado en el deseo cuyo soporte en la represión pasó de ser un freno a una liberación del mismo? Melman dice que hoy hay una promoción del confort “alentada por la ciencia y potenciada por la economía de mercado, es una defensa contra el deseo, porque es él quien perturba y crea el mayor inconfort”(2002, p. 65). Pero es una promoción, una promesa. En ese orden, pareciera si coexistir un repudio al real del cuerpo y al vacío estructurante del cuerpo simbólico, pero la pregunta es hasta dónde en tanto el fantasma vela lo insoportable de la castración, y eso no es nuevo.

Si pareciera, así como la noción primaria del trauma en Freud en tanto algo renueva la incompletud, que en la actualidad la referencia al cuerpo, aún en algunos medios psicoanalíticos, es al cuerpo imaginario. Un alma que, siguiendo a Böcker Zavaró (2019), desconoce la división del sujeto en un engaño doble: bajo la idea de un soporte

anatómico/orgánico y del sujeto en relación a su representación del mundo. Si Lacan invita a pensar en el sujeto como un agujero, en el cuerpo imaginario donde dice que el “Yo no es más que un agujero”³ (1974-75, p. 9) y una dimensión real del cuerpo como agujero en lo simbólico, es muy imaginario hablar que sólo el cuerpo imaginario o mejor dicho en lo creyente de ese cuerpo en el sujeto, sea el que se ponga en juego en las redes sociales. Se podría explicitar entonces que el cuerpo -aunque se recuse, se crea, se repudie aquello que se piense que no completa- jugado en las redes sociales, no puede concebirse en un desanudamiento de sus tres registros (Real, Simbólico e Imaginario) y lo que implica un cuerpo agujereado. Si, pareciera que la exigencia y engaño de un orden social actual insaciable en su economía, digámoslo sencillamente, haría promoción de la apariencia, aún en las palabras, mediante las redes sociales. Pero es contingente. Promoción en tanto este engaño remite a hablante, por estructura que no escapa del malentendido en su cotidianidad. Las redes sociales y la virtualidad que conlleva, se presenta como una entidad que completaría al sujeto o que subsana la falta en ser, pero no deja de ser una promesa, una oferta ante, me parece, ese imposible. Se acuerda en la idea de un espejo-pantalla que pretende devolver una imagen completa, tomado como una proyección yoica de una superficie. Pero en estricto sentido, habría que preguntarse si eso difiere de lo ilusorio en el encuentro con los otros.

Finalmente se ha relacionado con los objetos pulsionales a esta interacción en las redes sociales y habría que preguntarse si no está excluida la pulsión invocante. La voz, la mirada convergen en un ámbito donde se las imaginan muchas veces, en espera de ese alojamiento en el discurso del Otro y poder tener un lugar subjetivo.

Bibliografía

Alberro, N. (2006). *Hacia Lacan*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Alvarenga, E. (2013). El cuerpo en la histeria: discurso de la ciencia y discurso analítico. *Bitácora Lacaniana*, 2, 140-145.

³ Lacan dice en el seminario 22: es en la bolsa, la bolsa del cuerpo, es por esta bolsa que se encuentra figurado el Yo, en lo cual, por otra parte, esto lo induce a tener que, sobre ese Yo, especificar algo que justamente hacía allí agujero por dejar entrar allí el mundo, por necesitar que esta bolsa sea de alguna manera taponada por la percepción. Es en tanto que tal que Freud, no designa, sino que traiciona, que el Yo no es más que un agujero” (1974-75, p. 9)

- Böcker Zavaro, M. (2019). La teoría del cuerpo en Lacan: una orientación para la clínica. En E. Delgado, *Psicoanálisis Lacaniano: Clínica y Época* (págs. 97-126). Lima, Perú: PUCP Fondo Editorial.
- Chemama, R. (1996). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Conde, F. (2017). El cuerpo más allá del organismo: el estatus del cuerpo en el psicoanálisis lacaniano. *Contrastes*, XXII (2).
- Dessal, G. (2011). Psicoanálisis y medicina: apuntes sobre una biopolítica del cuerpo. En J. Gavlovsky E., & R. Cors Ulloa, *El Cuerpo en Psicoanálisis* (págs. 19-23). Venezuela: Editorial Pomaire.
- Dessal, G. (2019). *El Inconsciente 3.0 Lo que hacemos con las tecnologías y lo que las tecnologías hacen con nosotros*. Barcelona: Xoroi Edicions.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1890). Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud. En Freud, S. (2012). *Obras completas Vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En Freud, S. (2012). *Obras completas Vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1914). Introducción al narcisismo. En Freud, S. (2012). *Obras completas Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1915). Pulsiones y destinos de pulsión. En Freud, S. (2012). *Obras completas Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1916-1917). Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. En Freud, S. (2012). *Obras Completas Vol. XVI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923). El Yo y el Ello. En Freud, S. (2012). *Obras completas Vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Furstenberg, C. (Noviembre de 2014). Los relativos en las Categorías Aristóteles. Eikasía.
- Gavlovsky, J., & Cors, R. (2011). *El cuerpo en Psicoanálisis*. Caracas: Editorial Pomaire.
- Klotz, J.-P. (2011). El Psicoanálisis, práctica de cuerpo. En J. Glavovsky E., & R. Cors Ulloa, *El Cuerpo en Psicoanálisis* (págs. 53-56). Venezuela: Editorial Pomaire.
- Lacan, J. (1938). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.
- Lacan, J. (1953-1954). *Seminario I: Los Escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1962-1963). *Seminario X: La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1964). Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1966). Escritos I. México, México: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1966-1967). Seminario 14: La Lógica del Fantasma. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1969-1970). Seminario 17: El reverso del Psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971-1972). Seminario 19: ...o peor. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972-1973). Seminario 20: Aun. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1974). Conferencia pronunciada en el Centro Universitario Mediterráneo (CUM) de Niza. Texto establecido por Jacques-Allain Miller y traducido al castellano por Miquel Bassols. Uno por Uno, (p. 46). Obtenido de <http://psicoanalisisdelvalle.blogspot.com/2010/02/jacques-lacan-el-fenomeno-lacaniano.html>
- Lacan, J. (1974-75). El seminario 22: RSI. Inédito.
- Lacan, J. (1975). Seminario 23: El Sinthome. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1976-1977). Seminario 24: L'insu que sait de l'Une-bévues'aile à. Inédito.
- Lacan, J. (1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2003). Escritos II. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). Seminario 16: De un Otro al otro. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). Otros Escritos. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E. (17 de Mayo de 2016). El cuerpo hablante: El inconsciente y las marcas de. Obtenido de Lacan cotidiano: <http://www.eol.org.ar/biblioteca/lacancotidiano/LC-cero-576.pdf>
- Melman, C. (2002). El hombre sin gravedad: gozar a cualquier precio. Rosario: UNR Editora.
- Naranjo, G. (2013). Trayectoria. Ecuador: Rayuela Editores
- Orozco, M. (16 de 04 de 2012). Una crónica freudiana del cuerpo. *Pensamiento Psicológico*, 10(1), 145-163.
- Passerini, A. (2018). El cuerpo en la experiencia virtual desde una perspectiva psicoanalítica. Tesis doctoral. La Plata: Universidad de la Plata.
- Raymondi, J. (2015). Dialnet. Efecto de lo inconsciente en-cuerpo: la sustancia gozante en Lacan. Madrid. Obtenido de <https://eprints.ucm.es/36083/1/T36907.pdf>

Real Academia de la Lengua Española. (2020). Diccionario de la Lengua Española. Obtenido de <https://dle.rae.es/virtual>

Tendlarz, S. E. (2002). Presentación del libro. En J.-A. Miller, *Biología Lacaniana y Acontecimiento del Cuerpo* (págs. 1-5). Buenos Aires: Edigraf S.A.

Tizio, H. (2011). Goce, significante y cuerpo. En J. Gavlovsky E., & R. Cors Ulloa, *El Cuerpo en Psicoanálisis* (págs. 175-182). Venezuela: Editorial Pomaire.