

El cuerpo virtual. Una mirada psicoanalítica desde la teoría lacaniana

El cuerpo virtual. Una mirada psicoanalítica desde la teoría lacaniana

David Esteban Restrepo Ospina

Vanessa Restrepo Muñoz

Trabajo de grado para optar al título de Psicólogos

Bajo la dirección de:

Mg. Patricia Duque

Institución Universitaria de Envigado

Facultad de Ciencias Sociales

Programa de Psicología

Envigado, 2018

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Envigado, febrero de 2018

Dedicatoria

A Ger, por el incondicional apoyo y la grata compañía.

A P. L., por ampliar mi visión del mundo con su conocimiento y ayudarme a encontrar una
palabra propia.

Agradecimientos

A nuestras familias por su apoyo absoluto. Infinitas gracias por brindarnos la oportunidad de crecer a partir del conocimiento y por la paciencia. A ustedes debemos quienes somos y nuestro futuro.

A nuestra asesora Patricia Duque un sincero agradecimiento por su pasión y compromiso. Nuestro profundo respeto y admiración para ella por su calidad humana y su esmero en la orientación de este trabajo.

A la Facultad de Ciencias Sociales y al programa de psicología adscrito a ésta, por acogernos y trazar nuestro camino.

Contenido

Glosario.....	viii
Resumen.....	xii
Abstract.....	xiii
Introducción	1
Planteamiento del problema.....	4
Justificación	7
Objetivos.....	8
Objetivo general.....	8
Objetivos específicos	8
Diseño metodológico	9
Marco referencial	12
Antecedentes	12
Marco teórico	19
Capítulo 1: La noción de cuerpo en la historia	19
Cuestiones preliminares	19
Relación Alma-Cuerpo	22
La noción de cuerpo al interior de las sociedades tradicionales	27
La noción de cuerpo en la civilización occidental	32
Capítulo 2: La noción de cuerpo en Freud y Lacan	43
Noción de cuerpo en Freud	44
El cuerpo funcional	44
El cuerpo reprimido	45
El cuerpo erogenizado.....	46
El cuerpo pulsional	47
El cuerpo narcisista	47
Noción de cuerpo en Lacan.....	49
El cuerpo de lo imaginario.....	50
El cuerpo de lo simbólico	52
El cuerpo de lo real	56

El cuerpo discurso.....	59
Capítulo 3: El cuerpo en la contemporaneidad.....	66
Capítulo 4: El cuerpo virtual.....	78
Virtualidad.....	78
Realidad virtual.....	83
El ciberespacio.....	84
Los Mass Media.....	85
Las redes sociales virtuales.....	88
El cuerpo virtual.....	91
Consideraciones finales.....	96
Conclusiones.....	108
Recomendaciones.....	110
Referencias bibliográficas.....	111
Anexos.....	117
Presupuesto.....	117
Cronograma.....	119
Fichas bibliográficas.....	121

Glosario

Avatar: Avatar viene del sánscrito avâtara, un término que designa las encarnaciones de una divinidad sobre la tierra. Más tarde, avatar se convirtió en el término común con que se nombran las identidades con que los internautas se presentan en la red. Antonio Casilli ha recorrido la historia de este préstamo lingüístico y encontró su primera utilización, en la década de 1970 en Estados Unidos, por algunos adeptos de la informática en la Universidad de Illinois, quienes dieron este nombre a un nuevo juego de rol en línea. (Lapierre, 2012, pp.29-33)

Capitalismo: El capitalismo es entendido como un sistema económico y social. La economía capitalista no es, ni puede ser estacionaria. Tampoco se expande conforme a un ritmo uniforme. Está, incesantemente, revolucionada *desde dentro* por un nuevo espíritu de empresa, es decir, por la introducción de nuevas mercancías, nuevos métodos de producción o nuevas posibilidades comerciales en la estructura industrial, tal como existe en cualquier momento. (Schumpeter, 1996, pp.59-60)

Ciberespacio: Espacio de comunicación abierto por la interconexión mundial de los ordenadores y de las memorias informáticas. (Lévy, 2007, p.70)

Contemporaneidad: Categoría propia para identificar precisamente una sucesión, antes desconocida, de acontecimientos inauditos, y, en fin, una experiencia peculiar de la historicidad. A partir de los componentes inéditos que introduce la Revolución en la conciencia europea, la contemporaneidad se convirtió en una acepción aplicada a la experiencia temporal en un doble

sentido: por una parte, como contenido de conciencia, y, aunque más tardíamente, también como determinación precisa para un cierto tipo de historiografía. (Aróstegui, 2006, p.107)

Cuerpo: Todo aquello que compromete al sujeto (de allí que el mundo se lea con todo el cuerpo), son todas aquellas acepciones que brinda el diccionario y que engloban tanto desde su comprensión como materia física, derivado de la biología o de la naturaleza, sinónimo de cadáver, hasta sus contraposiciones dualistas con el alma y el espíritu. (Galak, 2010, p.131)

Discurso capitalista: En el Seminario 17 “El reverso del psicoanálisis” Lacan propone cuatro discursos: el del Amo, el de la histérica, el analítico y el universitario como fórmulas útiles que vienen a representar algo. El discurso es una estructura necesaria que excede a la palabra, subsiste sin palabras en formas fundamentales que no pueden mantenerse sin el lenguaje. El discurso capitalista, que luego agrega a los originarios cuatro discursos, lo considera prolongación o derivación del discurso del Amo, y está caracterizado por el rechazo de la castración, genera la ilusión en el sujeto del encuentro con el objeto de la satisfacción. El discurso capitalista es un rechazo de la imposibilidad, “si hay voluntad se puede” sería su máxima. Perversión del discurso del Amo, desvitaliza el lazo social y promueve el individualismo y el aislamiento como expresiones de un goce sin fin y encierro autoerótico. (Barrionuevo & Loureiro, 2010, p.4)

Globalización: La globalización supone una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema con muchos centros, en el que

importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde la cuales se actúa. (De Zubiría, 2010, p.128)

Proyección: Término utilizado, en un sentido muy general, en neurofisiología y en Psicología para designar la operación mediante la cual un hecho neurológico o psicológico se desplaza y se localiza en el exterior, ya sea pasando del centro a la periferia, ya sea del sujeto al objeto. (Laplanche & Pontalis, 2004, p.306)

Psicoanálisis: Disciplina fundada por Freud y en la que, con él, es posible distinguir tres niveles: a) Un método de investigación, b) Un método psicoterápico, c) Un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas en las que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico de investigación y de tratamiento. (Laplanche & Pontalis, 2004, pp.316-317)

Redes sociales virtuales: Estos tipos de redes pueden entenderse como una herramienta tecnológica que se vale de la Internet para crear comunidades entre amigos o contactos con los cuales se interactúa y comparte información. Al tratarse de vinculaciones creadas por medios tecnológicos facilita la integración de un número amplio de individuos, así como la vinculación con otras personas que pueden localizarse en zonas geográficamente distantes. (Ávila, Abello, Amar y Madariaga, 2012, pp.70-71)

Representación: Término utilizado clásicamente en filosofía y psicología para designar «lo que uno se representa, lo que forma el contenido concreto de un acto de pensamiento» y «especialmente la reproducción de una percepción anterior. (Laplanche & Pontalis, 2004, p.367)

Virtual: La palabra virtual procede del latín medieval *virtualis*, que a su vez deriva de *virtus*: fuerza, potencia. En la filosofía escolástica, lo virtual es aquello que existe en potencia, pero no en acto. Lo virtual tiende a actualizarse, aunque no se concretiza de un modo efectivo o formal. El árbol está virtualmente presente en la semilla. Con todo rigor filosófico, lo virtual no se opone a lo real sino a lo actual. (Lévy, 1999, p.10)

El cuerpo virtual. Una mirada psicoanalítica desde la teoría lacaniana

Resumen

Tanto cuerpo como virtualidad obedecen a nociones que a lo largo de la historia han sido objeto de múltiples connotaciones y, a pesar de estar de algún modo relacionadas, nunca se hallaron tan profundamente ligadas como en la actualidad.

En lo que atañe a la presente investigación, tenemos que la relación cuerpo-virtualidad objeto de análisis se ubica en el marco de los actuales desarrollos tecnológicos concernientes a la informática y, particularmente, a propósito de la puesta en juego del cuerpo en escenarios como las redes sociales virtuales y los videojuegos; en relación a la forma en cómo se encarna la posición subjetiva en un personaje o una identidad virtual y, en las consecuencias o implicaciones psíquicas que dicha encarnadura comporta. La propuesta es, entonces, establecer lo específico del cuerpo en escenarios como las redes sociales virtuales y los videojuegos desde una postura psicoanalítica, en particular, a partir de los postulados teóricos del psicoanalista Jacques Lacan.

Por otra parte, el presente trabajo tiene un enfoque cualitativo y está fundamentado en el método hermenéutico de tipo documental, ya que lo que pretende es realizar un rastreo de fuentes bibliográficas para analizar, desde una perspectiva psicoanalítica, el concepto de “cuerpo virtual” que se pone de manifiesto en las prácticas de los sujetos contemporáneos.

Palabras clave: Cuerpo, Virtualidad, Psicoanálisis, Contemporaneidad, Lenguaje

Abstract

Body and virtuality are concepts that throughout history have been object of multiple undertones, even when they have been connected in some particular way, they have never before been as deeply attached as they are today.

According to the current research, we find that the existing connection between body-virtuality (under analysis) it's located inside the technological developments that day by day are remarkable in the computer field, especially, with the introduction of body inside scenarios such as social virtual networks and video games. All of this related to the way how subjective position is assumed into some specific character or virtual identity. Furthermore, in relation to the consequences or psychic implications involved in this particular issue.

In this sense, our proposal is focused on the body as a specific agent implicated in the computer scenario, relevant in social virtual networks and video games. All of this watched from a psychoanalytic postulate, particularly, from Jacques Lacan's psychoanalytic theory.

Besides that, this written work contains a qualitative approach and it's specifically based on the record-keeping hermeneutic method, whose bibliographic sources are essential for us to analyse, from a psychoanalytic point of view, which is easily exemplified inside the nowadays' people practices.

Key words: body, virtuality, psychoanalysis, contemporaneity, language.

Introducción

Cuando emprendemos la tarea de pensar las interacciones humanas en la época actual nos remitimos a cuestiones muy diferentes a las que estaban presentes en épocas anteriores. Ahora aparecen en el horizonte asuntos como las redes sociales virtuales, el ciberespacio, los videojuegos, la telepresencia y la realidad virtual, por mencionar algunos.

Todos estos elementos han entrado con tanta fuerza en las sociedades contemporáneas que han pasado a formar parte de la cotidianidad de las personas, lo cual ha influido de manera directa en las dinámicas intersubjetivas. A su vez, dichos fenómenos se encuentran enmarcados en el sistema capitalista imperante, el cual, con sus múltiples demandas, estimula y refuerza la inmersión de dichas lógicas en la vida de los sujetos.

Tal transformación del orden social despertó el interés que llevó al desarrollo del presente trabajo de grado, siendo la pretensión de éste, puntualmente, el establecimiento de lo específico del cuerpo virtual, ése que se pone en juego en el ciberespacio; leído desde la concepción de cuerpo propuesta por Jacques Lacan. Cabe aclarar que este psicoanalista no habló de un “cuerpo virtual”, pero su entendimiento respecto al cuerpo, como tal, brinda elementos importantes para el análisis desarrollado en este trabajo.

¿Por qué tal interés investigativo? Porque a raíz de que las interacciones de las personas se han desplazado del mundo físico al ciberespacio, el cuerpo material ha perdido su condición de elemento indispensable para el establecimiento y consolidación de las relaciones, ahora el cuerpo ha dejado de ser una limitante para conocer personas en cualquier parte del mundo o estar en múltiples “sitios” a la vez. Tal situación hace posible que se hable, entonces, del cuerpo virtual y, para efectos de este trabajo, que se piense cuál es el cuerpo (desde una mirada psicoanalítica lacaniana) que allí se pone en juego y qué características posee.

La elección del cuerpo virtual como tema de análisis se sustenta en la importancia que tiene para las ciencias sociales (en especial para la psicología, en este caso) investigar sobre las implicaciones que tienen las nuevas tecnologías de la virtualidad en la forma en que las personas hacen vínculo y perciben la realidad, pues esto, posibilita comprender la conducta y padecimiento de los sujetos contemporáneos, a la vez que permite la actualización del conocimiento, tan necesaria en cualquier campo del saber.

Así pues, el interés investigativo de este trabajo se presenta como importante por su vigencia, pues no puede pensarse al sujeto de hoy al margen del contexto al que asiste; éste debe ser pensado con base en las nuevas lógicas y dinámicas de las sociedades contemporáneas.

Por tanto, en esta monografía se realiza un rastreo exhaustivo de fuentes documentales en las cuales el cuerpo es el tema central, esto, con la finalidad de identificar las diversas concepciones del concepto a lo largo de la historia y con motivo de explorar cómo ha sido abordado en la teoría psicoanalítica, así como en la contemporaneidad, para, finalmente, ubicarlo en el contexto de virtualidad que nos convoca.

Posteriormente, se presenta un análisis, desde la teoría lacaniana, del lugar en el que se inscribe el cuerpo virtual. En éste se abordan los cuerpos de lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real y el cuerpo discurso, propuestos por Lacan, quien entiende al cuerpo como un producto del lenguaje y como una construcción que se da a partir de la presencia del otro.

Finalmente, se concluye con dos elementos importantes. Por un lado, se resalta la importancia del lenguaje en la constitución del cuerpo, ya que sobre él recaen, desde el nacimiento (incluso desde antes) una multiplicidad de significantes que lo definen y delimitan, de tal modo que el cuerpo resulta ser el vehículo para crear el lenguaje y a su vez la herramienta para comprenderlo y habitarlo. Por el otro, que los mundos virtuales se posicionan como otro de los elementos que

el discurso capitalista pone al servicio de los sujetos en función de su imperativo a gozar sin límites.

Planteamiento del problema

*Para nosotros, el cuerpo no es carnal. El cuerpo es un cuerpo que pasea,
un cuerpo estallado, que nos es exterior.
El cuerpo para el psicoanálisis, en relación con lo psíquico,
es el que el sujeto lleva en sus brazos.
Tenemos que aceptar esta imagen.
Y a ese cuerpo lo perdemos y lo recuperamos.
Es un cuerpo del entre-dos, del intervalo.*
(Nasio: 2008).

El cuerpo es una cuestión que ha despertado gran interés a lo largo de la historia, a través de su representación se ha buscado dejar un legado, comunicar algo de lo humano, ha sido el vehículo para establecer vínculos y crear cultura, por lo que, dependiendo del pensamiento de cada época se pueden apreciar distintos modos de habitar el cuerpo.

Actualmente, en el contexto global al que se asiste, se ha llegado a una manera particular de pensar el cuerpo, pues éste se halla atravesado por un discurso capitalista; discurso que demanda una imagen y unos ideales que le venden al sujeto una ilusión de completud, de finalización y autorrealización. Dichas demandas son transmitidas por medio de su instrumento de poder, los medios masivos de comunicación, que se advierten como una herramienta sumamente eficaz para gobernar a los sujetos y que, para ello, se disfrazan de un discurso de verdad comandado por la ciencia.

Los medios de comunicación masiva ofrecen información a borbotones, pintan una verdad nueva cada día, obligan a la conexión y tejen una red donde todas las personas pueden ser

ubicadas, localizadas. Dicho instrumento del discurso capitalista se advierte omnipresente y recuerda al Panóptico de Bentham que se describe a continuación:

Espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido. (Foucault, 2002, p.182)

A su vez, el apogeo de los Mass Media y de las tecnologías de la virtualidad han trastocado las relaciones intersubjetivas; entablar vínculo con el otro ya no requiere de una corporalidad material, de un cuerpo físico, en palabras de Lacan, ya no se requiere del cuerpo de lo real; al otro lado de la computadora, o del aparato tecnológico que se emplee, está el órgano, sí, pero no es ese cuerpo el que establece vínculo, el que se muestra es otro cuerpo; el que se juega al interior del universo digital es, a saber: el cuerpo virtual.

Se hace visible, por tanto, que, a raíz de las nuevas tecnologías de la comunicación, de las nuevas tecnologías de la virtualidad, se ha empezado a hablar de un cuerpo virtual, en el que se ponen en evidencia unas nuevas dinámicas familiares, sociales y culturales.

Esta necesidad de introducirse, sumergirse en la realidad virtual tiene como horizonte implícito una puesta en juego del cuerpo. Ahora bien ¿De qué cuerpo se trata?

El cuerpo del avatar como parte de la interfaz simula al del sujeto que es su creador. La promesa digital es que ambos puedan confundirse. Esto plantea el problema del desarreglo entre dos cuerpos ontológicamente diferentes. Por una parte, el cuerpo del avatar, cuya última materialidad es el código binario, simula al cuerpo biológico, de los órganos. Por otra, el

cuerpo que se juega en estos entornos es otro cuerpo, mortificado por el significante según el psicoanálisis lo conceptualiza. (Passerini, 2012, p.593)

Inmersos, pues, en el universo digital, en el ciberespacio, los sujetos se hacen a un *cuerpo virtual* que les permite establecer relaciones sociales, estar en diferentes lugares al tiempo, “saberlo todo” e incluso conocer lugares que están al otro lado del mundo, en última instancia, un cuerpo que le permite al sujeto estar hiper-conectado e hiper-informado. Dicho cuerpo parece presentarse, entonces, como un cuerpo omnipotente y omnipresente que, al contrastarlo con limitado cuerpo “real”, adquiere una gran valoración.

Como puede apreciarse, en la actualidad la virtualidad se presenta sumamente valorada en tanto ofrece innumerables soluciones y posibilidades a las limitaciones espaciotemporales de los sujetos. El mundo “real”, el del plano material, ya no es suficiente para los sujetos, y ante *la falta* y la sensación insoportable de estar incompletos, éstos buscan nuevos estímulos, distracciones y fantasías que suplan su insatisfacción, que aparten la angustia y tengan por consigna la felicidad. En última instancia, objetos, cosas o, en palabras de Heidegger, “Entes” que prometen hacer posible la imposible completud.

Con base en lo anteriormente planteado y apoyándose teóricamente en el psicoanálisis, el presente trabajo pretende abordar la noción de cuerpo y la problemática de las actuales tecnologías de la virtualidad, para finalmente dar respuesta a la pregunta ¿qué es lo específico del cuerpo (virtual) en escenarios como las redes sociales virtuales y los videojuegos desde una postura psicoanalítica, en particular, a partir de los postulados teóricos del psicoanalista Jacques Lacan?

Justificación

El presente trabajo de grado sustenta su importancia en la gran acogida que tienen en la actualidad las tecnologías de la virtualidad. Con la irrupción de estas tecnologías en la cotidianidad de los sujetos han devenido cambios en la manera en que éstos interactúan, establecen vínculos y se relacionan con el espacio.

Esta investigación se realiza, entonces, para analizar a fondo el fenómeno del *cuerpo virtual* y esclarecer las problemáticas que dicho cuerpo conlleva para los sujetos contemporáneos. Su relevancia se justifica en la necesidad de dar explicación a las nuevas dificultades que atraviesa el ser humano en una época que satura y obnubila, que pretende abarcarlo todo con su discurso capitalista y que desemboca en una nueva forma de angustiar a los sujetos.

¿Para qué la presente investigación entonces? Para brindar herramientas a los profesionales de las Ciencias Sociales y Humanas (y a las personas, en general, que se interesen por el tema) que permitan abordar el *cuerpo virtual* desde una fundamentación teórica; para abarcar algo más de ese “malestar en la cultura” del que habló Freud y para ofrecer alternativas de intervención y análisis sobre la realidad que atraviesa a los sujetos en la contemporaneidad.

Además, el trabajo aquí realizado se considera relevante en la medida en que brinda rigor investigativo, aborda fuentes documentales confiables que le permiten al lector contar con una extensa bibliografía sobre el tema y amplía el campo del conocimiento, sobre el cuerpo, para el psicoanálisis.

Objetivos

Objetivo general

Establecer lo específico del cuerpo en escenarios como las redes sociales virtuales y los videojuegos desde una postura psicoanalítica, en particular, a partir de los postulados teóricos del psicoanalista Jacques Lacan.

Objetivos específicos

- Rastrear la noción de cuerpo a través de la historia
- Describir la noción de cuerpo a partir de los postulados lacanianos
- Identificar la especificidad del cuerpo al interior de los entornos digitales
- Desarrollar un análisis del cuerpo virtual a la luz de los planteamientos psicoanalíticos de

Jacques Lacan

Diseño metodológico

La presente investigación tiene un enfoque cualitativo y está fundamentada en el método hermenéutico de tipo documental, ya que lo que pretende es realizar un rastreo de fuentes bibliográficas para analizar, desde una perspectiva psicoanalítica, el concepto de “cuerpo virtual” que se pone de manifiesto en las prácticas de los sujetos contemporáneos.

La base desde la cual se partió para el desarrollo metodológico de este trabajo de grado se sustenta en la siguiente definición:

En la investigación cualitativa el enfoque hermenéutico hace explícita y directa la interpretación como proceso que acompaña de principio a fin el trabajo investigativo: La investigación es interpretación de textos, de material literario o del significado de la acción humana. La hermenéutica tiene como propósito descubrir los significados de las cosas, interpretar las palabras, los escritos, los textos, los gustos, así como cualquier otro acto (...). La hermenéutica es, por tanto, un enfoque general de comprensión, de indagación, concebido y diseñado especialmente para el descubrimiento y la explicación de las estructuras o sistemas dinámicos que se dan en los seres humanos o en la organización o dinámica de los grupos de personas, étnicos o sociales. (Galeano y Vélez, 2002, p.49)

Para Lopera (2010), el método hermenéutico es entendido como el “arte de comprender o arte de interpretar” (p.73). Así pues, a lo largo del proceso de investigación documental que se realizó, el análisis exhaustivo de cada una de las fuentes consultadas fue la clave para alcanzar una mayor profundidad del tema, buscando siempre entender la postura de los autores e interpretar, desde diversos ángulos, el fenómeno por el cual se indagó, el cuerpo virtual.

Otra definición sobre el método hermenéutico que fue tomada en cuenta para este trabajo y que cabe resaltar es la siguiente:

El fundamento de la hermenéutica está dado por la visión estructural de las realidades; es decir, el comprender que una realidad no se encuentra determinada únicamente por la configuración física de los elementos que en ella se encuentren, sino por la relación de esos elementos en su dinámica y en su significado; esta consideración hace que la hermenéutica sea una posibilidad entre la explicación y la comprensión, desarrollada a través de un proceso de gran complejidad, que es la interpretación. (Murcia y Jaramillo, 2003, p.66)

Tal planteamiento permitió guiar el proceso en la búsqueda de relaciones entre las prácticas contemporáneas, entorno a las tecnologías informáticas que ponen en juego un cuerpo virtual; y las teorías psicoanalíticas, que permiten explicar las dinámicas que están presentes en dichas prácticas y que posibilitan pensar qué pasa con el cuerpo en los espacios virtuales.

En lo que respecta a los fundamentos de una investigación documental se tomó como referencia las dos definiciones siguientes:

La investigación documental tiene un carácter particular de dónde le viene su consideración interpretativa. Intenta leer y otorgar sentido a unos documentos que fueron escritos con una intención distinta a esta dentro de la cual se intenta comprenderlos. Procura sistematizar y dar a conocer un conocimiento producido con anterioridad al que se intenta construir ahora. En otras palabras, parte de propuestas y resultados sistemáticos, alcanzados en procesos de conocimiento previos a la investigación que ahora intenta leerlos y comprenderlos (...). Podría señalarse dado lo expuesto que es una investigación reconstructiva: con nuevas preguntas reelabora un

conocimiento que ha producido unos resultados y un saber previos y en esta medida modifica los fenómenos objeto de reflexión. (Vargas, 1992, p.26)

Atendiendo a la cuestión de cómo es concebido un estado del arte, se tiene que:

Un estado del arte sobre fuentes documentales en investigación cualitativa es un esfuerzo por develar, desde la heterogeneidad de los materiales documentales que sobre el tema circulan en el medio, la trama de relaciones y conexiones temáticas presentes en los mismos, estableciendo un orden jerárquico, señalando vacíos y necesidades de articulación y haciéndolos viables y accesibles para que sean utilizados por la comunidad académica. Desde esa perspectiva, los documentos se asimilan a signos "icónicos" y la organización de los mismos es importante de analizar porque en ella se producen los códigos perceptivos normales que condicionan la producción de los materiales y que son la base del trabajo investigativo. Como en cualquier investigación, la lógica que subyace a la construcción de un estado del arte está mediada por la óptica de los investigadores quienes reconstruyen y reconfiguran lo encontrado desde su apuesta teórica y paradigmática, estableciendo un diálogo con lo planteado en los materiales y sumergiéndose en el conocimiento acumulado, sobre ese objeto de estudio, para producir recompreensiones sobre la forma como el mismo ha sido abordado.

(Galeano y Vélez, 2002 p.16)

En síntesis, la metodología de trabajo tuvo como propósito principal la reinterpretación de los textos abordados, con la finalidad de brindar una nueva óptica a la cuestión investigada. El instrumento empleado para la recolección de los datos documentales fue la ficha bibliográfica (ver anexos), debido a que ésta permite una adecuada organización de la información.

Marco referencial

Antecedentes

Para efectos de la presente investigación se realizó un rastreo de antecedentes relacionados con la temática del cuerpo. A continuación, se presenta una síntesis de la información recopilada, la cual da cuenta de estudios realizados a nivel internacional, nacional y local.

Entre los antecedentes de carácter internacional se pueden rastrear los siguientes:

Turkle, S. (1997), en su libro *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*, analiza la implicación informática de las personas en las nuevas formas de pensar asuntos como la evolución, la política, el yo, el sexo y las relaciones interpersonales. La autora menciona que nuevas visiones de multiplicidad, heterogeneidad, flexibilidad y fragmentación dominan el pensamiento actual sobre la identidad humana.

Así pues, este libro trata sobre la identidad de las personas en la era de la Internet y propone el surgimiento de un nuevo sentido de identidad humana, el cual describe como descentrado y múltiple.

Muros, B. (2011), en su artículo “El concepto de identidad en el mundo virtual: el yo online”, reflexiona sobre la identidad virtual desde la posición del individuo. Parte del análisis de factores culturales y sociales que inciden en la construcción de la identidad para clarificar el concepto de identidad virtual estableciendo conexiones o desconexiones entre ambos. Para ilustrar esto crea un ente imaginario llamado *Rusmo* quien irá reflexionando a lo largo del artículo, en un intento por entender su identidad virtual a medida que acumula experiencias en la red.

Sibilia, P. (2005), en su libro *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, presenta un análisis sobre las bases filosóficas de la tecnociencia contemporánea, centrándose en los componentes políticos, sociales y éticos. A su vez, expone cómo el enlace de biología e informática se ha convertido en el fundamento de los nuevos mecanismos de control de lo que ella denomina “capitalismo postindustrial”. La autora se sirve de la noción de biopoder de Foucault para estudiar la omnipresencia del discurso informático y el reconocimiento que se le otorga al discurso médico. Partiendo de esto, se encarga de cuestionar el optimismo científico y de poner de manifiesto los intereses del capitalismo, el cual se ha encargado de transformar a los ciudadanos en consumidores.

Además de lo anterior, Sibilia también desarrolla en su libro los métodos de control de la modernidad, tomando como base los planteamientos de Deleuze.

Passerini, A. (2012), en su artículo “La experiencia virtual y el cuerpo. Una lectura psicoanalítica”, se centra en explorar ciertos aspectos inherentes a la experiencia virtual para luego presentar la problemática de la especificidad del cuerpo en los entornos digitales desde el marco teórico del psicoanálisis. La necesidad de introducirse, es decir, de sumergirse en la realidad virtual tiene como horizonte implícito una puesta en juego del cuerpo.

La autora se cuestiona ¿De qué cuerpo se trata? cuando se habla de la experiencia virtual, con respecto a lo cual comenta que el cuerpo del avatar, como parte de la interfaz, simula al del sujeto que es su creador. La promesa digital es que ambos cuerpos puedan confundirse.

Orozco, M. (2012), en su investigación “Una crónica freudiana sobre el cuerpo”, emprende una lectura deconstructiva de la noción de cuerpo en Freud. Los objetivos específicos de su trabajo son: a) interrogar el empleo de la noción de cuerpo, en Freud, en diversos contextos de análisis, como los relativos a la estructura histórica, la sexualidad, el narcisismo y la cultura,

entre otros; b) marcar algunas encrucijadas epistemológicas y rutas de inflexión crítica, en el pensamiento de Freud, en relación con este término estelar y c) producir significaciones inéditas al tensar el discurso freudiano, descomponiendo y desgranando sus puntualizaciones. El proceso metodológico suscribe la propuesta de Jacques Derrida para efectuar una desconstrucción del discurso que permita su reformulación al desconectarlo de sus nexos establecidos y anudarlo a otros componentes. Los resultados, en términos de descubrimiento deconstructivo, mostraron que el discurso histérico descubrió la subversión del sujeto con el cuerpo. La pulsión determinó una conexión inusitada entre cuerpo sexuado y psiquismo inconsciente. El cuerpo torturado develó la presencia de torbellino del goce. El cuerpo-Narciso reveló no sólo las investiduras de amor al cuerpo, sino también las del odio. Las psicosis demostraron que la ensambladura yo-cuerpo se puede desbaratar.

La importancia de este trabajo se fundamenta en la exhaustividad que se alcanza al deconstruir los conceptos que aborda permitiendo esto llegar a una comprensión más adecuada, además, el abordaje sobre la cuestión del cuerpo – narciso es interesante pues amplía el estudio del cuerpo desde una perspectiva que quizá no ha sido muy explorada.

En lo que corresponde al contexto nacional se rastrearon las siguientes investigaciones:

Castro, X. (2015), en su trabajo “El cuerpo en la época de la tecnociencia: una aproximación psicoanalítica”, expone una reflexión sobre los efectos de las nuevas prácticas tecnocientíficas y biomédicas en las representaciones actuales del cuerpo. Con base en algunos trabajos de autores provenientes de las ciencias sociales y de la filosofía, se describen y analizan en particular dos fenómenos contemporáneos: la supresión del cuerpo en la ciencia cibernética ilustrada por el proyecto “transhumanista” y la fragmentación del cuerpo operada por las tecnologías de visualización médica. La teoría psicoanalítica lacaniana sobre el cuerpo se utiliza como el

referente principal, con el propósito de articular una línea de pensamiento crítico para interrogar las consecuencias que sobre la subjetividad podrían tener las nuevas corporalidades tecnocientíficas.

Este artículo es de suma relevancia para el presente trabajo pues permite comprender cómo la ciencia ha entrado a modificar la concepción y percepción del cuerpo y ha puesto al alcance del sujeto una serie de modificaciones que persiguen un ideal impuesto.

Mass, L. (2014), en su trabajo “El sujeto y la estética corporal en la sociedad contemporánea (algunas relaciones teóricas con el capitalismo y el plus de gozar)”, se plantea una reflexión acerca de la relación del sujeto con la estética corporal desde el discurso capitalista y la noción plus de gozar, aportada por el psicoanálisis. Contempla la incidencia de la estética corporal como campo de interés para la clínica del sujeto en la sociedad contemporánea. Para esto, se realizó una atenta revisión sobre autores que han ilustrado avances significativos en torno al campo de la subjetividad, de las relaciones del sujeto con la clínica del inconsciente, con los imperativos de goce en la economía capitalista, y de las formas específicas en que el cuerpo se relaciona con los designios estéticos de la cultura en la época actual.

Este artículo aporta al presente trabajo, en la medida en que permite dilucidar cuáles son las exigencias del discurso capitalista en relación con el cuerpo y cómo esto insta a los sujetos a percibir y ofrecer su cuerpo como objeto de goce para el Otro.

Piracón, J. (2008), en su investigación “Cuerpo y Videojuegos: una mirada psicoanalítica sobre un objeto cultural”, parte de la concepción psicoanalítica de cuerpo y explora con video jugadores de la saga Halo, sus sentidos de cuerpo. Desde un enfoque cualitativo se analizó el argumento del juego, el contenido de foros de discusión, y se realizó observación en sesiones de juego en modalidad de campaña y en red. Los hallazgos se agrupan en tres ejes temáticos: cuerpo

objeto, donde aparece la particularidad de un cuerpo que propone un lazo social virtual, y mediado por un goce imaginario ilimitado; cuerpo imagen, donde básicamente se agrupan las imágenes de cuerpo que surgen en el juego; y cuerpo político, donde se ponen en evidencia la forma como se usan tanto el cuerpo del jugador como el cuerpo del avatar y cómo estos usos proveen de identidad al jugador. El trabajo propone la utilización de metodologías cualitativas poco exploradas por la psicología en los estudios de la interacción mediada por ordenador. Finalmente, la investigación permite evidenciar los nuevos sentidos de cuerpo que aparecen en los jóvenes como consecuencia y signo de cambios radicales de la subjetividad, de las formas de construcción de lo humano, latentes en un objeto como los videojuegos.

Finalmente, en lo que se refiere al contexto local los antecedentes rastreados son los siguientes:

Cardona, H. (2013), en su trabajo “Cuerpo e internet: Una aproximación desde el psicoanálisis”, busca comprender los cambios que ha sufrido el cuerpo a causa de las nuevas tecnologías de la comunicación, centrándose más específicamente en la influencia de la Internet. El objetivo de este trabajo es ubicar la estructura sobre la que se ha organizado el dispositivo de la Internet en la vida cotidiana y las relaciones sociales. El campo teórico desde el que se realiza el trabajo es el psicoanálisis, a partir de allí se exponen los aspectos de la configuración humana que permiten que la Internet funcione en las sociedades actuales, y se estudia el impacto que la misma ha tenido sobre el cuerpo.

Este trabajo es de gran pertinencia debido a que con el ingreso de la Internet las formas de interacción social sufrieron un cambio dramático e irreversible, por lo que abordar el cuerpo desde esta perspectiva arroja luces para comprender muchos de los fenómenos que se evidencian

en las sociedades actuales, por ejemplo, la virtualidad del cuerpo, así como las consecuencias que se desprenden de ello.

Fernández, E. (2013), en su trabajo “El cuerpo en la psicología analítica”, presenta una compilación de los resultados encontrados en el trabajo de grado llamado *Cuerpo e intervención clínica: experiencias psicoterapéuticas en psicología analítica*; trabajo en el cual se realizaron entrevistas a cinco analistas junguianos de Colombia y del exterior, en las cuales se abordaban las concepciones de cuerpo. La metodología consiste en una investigación de tipo cualitativo con enfoque hermenéutico donde, a su vez, se presenta una reflexión con respecto a la modalidad de psicoterapia de Imaginación Activa en Movimiento. Algunos de los hallazgos más relevantes que se presentan en el trabajo son: la idea de que hay un solo cuerpo en el que se viven todas las transformaciones del alma, pero se habla de dos tipos de cuerpo a modo didáctico: el primero, el cuerpo psíquico o cuerpo emocional; y el segundo, el cuerpo somático.

Este artículo es de relevancia para el desarrollo del presente trabajo en la medida en que aporta elementos importantes para comprender los diferentes cuerpos y cómo se expresa cada uno de ellos.

En definitiva, se puede concluir que el marco referencial presentado es relevante para el desarrollo de este trabajo de grado debido a que brinda elementos para comprender el cuerpo en medio de los fenómenos sociales, lo cual permitió que se identificaran elementos presentes en el discurso capitalista, destacando, especialmente, la noción del plus de gozar y la irrupción de la ciencia en la vida de los sujetos. Ésto permitió obtener una mayor comprensión de lo planteado por Lacan con relación a los cuatro discursos, en especial al lugar de verdad.

Así mismo, las fuentes presentadas fueron un recurso importante para entender los entornos digitales y cómo éstos han llevado a un cambio en la manera en que los sujetos perciben su cuerpo, se relacionan con él y establecen vínculos con los otros.

Finalmente, se logró una recopilación sustancial de información acerca de los postulados psicoanalíticos sobre el cuerpo, lo que hizo posible establecer diferencias entre autores y brindó una línea de lectura de los fenómenos contemporáneos que impactan en el cuerpo, en especial los que guardan relación con los mundos virtuales.

Marco teórico

Capítulo 1

La noción de cuerpo en la historia

Cuestiones preliminares

Hablar del *CUERPO*, en mayúscula, es decir, referirnos al él como categoría universal, implicaría incurrir en un error metodológico tal, que imposibilitaría claramente la comprensión de las relaciones entre *cuerpo* y *virtualidad*. Dicha comprensión, entonces, impone un rastreo a través de la historia a fin de dilucidar las diferencias y semejanzas en cuanto a las representaciones, percepciones y nociones que del “*cuerpo*” han tenido las diferentes culturas y las diferentes épocas.

Desde ya, advertimos que la cantidad de nociones que se pueden rastrear en lo que atañe al cuerpo es tan basta como culturas hay y ha habido en el mundo. Es por esto, que nos limitaremos a presentar, no un compendio desmedido; pues las pretensiones del presente trabajo son otras, sino más bien, de manera precisa, nociones y representaciones que del cuerpo se han tenido en momentos y lugares concretos a través de la historia y que permitan dilucidar, como ya se dijo, contrastes y similitudes a fin de establecer las raíces que de la noción de cuerpo se tiene actualmente.

Por otro lado, cabe señalar que, pretender una definición de “*cuerpo*” es tarea harto compleja, pues, tal y como lo señala Le Breton (2002), “No se trata, de ningún modo, de una realidad evidente, de una materia incontrovertible: el “*cuerpo*” sólo existe cuando el hombre lo construye

culturalmente” (p. 27). Es por lo anterior, que un rastreo como el que se pretende se hace necesario, pues como veremos más adelante, la noción de cuerpo varía según nos traslademos de una cultura a otra, llegando incluso a hallarse sociedades en las que dicha noción es inexistente; no logra advertirse al interior de las mismas, o para las cuales el “cuerpo” es una realidad tan compleja que desafía la comprensión occidental. Profundizaremos al respecto de ésta última declaración en el apartado a propósito de las sociedades tradicionales.

Habría que decir, también, que la corporalidad es aquello que le proporciona al hombre la condición de posibilidad para ser y accionar en el mundo. Podría ser que cuestionar lo evidente del cuerpo sería para muchos un absurdo, no obstante, pocas cosas le resultan más enigmáticas al hombre como su propio cuerpo. Es por ello, que cada cultura, de manera singular y con sus propios recursos, le asignó al cuerpo un sentido y un valor particular a fin de darle respuesta a este enigma primario, y por qué no decirlo, constituyente de su realidad.

Nuestra corporalidad, entonces, no es independiente de nuestra experiencia corporal, y nuestra experiencia difícilmente podría reducirse a lo biológico. Tenemos, pues, que el cuerpo, al igual que nociones como alma, identidad o sujeto, obedecen o se deslizan al orden de la representación. El cuerpo, más allá de ser un organismo, es principalmente un objeto de significación y simbolización. No es solamente un cuerpo físico, ni meramente una máquina fisiológica, es un organismo capaz de dar sentido a la experiencia de sí mismo. Aquello que llamamos experiencia humana es algo que discurre en el ámbito social, es aquello que pasa por el lenguaje, en el espacio-tiempo en que vivimos, y es aquello que cobra significado y valor únicamente en función de nuestra historia sociocultural (Najmanovich, 2001).

Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna (...). Y el

análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre su espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen, en diferentes estructuras sociales. Por estar en el centro de la acción individual y colectiva, en el centro del simbolismo social, el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor aprehensión del presente.

(Le Breton, 2002, p.7)

Ahora bien, existen sociedades, comúnmente llamadas tradicionales (sociedades al margen, o disímiles en cuanto a su estructura social, de las occidentales), para las cuales el cuerpo no se distingue de la persona. Ontológicamente, el hombre al interior de estas estructuras sociales no se concibe como ajeno del cuerpo, sino más bien, como unidad solidaria. Es decir, constituyen términos equivalentes o sustituibles entre sí. Ésto, a diferencia de las sociedades occidentales donde la concepción dualista del hombre (*res cogitans* / *res extensa*), desde hace largo tiempo, tiene lugar. A propósito de las llamadas sociedades tradicionales, Le Breton (2002) comenta:

Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común.

(p.8)

No obstante, existe un elemento en común que vincula a la totalidad de las sociedades. Por lo menos, hasta la fecha no se tiene noticia de alguna que carezca de dicho elemento. Elemento que enlaza tanto a las sociedades tradicionales como occidentales, desde las más rudimentarias en su organización hasta las más complejas y desde las más primitivas hasta las modernas. Al interior de la totalidad de las sociedades, se hace visible todo un sistema de representaciones colectivas sobre *el alma*, su origen, su destino (Durkheim, 1982).

Relación Alma-Cuerpo

La creencia de que todos los seres humanos y demás seres vivos somos portadores de un *alma*, espíritu, o principio vital, nace en las culturas primigenias y será propia a toda la especie humana. Como bien se sabe, desde el Paleolítico superior (hace aproximadamente 30.000 años); gracias a la arqueología y a la etnografía tenemos constancia de ello, el hombre exhibía ya una práctica que supone un salto cualitativo en su proceso de humanización; el rito funerario.

Alcanzando gran perfección (algunos), los enterramientos rituales suponen, para el hombre primitivo, un reconocimiento de que existía algo que trasciende a la vida. Es posible que para las mentes primitivas la muerte constituyera en realidad una continuación de la vida, algo así como una etapa invisible, velada, etapa enigmática, pero perteneciente al ciclo vital (Durkheim, 1982). El cadáver obtiene, pues, una dignidad, aunque para ese entonces, sólo por el hecho de haber sido la morada de algo que supera lo inevitable de la muerte.

Llegados a este punto, es posible que el lector se esté preguntado acerca del por qué ubicar la noción de alma en un trabajo que atañe exclusivamente al cuerpo. La respuesta es simple. Al tratarse de una noción que ha nacido con la humanidad misma y que ha atravesado o ha estado presente al interior de todos los pueblos, ubicar la noción de *alma* es tarea fundamental puesto que, en cierta medida, en unos pueblos más en otros menos, ha moldeado la noción que del cuerpo tienen las diferentes culturas. Además, como veremos más adelante, la noción de alma se presenta como el germen de las concepciones dualistas y como el fundamento del pensamiento religioso que, por otra parte, no podría dejar de lado lo corporal.

Ahora bien, al igual que la noción de cuerpo, el tratamiento de la noción de alma bastaría para una investigación por separado puesto que se trata de una noción muy compleja. Hay que tomar

en consideración que muchos de los elementos de dicha noción resultarían, para los fines de la presente investigación, accesorios o de importancia secundaria. Por tanto, nos limitaremos a detallar los rasgos esenciales con base a los cuales se define y moldea la idea de cuerpo, para con ello, intentar aprehender de mejor manera los orígenes y los matices de la noción de cuerpo en la historia.

En su libro, *Las formas elementales de la vida religiosa*, el sociólogo y filósofo francés Emile Durkheim detalla ampliamente la genealogía de la noción que nos ocupa. El autor, nos informa que según se pase de una cultura a otra, la idea que se tiene a propósito de los rasgos esenciales del *alma* varía. En algunos casos, presenta el aspecto exterior del cuerpo, en otros, se la concibe del tamaño de un grano de arena; puede adoptar dimensiones bastante reducidas, al punto de ser capaz de pasar por las menores grietas o las más pequeñas fisuras. A su vez, existen pueblos para los cuales el alma es concebida bajo la forma de especies animales. Su forma, entonces, es esencialmente inconstante e indeterminada; puede modificarse a merced de las circunstancias, siguiendo las exigencias del mito o del rito (Durkheim, 1982).

En cuanto a la sustancia que la compone, el autor nos comenta que no es menos indefinible que su aspecto. Pareciera no carecer de materia puesto que, aunque vaga, tiene una forma; no obstante, poco se sabe al respecto. Además, tiene necesidades ya que requiere alimentarse, por otro lado, puede también servir de alimento. Consigue salir del cuerpo por intervalos de tiempo específicos o de forma permanente; una vez liberada del organismo, desarrolla una vida absolutamente análoga a la que llevaba en este mundo (Durkheim, 1982).

Así pues, en cierta medida, se concibe el alma como algo inmaterial ya que no actúa sobre los sentidos del mismo modo que los cuerpos (...). Para conciliar todas estas características de

signo opuesto, se la concibe como si estuviera hecha de una materia infinitamente rara y sutil, como algo etéreo, comparable a una sombra o a un soplo. (Durkheim, 1982, p.227)

Ahora bien, si existe lo otro del alma, es decir, el cuerpo, no quiere decir que esta dualidad presente en el hombre sea absoluta. Sería erróneo concebir al cuerpo sólo como el hábitat en el que mora el alma sin que mantengan ambos más que relaciones externas. Por el contrario, tanto cuerpo como alma están unidos por estrechos lazos guardando relaciones sumamente íntimas; aquello que afecte a uno repercutirá en lo otro.

Creemos, pues, que así queda presentado, someramente, lo concerniente tanto a la forma como a la sustancia del alma, a las estrechas relaciones que guarda con el cuerpo y a su destino que, por otra parte, aunque dicho entre líneas, consiste en que una vez reconquistada su libertad tras la muerte del organismo, retorna a su verdadera patria y vive allí una existencia totalmente autónoma, presta para su posterior reencarnación. Bien, pero ¿qué se puede decir respecto a su origen? Spencer y Gillen, citados por Durkheim (1982), a propósito del origen de las almas, comentan lo siguiente:

(...) las almas que, para cada generación, vienen a animar los cuerpos de los recién nacidos no son producto de creaciones especiales y originales; todas las tribus admitirían la existencia de un stock definido de almas cuyos miembros no pueden ser aumentados en una unidad y que se reencarnan periódicamente. Cuando un individuo muere, su alma abandona el cuerpo en que residía y, una vez realizado el duelo, se dirige al país de las almas; pero, al cabo de un cierto tiempo, vuelve de nuevo a encarnarse y son estas reencarnaciones las que dan lugar a las concepciones y los nacimientos. Son estas almas fundamentales (el subrayado es nuestro) las que, en el origen de las cosas, animaban a los ancestros fundadores del clan. En una determinada época, más allá de la cual no se remonta la imaginación y a la que se

considera como la del origen de todos los tiempos, existían seres que no se derivaban de ningún otro. (pp.231-232)

Así pues, para las culturas primigenias existieron seres cuya naturaleza no podría decirse que es netamente mundana. Para estas culturas, dichos seres fueron, en parte, quienes aportaron el principio vital que posibilitó la creación de hombres y animales; son considerados casi dioses. Sus almas tienen, pues, un carácter dividido. Lo anterior es importante destacarlo porque es a partir de estas creencias que la noción de alma haya su origen y, al ser las almas de los hombres esas mismas almas ancestrales reencarnadas en cuerpos humanos, adquieren por consiguiente un carácter sagrado. Al respecto, Durkheim (1982) comenta:

Puesto que no existen más almas que aquéllas, llegamos a la siguiente conclusión: que el alma, de una manera general, no es más que el principio totémico encarnado en cada individuo (...). En la actualidad, al igual que en otros tiempos, el alma es, de una parte, lo mejor y más profundo que hay en nosotros mismos, la parte eminente de nuestro ser; y no obstante, es también un huésped de paso que viene de fuera, que vive en nosotros una existencia distinta de la del cuerpo y que algún día ha de recobrar su completa independencia. (p.233)

De este modo, encontramos en la noción de alma una aplicación particular en cuanto a las creencias relacionadas con los seres sagrados; de allí, que la idea de alma haya estado siempre revestida por un carácter religioso. A su vez, es a partir de dicha noción que encuentran explicación algunos de los presupuestos religiosos que se conservan hasta la actualidad: la consideración del alma como algo sagrado, opuesta a la de un cuerpo que, por sí mismo, es profano. Todas estas ideas de carácter místico y religioso no carecen de verdad objetiva. La psicología particularmente, al igual que algunos saberes afines, nos demuestran que las

representaciones que constituyen nuestra vida interior obedecen a dos tipos diferentes e irreductibles entre sí: las que atañen al mundo externo y material, contrastadas a las que tienen que ver con un mundo ideal al que le conferimos superioridad sobre el primero.

Por último, es importante señalar que el alma puede advertirse, a su vez, bajo la forma particular del principio impersonal que yace en estado difuso al interior del grupo y que se constituye como la base de nuestra personalidad; cabe aclarar, que esta concepción del alma es producto de una elaboración tardía y de corte filosófico. Tal concepción, nos señala que para que una misma alma sea capaz de adoptar una nueva personalidad en cada generación, es necesario un factor de individuación. Es decir, es necesario que las formas individuales en que se encarna sucesivamente dicha alma le sean exteriores y no estén relacionadas con su verdadera naturaleza. El cuerpo es quien juega ese papel; es aquel que interviene y se presenta como dicho factor de individuación (Durkheim, 1982).

De lo que precede se desprende, para el autor de quien nos servimos en este apartado, que la noción de *persona* (noción que de hecho se presentará relevante más adelante) es el producto de dos tipos de factores: se requiere de un factor que es esencialmente impersonal y de otro orgánico que fragmente y particularice al primero; la noción de *persona* requiere, pues, de los factores *alma* y *cuerpo*. No obstante, Durkheim (1982) nos advierte:

Hay así realmente una parte de nosotros mismos que no queda situada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo aquello que, en nosotros, representa a la sociedad. Las ideas generales que la religión o la ciencia graban en nuestros espíritus, las operaciones mentales que tales ideas suponen, las creencias y sentimientos que fundamentan nuestra vida moral, todas esas formas superiores de la actividad psíquica que la sociedad despierta y desarrolla en nosotros no dependen del cuerpo (...), aquello que obtenemos de la sociedad nos

es común con nuestros compañeros. No es cierto, pues, que seamos más personales cuanto más nos individualicemos. Los dos términos no son en absoluto sinónimos: en un sentido, se oponen mucho más de lo que se implican. La pasión individualiza, pero también hace siervo. Nuestras sensaciones son esencialmente individuales; pero nosotros somos tanto más personas cuanto más liberados estemos de los sentidos, cuanto más capaces seamos de pensar y de actuar con base a conceptos. Así pues, todos aquellos que insisten en todo lo que tiene de social el individuo no pretenden, por ello, negar o menguar a la persona. Se niegan tan sólo a confundirla con el hecho de la individuación. (p.254)

La noción de cuerpo al interior de las sociedades tradicionales

Como pudo advertirse en el apartado anterior, las concepciones de cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como sí lo hace la concepción dualista presente en la sociedad occidental. Para los canacos, por ejemplo, el cuerpo es concebido a partir de categorías tomadas del reino vegetal. Dicha concepción de cuerpo genera, a su vez, todo un conjunto de representaciones que enlaza su existencia con los árboles, los frutos, las plantas. Su cuerpo obedece, pues, a las pulsaciones de lo vegetal y se confunde en la comunidad de todo lo que vive; no es concebido como algo autónomo o como una realidad aparte. Las palabras que utilizan para designar las partes de su cuerpo designan al mismo tiempo elementos de la naturaleza.

Kara designa al mismo tiempo la piel del hombre y la corteza del árbol. La unidad de la carne y de los músculos (*pié*) refieren a la pulpa o al carozo de las frutas. La parte dura del cuerpo, la osamenta, se denomina con el mismo término que el tronco de la madera. Esta palabra

designa también los desechos de coral que aparecen en las playas. Las conchas terrestres o marinas sirven para identificar los huesos que recubren, como el cráneo. Los nombres de las diferentes vísceras también están tomados del vocabulario vegetal. Los riñones y otras glándulas internas del cuerpo llevan el nombre de un fruto de apariencia parecida. Los pulmones, cuyo envoltorio es similar en su forma al árbol totémico de los canacos, el *Kuni*, son identificados con este nombre. En cuanto a los intestinos, son asimilados a los lazos que tejen las lianas y que hacen densa la selva. (Le Breton, 2002, p.16)

Como se puede apreciar, el cuerpo para los canacos se presenta como otra forma vegetal, o lo vegetal como una extensión natural del cuerpo. Pretender establecer una diferencia o trazar una frontera entre estos dos terrenos sería incurrir en un error, puesto que dicha separación sólo puede realizarse por medio de nuestros conceptos occidentales y esto claramente establecería una confusión o una reducción etnocentrista de las diferencias (Le Breton, 2002).

Así pues, para los canacos (cabe señalar que esta noción puede extenderse a los melanesios en términos generales, con pequeñas variaciones que no alteran esencialmente a la misma), el cuerpo no es concebido como una materia aislada del mundo. Le Breton (2002) señala: “el cuerpo participa por completo de una naturaleza que, al mismo tiempo, lo asimila y lo cubre. El vínculo con lo vegetal no es una metáfora sino una identidad de sustancia” (p.17).

De igual manera, son muchos los ejemplos que los etnólogos nos proporcionan para ilustrar esta semántica corporal, pero como ya se mencionó, resultarían de interés secundario para la presente investigación. Lo que sí es importante destacar, es la solidaridad que existe al interior de esta cultura entre el hombre y su medio ambiente. Por otro lado, al estar completamente vinculado el cuerpo al universo vegetal, no se logran advertir fronteras entre los vivos y los muertos. Para los pueblos melanesios, la muerte no es concebida como aniquilamiento, sino más

bien, como etapa de transición hacia otra forma de existencia que bien podría ser la de un animal, árbol o espíritu. Si la existencia se reduce a poseer un cuerpo, como si fuese un atributo, entonces, en efecto, la muerte carece de sentido: no es más que la desaparición de una posesión, es decir, muy poca cosa. A su vez, cada sujeto existe sólo por su relación con los demás. El hombre es sólo un reflejo. Obtiene consistencia de la suma de vínculos con sus compañeros (Le Breton, 2002).

Al instante, se puede apreciar que la noción de persona que se tiene en Occidente, para la sociedad melanesia, no adquiere consistencia. Éste, es un rasgo relativamente frecuente en las sociedades tradicionales. La existencia del canaco, entonces, tiene lugar a partir de intercambios al interior de una comunidad en la que nadie puede ser caracterizado como individuo.

La noción de persona en el sentido occidental no se encuentra en la vida social y en la cosmogonía tradicional canaca. *A fortiori*, el cuerpo no existe. Al menos en el sentido que le otorgamos hoy en nuestras sociedades. El “cuerpo” (el *Karo*) se confunde con el mundo, no es el soporte o la prueba de una individualidad, ya que ésta no está fijada, ya que la persona está basada en fundamentos que la hacen permeable a todos los efluvios del entorno. El “cuerpo” no es una frontera, un átomo, sino el elemento indiscernible de un conjunto simbólico. No hay asperezas entre la carne del hombre y la carne del mundo. (Le Breton, 2002, p.18)

Al igual que para las sociedades melanesias, para las sociedades rurales africanas, la persona no está limitada por los contornos del cuerpo, encerrada en sí misma. Para éstos, el espesor de su cuerpo no dibuja las fronteras de su individualidad. Pertenecen a una estructura holística en la que el hombre no es concebido como un individuo, sino como un nudo de relaciones. El hombre rural africano se encuentra fundido en una comunidad que, a su vez, se haya sumergida en el cosmos. De esta trama de intercambios extrae el principio de su existencia. Por medio del

cuerpo, tanto el hombre rural africano, como el melanesio, está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva. Tenemos, pues, que el “cuerpo” no es la persona, pues otros principios participan de su fundación (Le Breton, 2002).

Así mismo, tenemos que organismo y cuerpo son nociones bastante diferentes. El organismo hace referencia a lo vivo, al conjunto de órganos que constituyen a un ser vivo; remite a lo natural. El cuerpo por su parte, como ya se dijo, no constituye una realidad aparente o evidente para el hombre; debemos hacernos a un cuerpo. Hablar de cuerpo es hablar de consenso; el cuerpo se construye o es el resultado de relaciones dinámicas, no es algo que exista per se. El cuerpo, a diferencia del organismo, remite a la cultura.

Como se puede apreciar, son muchas las sociedades o los pueblos que presentan concepciones de cuerpo que distan en gran medida de la forma en como es concebido por Occidente. Si nos trasladamos a la sociedad maya prehispánica, veremos que, al igual que los pueblos melanesios o las diversas comunidades rurales africanas, para éstos, el cuerpo es concebido no como aquel factor que individualiza, sino más bien, como una réplica de la estructura cósmica. La imagen que del cuerpo tienen los mayas hace referencia a una totalidad orgánica y espiritual, en estrecha asociación e interdependencia con el tiempo y el espacio.

Existe, al interior de la cultura maya, exceptuando los matices que se presentan de un pueblo a otro, nociones que definen la estructura de su organismo como vivo reflejo del cosmos. Es decir, el cuerpo (*Kukut*), se concibe como dividido en cuatro sectores correspondientes a los puntos cardinales, más un quinto elemento que hace las veces de punto central, rector de todo el sistema. Como bien se sabe, para los mayas la división en cuadrantes correspondientes a los puntos cardinales obedece a la estrecha relación que guardaban con las estrellas, además de

poseer gran significación en asuntos prácticos de la vida diaria. De igual forma, dividían en cuatro grandes sectores al plano terrestre. En cada sector yacían las deidades que les corresponden, así como los árboles y las aves que los simbolizan. En la parte central, que sería la más importante, aparece la ceiba sagrada o “árbol de la vida” y, a su sombra, la pareja primigenia creadora de todo cuanto existe (Villa Rojas, 1980).

Este sistema de cuadrantes constituía no sólo la expresión gráfica del plano terrestre, sino también, el registro del paso del tiempo en el calendario ritual de 260 días llamado *tonalpohualli* entre los mexicanos y *tzolkin* entre los mayas; es decir, se trataba de un diseño viviente, funcional y dinámico, de gran trascendencia en el destino del hombre por servirle de horóscopo. Nada de lo que habría de ocurrirle en su ciclo vital era ajeno a los designios de ese artefacto. (Villa Rojas, 1980, p.35)

En consecuencia, el cuerpo para los mayas era entendido como una prolongación de dicho artefacto, un apéndice del mismo, un reflejo del cosmos donde la estructura y función de las diversas partes de su organismo influían en el mantenimiento del equilibrio físico y en su experiencia psicológica. La imagen del cuerpo no se limitaba entonces a la simple apariencia personal, sino que hablaba de la armonía que se tenía con el universo.

Ahora bien, con el fin de no extendernos en detalles poco relevantes para lo que atañe a este apartado, dejaremos de lado la significación que para los mayas tenían las diferentes partes del cuerpo, a la vez que sus estados internos. No obstante, es preciso mencionar, para dejar en claro la correspondencia del cuerpo con el plano cardinal, que para los mayas todos los órganos internos guardan un orden preciso (orden que obedecía a los cuatro puntos cardinales) en referencia al ombligo o punto central, donde se ubica un órgano especial llamado *tipté*. Este órgano servía de punto de referencia a todo el sistema, tenía por función básica, normar la

actividad de las diversas partes del organismo. Algunos padecimientos o trastornos corporales eran entendidos como el efecto del desajuste que el *tipté* sufría en el organismo (Villa Rojas, 1980).

Por último, cabe señalar que para los mayas los elementos que le dan forma al cuerpo son los mismos que conforman la naturaleza: tierra, agua, aire y fuego; a éstos, se les suma la luz como quinto elemento. Conceptos como el de persona, hombre o individuo no logran advertirse o no se presentan del todo claros al interior de la cultura maya, no obstante, podría decirse que éstos se vislumbran a partir de su forma material, es decir, mediante el cuerpo. A su vez, no existe un límite claro entre cuerpo y espíritu. Para la cultura maya es inexistente la separación entre los componentes materiales e inmateriales del cuerpo, por el contrario, éste es concebido como una totalidad que engloba tanto espíritu como organismo y, como ya fue mencionado, siempre en íntima asociación e interdependencia con el espacio y el tiempo. En la visión maya del mundo no existe la dicotomía entre sagrado y profano, entre visible e invisible, entre materia y espíritu. El cosmos es uno y el maya es uno con él y en él (Hirose López, 2007).

La noción de cuerpo en la civilización occidental

El cuerpo humano ha sido objeto de diversas significaciones a través de los tiempos. El proceso de simbolización corporal está relacionado íntimamente con el contexto sociocultural y el universo ideológico particular, por ello el concepto de cuerpo sintetiza la comprensión del universo de una cultura. En el caso de las sociedades complejas, divididas en clases y etnias, el concepto de cuerpo varía en razón de cada una de ellas. (Aguado, 2004, p.31)

La Antigüedad, el periodo convencionalmente comprendido entre la aparición de la escritura (alrededor del 3500 a. C.) y la caída del Imperio Romano de Occidente (476 d. C.), ofreció los primeros acercamientos a la noción de cuerpo en términos académicos, sin embargo, cabe resaltar que en el transcurrir de la Antigüedad pueden identificarse características heterogéneas de magnitud tal, que la misma unidad (el cuerpo), fue asumida desde perspectivas tan diferentes como la biología, la filosofía, la religión, entre otras. Así pues, la homogeneidad que se esperaría en la revisión de una misma época, en lo que atañe a la noción de cuerpo, es inexistente (Gavilán, 2013).

Dejando al margen de este apartado sociedades como la asiria o la egipcia (por nombrar algunas); sociedades que influyeron fuertemente en la cosmovisión occidental, nos centraremos, a propósito del periodo en mención, en la sociedad que sin lugar a duda mayormente incidió e incide en el pensamiento de Occidente; los griegos.

Como es sabido, para los griegos la preocupación básica fue siempre práctica; ¿cómo vivir bien? Cualquier reflexión teórica se hizo siempre en aras de algún beneficio para la vida práctica y el cuerpo no fue la excepción. No obstante, la cosmovisión griega no era uniforme ni su conceptualización de cuerpo puede reducirse a un esquema. Por tanto, nos limitaremos a detallar puntual y sintéticamente algunas de las concepciones de cuerpo presentes al interior de esta sociedad.

A propósito del campo de la medicina, convengamos que fueron Hipócrates y Galeno los exponentes más representativos de dicho campo y quienes de mejor manera aportaron y sintetizaron concepciones en cuanto a la composición física del cuerpo como materia. A lo largo de la obra de Hipócrates podemos apreciar una concepción de cuerpo que se estructura sobre la constitución corporal llamada humoral que propone una mezcla de elementos en el cuerpo que

guardan un correlato macrocósmico (aire, tierra, agua y fuego). Dicha constitución corporal, obedece a cuatro elementos que se encuentran en proporción o mezcla adecuada para permitir el buen funcionamiento del cuerpo; cuando este equilibrio o armonía se rompe, deviene la enfermedad. Los elementos corporales o humores son, a saber: sangre, pituita (flema), bilis amarilla y bilis negra. Cada elemento o humor corporal guarda determinadas cualidades que le darán al cuerpo, a su vez, un equilibrio: la sangre es de naturaleza caliente y húmeda; la pituita húmeda y fría; la bilis amarilla caliente y seca, y la bilis negra seca y fría (Aguado, 2004).

Guerra (1985) citado por Aguado (2004) expresa lo anterior con suma claridad:

En este esquema humoral se reflejan en medicina las doctrinas de Pitágoras, Alcmeón y Empédocles para la constitución de la materia y fue sobre él donde surgió una concepción racional del estado de salud interpretada como equilibrio entre los humores. A la vez, la concepción humoral del cuerpo ofreció una explicación simple, racional y universal de la enfermedad, entendida como el resultado de un desequilibrio entre los humores (...). La doctrina humoral de las escuelas hipocráticas rigió todos los aspectos de la medicina hasta nuestros días, en que aún pueden verse muchas ideas como antecedentes de aspectos bioquímicos vigentes. Hipócrates aceptó sus premisas y Galeno amplió sistemáticamente su aplicación en patología. (p.97)

Si nos trasladamos al campo de la filosofía encontramos, a su vez, concepciones varias en cuanto al cuerpo. Platón, por ejemplo:

(...) mantuvo una visión plenamente antihedonista que postula al cuerpo como obstáculo en la realización humana del hombre; una vida virtuosa solo podría lograrse con la disciplina del cuerpo y con la primacía de la razón por encima de las pasiones a las que el hombre es propenso por su existencia física. De esta manera, el cuerpo sería simplemente el albergue

impuro de un alma con virtudes e inmortal, y la purificación, por consecuencia, sería el resultado de su separación. (Gavilán, 2013, pp.316-317)

En cuanto a los epicúreos y los estoicos, para quienes los problemas de tensión del alma/salud del cuerpo están profundamente ligados y quienes resignaron la idea del alma como único objeto del cuidado de sí; en éstos, advertimos el resurgimiento del cuerpo como objeto de preocupación, de modo que ocuparse de sí será, a la vez, ocuparse del alma y del cuerpo. Así mismo, exponen que ni aun cuando se trata de practicar la filosofía el cuerpo debe descuidarse. Si bien el cuerpo no es más que un instrumento, las virtudes deben valerse de dicho instrumento para los actos de la vida; para ser activa, la virtud debe pasar por el cuerpo. Por lo tanto, hay que ocuparse de él, y la *askesis* (la ascética) tiene que integrarlo (Foucault, 2001).

Por otra parte, respecto al deporte y la guerra, se observa que para los griegos la desnudez masculina adquiere una gran valoración puesto que permite observar la belleza del cuerpo. Lo anterior, a propósito de la aristocracia que disponía de tiempo libre para entrenarse diariamente en el gimnasio o la palestra. El griego civilizado convirtió su cuerpo descubierto en un objeto de admiración.

Los jefes de los jóvenes guerreros eran representados artísticamente casi desnudos, con sus cuerpos sin ropa protegidos sólo por escudos y lanzas. En la ciudad, los jóvenes luchaban desnudos en el gimnasio; las ropas sueltas que los hombres llevaban por la calle y en los lugares públicos dejaban al descubierto sus cuerpos. (...) entre los antiguos griegos un cuerpo desnudo indicaba la presencia de una persona fuerte, más que vulnerable, y civilizada.

(Sennett, 1997, p.35)

Para el antiguo ateniense, la exhibición de su cuerpo afirmaba su dignidad como ciudadano. La democracia ateniense daba gran importancia a que los ciudadanos expusieran sus opiniones,

al igual que como hombres exponían sus cuerpos. Estos actos recíprocos de descubrimiento tenían por objeto estrechar aún más los lazos entre los ciudadanos. En la antigua Grecia, las mismas palabras que se utilizaban para expresar el amor erótico a otro hombre podían emplearse para expresar su vínculo con la ciudad. El político deseaba aparecer como amante o como guerrero. Cabría pensar que la desnudez era emblemática de un pueblo que se sentía a gusto en la ciudad (Sennett, 1997).

A su vez, el cuerpo humano desnudo se presentó como el tema central de la escultura y la pintura griegas. Los artistas griegos representaban con inusitada frecuencia los vigorosos cuerpos de los atletas, y a la vez que cuando representaban desnudos a sus héroes y a sus dioses, les atribuyeron a éstos el aspecto de atletas en la plenitud de su juventud y belleza.

En síntesis, en la Edad Antigua y particularmente desde los griegos, se esbozaron las primeras preocupaciones del hombre por dilucidar tanto las incidencias como el funcionamiento orgánico de su dimensión física. No obstante, dichas incidencias no siempre fueron abordadas de manera directa. Como pudo observarse en lo que precede, el cuerpo fue asumido de manera implícita, en algunos campos, en consideración con dinámicas y roles propios de la época.

Con la caída del Imperio Romano y adentrándonos ya en la Edad Media, la confluencia del cristianismo con la cultura griega aporta nuevas concepciones en torno al cuerpo; concepciones que, las más de las veces, son esencialmente de índole teológica. Se rescata, pues, los postulados platónicos a cerca de la permanencia del alma en un cuerpo que se presenta corrupto. Sin embargo, cuerpo y alma son aprehendidos, para la época, como constitutivos sustanciales e inseparables de la onticidad humana. Ambos, a diferencia de los presupuestos platónicos, hallan su origen en un dios creador; justo y bueno.

En el hombre, considerado bueno por naturaleza por el hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios, las fuerzas caóticas y pasionales que hacen guerra y obstaculizan los ideales y las decisiones del alma dejan de ser únicamente atribuibles al cuerpo, y pasan a ser consideradas como un efecto propio de lo humano. Es el hombre, y no sólo su cuerpo, quien, en pleno ejercicio de su libertad y abusando de ella, desobedece los designios de su creador y, por su pecado, se ve obligado a llevar una vida en desequilibrio, austera, a la vez que a experimentar un profundo sentimiento de impotencia e indefensión. No obstante, y he aquí lo llamativo, durante el medioevo los medios del ejercicio del poder de la doctrina clerical y del feudalismo; sistema económico apoyado en tal doctrina, tenían una clara inscripción material y geográfica; el cuerpo. Es sobre éste, sobre quien recaen los suplicios, las penas, y a partir del cual se pueden purgar los pecados. Durante la Edad Media se conformó todo un sistema en donde el cuerpo era el mayor blanco de la represión.

Hay que mencionar, además, que la valoración que del cuerpo se tenía en la Edad Media generaba cierta tensión o ambivalencia. Por un lado, la ideología cristiana reprime el cuerpo y justifica su humillación, pero al mismo tiempo, la encarnación de Dios en Cristo abre, desde el propio cristianismo, una interpretación positiva del cuerpo. Esta tensión, lograba advertirse de diversos modos, pero está emblemáticamente representada por la oscilación entre *carnaval* y *cuaresma* (Sánchez, 2006).

Por otro lado, Sánchez (2006), quien de hecho sintetiza los presupuestos expuestos por Le Goff y Truong en su libro *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, nos cuenta que más allá del rechazo y la condena del cuerpo, la Edad Media impulsa una depreciación sexual que se había iniciado en el Imperio Romano. A propósito de lo anterior, comenta:

Una circunstancia capital en este proceso fue la transformación del pecado original en pecado sexual. La subordinación de la mujer está ideológicamente vinculada a la presunta imperfección de su cuerpo, llegando a atribuir la fecundación sólo al sexo masculino. La naturaleza humana es sexualizada a través de la noción de carne, frente a la que el ascetismo llega a proponerse como modelo ideal de vida cristiana. El cuerpo es la prisión y el veneno del alma (sin embargo, habrá que esperar hasta el siglo XVII para que se produzca una separación radical entre ellos, cuerpo y alma son indisociables como el exterior y el interior del hombre). (p.5)

Ahora bien, esta depreciación sexual no implicaba la ausencia absoluta de erotismo, pues, pese a la represión del cuerpo, en el periodo al que asistimos era común encontrar, en canciones, esculturas o fabliaux, la manifestación de prácticas paganas que daban cuenta de dicho erotismo, expresado a veces de manera obscena. Nuevamente, vemos cómo la tensión o la ambivalencia impide ver la Edad Media sólo como una época de negación del cuerpo. Del mismo modo, el cuerpo desnudo, que usualmente caía del lado del pecado, a su vez, podía significar belleza e inocencia. Oscilaciones, resistencias o ambivalencias semejantes pueden hallarse también, en lo que atañe al cuerpo; bien sea de manera explícita o implícita, a través del examen del sueño, de la vejez, de la actitud ante la enfermedad o el dolor, ante el cuerpo de los muertos, ante el trabajo, ante manifestaciones como las lágrimas o la risa y en lo que refiere a la alimentación. A propósito de este último, puede decirse que, de un lado, se encuentra el ayuno, el ascetismo y la penitencia, así como la gravedad del pecado de la gula (frecuentemente asociado a la lujuria), y del otro, una alimentación que, al presentarse como una de las principales fuentes de placer, procuró el desarrollo de determinados aspectos culturales, tanto desde el punto de vista de la gastronomía, como en lo concerniente a las normas de comportamiento (Sánchez, 2006).

Por último, cabe mencionar que, a partir de las disposiciones cristianas, las nuevas concepciones del cuerpo condenaban las prácticas de disección y, mucho más, las de vivisección, tanto en seres humanos como en animales. Cualquiera que fuera el procedimiento, sería cuestionable si pretendiera la ejecución de funciones que a la naturaleza corresponden o si trasgrediera la integridad de la dimensión física del hombre, siendo ésta templo del alma e imagen y semejanza de Dios. A su vez, se demoniza la figura femenina, adjudicándole la responsabilidad del pecado del hombre, mientras la anatomía de este último se relaciona con la espiritualidad. Además, es a partir de esta consideración que toman protagonismo las cuestiones de la sexualidad y el paganismo que desde entonces son blanco de múltiples disciplinas y a raíz de lo cual se promueve la pena de muerte y la flagelación de cuerpos de los denominados herejes (Gavilán, 2013).

Por lo que se refiere a la Modernidad, periodo de la historia occidental comprendido entre 1.492 y 1.789 (fechas que corresponden con el descubrimiento de América y año en el que estalla la revolución francesa, respectivamente), veremos cómo el ascenso del individualismo occidental logrará discernir, de manera dualista, entre el hombre o la persona y el cuerpo, no desde una perspectiva directamente religiosa, sino más bien desde un plano profano, plano que de hecho, obedece principalmente al renacimiento de las artes y la ciencia y al establecimiento del capitalismo como sistema económico central.

Antes de continuar, es necesario aclarar algunos aspectos: En primer lugar, ubicamos la Edad Moderna hasta la fecha que se corresponde con la revolución francesa puesto que es a partir de este momento que nuevas dinámicas socioculturales emergen, por ejemplo, la bien conocida revolución industrial, dando cabida a nuevas lógicas y representaciones que resignifican la noción de cuerpo. No obstante, sabemos, pues, que muchos son los autores que sostienen que la

Modernidad es un periodo que se mantiene hasta la actualidad. En segundo lugar, porque más adelante (cap. 3) hablaremos de las implicaciones que tuvo el capitalismo en la noción que nos ocupa y porque se hace necesario detallar dinámicas del orden de la contemporaneidad al respecto del cuerpo. Por último, cabe aclarar que para dar una idea general al respecto de la representación moderna de cuerpo, haremos uso de los postulados del antropólogo David Le Breton por ser éste quien, de manera magistral, abordó el tema.

Para empezar, diremos que es gracias al auge del comercio y de la banca, los cuales en los albores de la modernidad jugaron un papel social y económico muy importante, que tenemos noticia de la aparición del individuo a una escala social significativa. El comerciante se convierte, pues, a partir de este momento, en el prototipo del individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos; el hombre cosmopolita por excelencia. Es este individuo quien, de cierta, da paso a una distensión del *continuum* de los valores y de los vínculos entre los sujetos. Al interior de estos grupos (comerciantes y banqueros), el individuo está llamado a convertirse en el lugar autónomo de las elecciones y de los valores puesto que no está regido por la preocupación por la comunidad ni por el respeto por las tradiciones (Le Breton, 2002).

Ahora bien, nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza, a la vez que con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo. Para las sociedades occidentales, el cuerpo se presenta como el signo del individuo, como el lugar de su diferencia, su distinción. Junto al descubrimiento de sí mismo como individuo, el hombre descubre su rostro, signo de su singularidad y de su cuerpo, objeto de una posesión (Le Breton, 2002).

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del *ego*. Es la parte indivisible del sujeto, el “factor de individuación” (E. Durkheim) en colectividades en las que la división social es la regla. (Le Breton, 2002, p.8)

Sin embargo, a pesar de presentarse el cuerpo como aquel factor de individuación, el autor nos comenta que, paradójicamente, el individuo se halla dissociado de su cuerpo a causa de la herencia dualista que sigue pesando sobre su caracterización occidental. La representación de cuerpo moderno, entonces, se presenta sumamente ambivalente ya que, por una parte, le otorga al hombre la cualidad de individuo, pero al mismo tiempo y gracias a su herencia dualista, el cuerpo es asumido como algo de lo cual el individuo debe liberarse. Se trata, como vemos, de una dinámica sumamente paradójica puesto que el enunciado típicamente dualista olvida que la condición humana es corporal, que el hombre es indiscernible de su cuerpo; es éste el que le otorga al hombre espesor y sensibilidad a su ser en el mundo (Le Breton, 2002).

Como se puede apreciar en el recorrido que venimos haciendo a través de la civilización occidental, el dualismo se ha presentado como constituyente de las representaciones que del cuerpo se han hecho. No obstante, a propósito de la Modernidad, es gracias a Descartes que asistimos a una nueva formulación que distingue al hombre del cuerpo, convirtiéndolo, a este último, en una realidad aparte, puramente accesorio. Ahora bien, claro está que el dualismo cartesiano no es primero en operar una ruptura entre el espíritu (o alma) y el cuerpo, sino que se

trata de un dualismo de otro tipo, de otra suerte; no tiene un fundamento religioso. Al respecto Le Breton (2002) comenta:

El dualismo cartesiano prolonga el dualismo de Vesalio. Tanto en uno como en otro se manifiesta una preocupación por el cuerpo descentrado del sujeto al que le presta su consistencia y su rostro. El cuerpo es visto como un accesorio de la persona, se desliza hacia el registro del poseer, deja de ser indisociable de la presencia humana. La unidad de la persona se rompe y esta fractura designa al cuerpo como una realidad accidental, indigna del pensamiento. El hombre de Descartes es un *collage* en el que conviven un alma que adquiere sentido al pensar y un cuerpo, o más bien una máquina corporal, reductible sólo a su extensión. (p.69)

Por último, y a manera de conclusión, se hace necesario retomar las palabras del autor del cual nos servimos, no por comodidad, sino porque sintetiza de buena manera lo anteriormente planteado.

El cuerpo, factor de individuación en el plano social y en el de las representaciones, está disociado del sujeto y es percibido como uno de sus atributos. Las sociedades occidentales hicieron del cuerpo una posesión más que una cepa de identidad. La distinción del cuerpo y de la presencia humana es la herencia histórica del hecho de que la concepción de persona haya sido aislada del componente comunitario y cósmico, y el efecto de la ruptura que se operó en el hombre. El cuerpo de la modernidad, resultado de un retroceso de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, marca la frontera entre un individuo y otro, el repliegue del sujeto sobre sí mismo. (Le Breton, 2002, p.23)

Capítulo 2

La noción de cuerpo en Freud y Lacan

En el presente capítulo se abordará la noción de cuerpo en la teoría freudiana y lacaniana, en razón de que el objetivo que persigue este trabajo es realizar un análisis del cuerpo virtual tomando como punto de referencia lo propuesto por Lacan en relación al cuerpo. Sin embargo, se hace necesario tener en cuenta cómo fue concebido el cuerpo en la obra freudiana, pues, sin comprender de antemano lo planteado por el padre del psicoanálisis frente al tema, sería imposible abordar lo que Lacan desarrolló posteriormente respecto al cuerpo.

Es importante tener presente que cada autor se acercó al “cuerpo” desde lugares diferentes. Por un lado, Freud partió desde su posición de médico neurólogo, en donde sus trabajos con Charcot y Breuer posibilitaron su exploración en el tratamiento de las histéricas, obteniendo, por esta vía, un entendimiento específico del cuerpo, quizá más ligado a lo anatómico y lo sexual. Por su parte, Lacan tuvo un acercamiento al cuerpo desde su enfoque como psiquiatra, trabajando con casos de psicosis; lo cual le llevó a valerse de elementos de la lingüística, la matemática y la filosofía para alcanzar una mayor amplitud teórica.

Hay que agregar que cuando Freud empezó a trabajar como médico explorando la hipnosis y el método catártico, no existía tal cosa como el psicoanálisis y, siendo él su padre, se vio enfrentado a la ardua tarea de elaborar y reelaborar muchos constructos teóricos, dentro de los cuales la noción de cuerpo (debido a la gran densidad de su obra) se vio relegada.

Finalmente, cabe aclarar que en ninguno de los dos autores puede hablarse de un cuerpo unívoco, debido a la transmutación que sufrieron los conceptos y teorías en los distintos

momentos de sus obras. Por tal razón, se presenta aquí un compendio de las distintas nociones de cuerpo implicadas en el trabajo de cada uno.

Noción de cuerpo en Freud

Abordar el cuerpo desde Freud implica desglosar el concepto a lo largo de su obra, pues su trabajo no tuvo como eje fundamental dicho concepto. Su principal acercamiento con respecto al cuerpo se dio por la vía del síntoma que descubrió a propósito de la histeria, lo cual le permitió comprender que el psiquismo podía manifestarse a través del órgano. Sin embargo, según la mención que Freud va haciendo a lo largo de su trabajo sobre dicho concepto, puede apreciarse que éste va virando según los constructos teóricos que fue elaborando y reevaluando en el transcurso de su obra.

En vista de que el interés del presente trabajo se centra fundamentalmente en los aportes de Lacan frente a la noción de cuerpo, lo propuesto por Freud sobre el tema se abordará sucintamente.

El cuerpo funcional.

Uno de los primeros acercamientos de Freud al cuerpo se dio en relación a su postura de neurólogo, por lo que en los inicios de su obra puede leerse un cuerpo orgánico, en relación con su función. El encuentro de Freud con la neurosis y, específicamente, con la histeria, le permitió observar las afecciones mentales a través del cuerpo, lo cual lo llevó a establecer una distinción entre lo normal y lo patológico. Así pues, desde esta postura:

El cuerpo se supone del orden de una conciencia yoica que, en su fracaso, haría soporte de ciertos espectros inconscientes mostrando una lesión psíquica en la concepción, idea o representación de las funciones orgánicas. Es decir, que las neurosis no crean nada nuevo, sino que desarrollan y exageran ciertas reacciones fisiológicas. El cuerpo es presentado como un lugar privilegiado para la manifestación de los estados de ánimo. (Ribas, 2011, p.1)

El cuerpo reprimido.

Gracias a los progresos de Freud en su trabajo con la neurosis histérica su visión sobre el cuerpo se apartó de la perspectiva anatómica para adscribirse a una postura más psiconeurológica. Se habla, entonces, de un cuerpo poseedor de una energía, que se traduce en carga psíquica, la cual puede ser desplazada. A través de esta mirada, el cuerpo puede ser también considerado como algo que enferma vía la represión, pues, cuando el sujeto tiene deseos que son inconciliables con el yo, la represión como mecanismo de defensa se encarga de enviar dichos deseos al inconsciente, sin embargo, la energía psíquica reprimida no puede ser anulada, por lo cual, busca manifestarse y liberarse por cualquier vía, bien sea mediante actos fallidos, lapsus, sueños, chistes o deviniendo en síntoma.

Es así como el cuerpo reprimido se presenta cual cuerpo somatizado, como un cuerpo que manifiesta a través del órgano lo que sucede a nivel psíquico. “En este modelo, que es tributario del trauma real, del carácter sexual y de la defensa, el cuerpo es sede de recuerdos reprimidos, huellas, trazos de memoria histórica inconciliables que se reactualizarán bajo la forma de desplazamientos sintomáticos conversivos” (Ribas, 2011, p.2).

El cuerpo erogenizado.

Hablar de cuerpo erogenizado es hablar de un cuerpo fragmentado a causa de la pulsión.

Freud, a través del estudio de la vida psicosexual infantil, se dio cuenta de que la característica de este periodo obedece a las pulsiones parciales de zonas erógenas, las cuales tienen como único objetivo la procuración del placer. Desde esta postura:

El cuerpo es el espacio de las pulsiones sexuales. Por lo tanto, nos encontramos ante un cuerpo erogenizado como manifestación de sus deseos reprimidos. El cuerpo así, o determinados segmentos, se convierten en zonas erogenizadas aptas para dar expresión a la libido excitada. Ya no es sólo cuestión de anatomía sino de los investimentos libidinales proyectados en determinadas zonas.

A lo largo del presente periodo, se va alumbrando cómo el cuerpo aparece no sólo como las formaciones del inconsciente sino, él mismo, como una formación del inconsciente más. A esta versión deberemos añadirle la del cuerpo como sede, fuente y destinatario del circuito pulsional que encuentra su correlato y confirmación en la organización libidinal infantil. Este estadio nos muestra un cuerpo más bien, geográfico, interconectado entre sí, por medio de vías privilegiadas y flujos libidinales que lo recorren con intensidades variables a causa de una esperada satisfacción pulsional. (Ribas, 2011, p.3)

Esto hace alusión a una concepción de cuerpo que se refiere al mismo como partes, no se habla aquí de un cuerpo como unidad, sino de un cuerpo parcializado, dicha partes están “en estrecha relación con la sexualidad” (Topa, 2011, p.54).

El cuerpo en tanto cada parte del mismo se va erogeneizando a través del recorrido que hace la pulsión parcial, deviniendo así un cuerpo parcializado, un cuerpo fragmentado, tanto por las

zonas erógenas, como a partir de los objetos que ellas recortan en su transitar hacia la satisfacción. (Freud, 1905, pp.137-138)

En Tres ensayos de teoría sexual (1905), Freud, habla de un cuerpo que está en relación con lugares específicos de éste, lugares erógenos que, como menciona Freud (1905), “elevan el reclamo de ser considerados y tratados ellos mismos como genitales” (p.139).

El cuerpo pulsional.

El cuerpo pulsional es un cuerpo poseído por fuerzas inconscientes, es el cuerpo en el que se dan las tensiones de necesidad del ello, en este sentido, la angustia es la causa de la represión y no la consecuencia. Así pues, “El cuerpo se convierte en el campo donde juegan las fuerzas pulsionales en pos de su victoria. Es lo que, a su vez, pudiéramos denominar un cuerpo económico” (Ribas, 2011, p.5).

El cuerpo se convierte en las fuentes de la libido, una libido que se caracteriza bien por su movilidad, bien por su fijeza. En esta ontología de un yo ampliado con sus raíces inconscientes y conscientes, en negociación constante con el ello, el cuerpo se convierte no sólo en una esencia-corporal sino, en esto Freud es taxativo, en la proyección misma de su superficie. Hasta el límite de enunciar que el yo es, ante todo, un yo-cuerpo. (Ribas, 2011, p.5)

El cuerpo narcisista.

El cuerpo narcisista permite empezar a hablar de una relación entre el cuerpo y el yo, advirtiendo así el desarrollo de la identidad en el sujeto. Es, en Introducción del narcisismo,

donde aparece la mención del yo-cuerpo. En este texto Freud hace uso de la definición que Nücke da sobre el narcisismo:

Nücke (1899) designa al narcisismo como aquella conducta por la cual un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual; vale decir, lo mira con complacencia sexual, lo acaricia, lo mima, hasta que gracias a estos manejos alcanza la satisfacción plena. (Freud, 1914, p.71)

En este orden de ideas, “El autoerotismo se presenta ahora como la componente narcisística de la actividad sexual” (Ribas, 2011, p.4). Con relación a esto Freud (1914) agrega que: “El narcisismo, en este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo” (p.72).

En este último apartado puede rastrearse la noción del yo-cuerpo, pues hablar de complemento libidinoso del egoísmo implica que, como menciona Topa (2011) “cambia el destinatario de la libido, del cuerpo al yo (...). Así, un nuevo elemento se introduce en este punto: la posible relación entre el cuerpo y el yo” (p.56).

De estos planteamientos se deduce que el cuerpo como unidad no es constitutivo al ser humano, tal unidad debe desarrollarse. Así se aprecia en el siguiente apartado:

Un supuesto necesario es que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo, el yo tiene que ser desarrollado. Las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales, por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya (Freud, 1914, p.74).

Finalmente, frente a esto, Topa (2011) menciona que “en este movimiento libidinal que es el narcisismo a partir del cual se constituye, se instaura el yo, también lo hace el cuerpo (en el sentido del cuerpo unificado de una imagen)” (p.57).

En síntesis, de este recorrido por la obra de Freud, se hace evidente que la noción de cuerpo en este autor se encuentra disgregada y depende mucho de la perspectiva desde la que se aborde. Sin embargo, el cuerpo narcisista, el yo-cuerpo, es un punto de partida importante para la obra de Lacan, quien entrará a hablar precisamente de la construcción del yo a través de los distintos cuerpos que propone, brindando una elaborada teorización sobre el tema.

Noción de cuerpo en Lacan

Lacan desarrolla a lo largo de su obra una noción de cuerpo pensada a partir de los tres registros de la realidad humana, argumentando que hay un cuerpo de lo imaginario, uno de lo simbólico y uno de lo real, adicional a esto, agrega el cuerpo discurso, en el cual el concepto de Goce cobra especial relevancia. El estadio del espejo es el punto de partida para comprender el cuerpo en la teoría lacaniana, en él, se explica cómo a partir de la imagen del otro, con la cual el sujeto se identifica, puede construirse un cuerpo, éste sería el cuerpo de lo Imaginario, el cual brinda la ilusión de un cuerpo unificado.

Más adelante en su obra, Lacan desarrolla el cuerpo de lo Simbólico, el cual es introducido por la inscripción del significante del Nombre-del-padre. Este cuerpo, hace referencia a la función reguladora que se configura a través de la inscripción en la ley, y es posible gracias a que el sujeto está inscrito en el lenguaje.

Después, Lacan habla del cuerpo de lo Real, este cuerpo de lo real es el órgano en sí, lo que existe y no pertenece ni al orden de lo imaginario ni al de lo simbólico. Plantea, Lacan, que el goce es una propiedad del cuerpo, de ese cuerpo real, pero dicho goce es consecuencia del Significante, es decir, del lenguaje. “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente” (Lacan, S20, p.158).

Finalmente, se aborda el cuerpo Discurso, el cual se presenta como una teoría del vínculo social, lo que permite comprender las dinámicas culturales a través del análisis de sus cuatro discursos. Dicho análisis dependerá del lugar en el cual se ubiquen los cuatro elementos básicos del “álgebra” lacaniana: S1 (significante amo), S2 (saber), \$ (sujeto dividido) y objeto a. Tal combinatoria da como resultado el desarrollo de los siguientes discursos: del amo, de la histeria, del universitario y el analítico.

El cuerpo de lo imaginario.

Lacan presenta este cuerpo a partir de la teoría del estadio del espejo. Para explicar lo que sucede en dicho estadio recoge la Morfè aristotélica, la cual “se trata de la incidencia de una forma exterior que sirve de apoyo para la constitución del yo y la unificación del cuerpo, brindándole al primero una representación de sí mismo, y situándolo en el espacio” (González, 2013, p.65). Apoyándose en este concepto aristotélico, Lacan pretende explicar “el papel fundamental de la imago o imagen corporal en la constitución del yo (moi) (el yo fruto de la identificación especular, homologable al yo ideal freudiano)” (González, 2013, p.64).

En el estadio del espejo, el infans (el no hablante) tiene ante sí la imagen del otro, la cual se ofrece a modo de identificación, para que aquel pueda construir una imagen propia, la cual le permitirá constituir un yo, no sin la ayuda de los otros dos registros de la realidad humana, pero

primordialmente del Simbólico. Como menciona González (2013), se trata del cuerpo unificado por la ortopedia de la imagen especular, aquella que el infans contempla con júbilo y fascinación identificándose a ella, según la experiencia observada por Wallon. A este respecto, Lacan expresa que, “adoración es la única relación que el parlêtre tiene con su cuerpo” (Lacan, S23, p.64).

Por tanto, lo que se plantea en la teoría del estadio de espejo es que la imagen de un sujeto, la imagen de su cuerpo, se construye a partir de una imagen que le viene del otro, una imagen que es externa a él. A propósito de lo anterior, González (2013) comenta:

Esta idea de imagen externa de carácter alienante y constitutivo del “adentro” cuestiona el narcisismo primario de Freud (un adentro cerrado sobre sí mismo) pero también produce un primer descentramiento del sujeto cartesiano: la forma del cuerpo no viene dada por el alma, considerada como razón y esencia del hombre, sino por la imagen externa a la que el sujeto se aliena para construir su yo y unificar su cuerpo (...). Entonces, el moi se corresponde con la forma total del cuerpo captado como Gestalt gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración corporal que aún no ha alcanzado. Entonces, Lacan distingue -en esta primera formulación del estadio del espejo- entre el organismo prematuro del Infans, del que sólo tiene sensaciones propioceptivas e imágenes parciales, y el cuerpo unificado por la imagen que le permite anticipar un dominio que aún no tiene sobre su cuerpo. (pp.65-66)

El estadio del espejo, entonces, es importante en la medida en que permite construir el cuerpo de lo imaginario, sin embargo, su relevancia no sólo radica en este hecho, sino que, además, este estadio permite consolidar una visión acerca de los objetos. “Lacan denuncia que el principio de toda unidad percibida en los objetos es la unidad del propio cuerpo, es decir la completud

ilusoria que éste adquiere mediante la identificación del estadio del espejo” (González, 2013, p.66).

Finalmente, a modo de resumen, es importante tener en cuenta el siguiente apartado, el cual engloba lo que sucede con el cuerpo de lo imaginario en el estadio del espejo.

El estadio del espejo es, entonces, una operación psíquica -incluso ontológica, llega a decir Lacan- de consecuencias duraderas, que no sólo explica la génesis del yo sino que da respuesta a diversas cuestiones referidas al cuerpo, a saber: cómo se constituye y/o cómo adviene el cuerpo unificado; qué clase de relación mantiene el sujeto con su cuerpo -que es una relación del orden del “tener” y no del “ser”- y con el espacio; qué consecuencias tiene esta relación (o sus fallas) a nivel de la estructura psíquica y la relación con el semejante; y en la relación de conocimiento. (González, 2013, p.66)

Sin embargo, es importante destacar el predominio que Lacan le da a lo simbólico, pues no basta la imagen del otro para construir un yo, lo imaginario no es suficiente, es necesario que la palabra atraviese al sujeto y que éste acoja el significante del Nombre del Padre. Así lo hace notar González (2013): “Lacan introduce la primacía de lo simbólico, pues destaca que es imprescindible un elemento de ése orden para que el ojo se ubique en el ángulo correcto y la ilusión del espejo tenga lugar” (p.69).

El cuerpo de lo simbólico.

Se hace necesario aquí explicar la importancia que Lacan brinda al lenguaje para así poder entender el cuerpo de lo simbólico, pues lo simbólico es producto del hecho de que el sujeto sea un ser hablante.

La importancia de la clínica lacaniana radica, en gran medida, en los aportes que desarrolló en referencia al papel que tiene el lenguaje en la constitución del sujeto. Lacan, afirmó que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y que el inconsciente es, a su vez, el discurso del Otro. Esta manera de entender el inconsciente ya trae consigo unas implicaciones para la comprensión del sujeto, pues los S1 (significantes amo) que vienen del Otro abren un camino para acceder al psiquismo. Con estos desarrollos teóricos, Lacan buscó “articular el cuerpo al significante vía la pulsión, y ello supone una apuesta clínica de gran envergadura, posibilitando el tratamiento del cuerpo pulsional y sus síntomas por la vía de la palabra” (González, 2013, pp.75-76).

Para Lacan el cuerpo no es meramente un órgano, pues la carne, lo mortal, lo biológico, simplemente representa un ser viviente, pero no implica un cuerpo. Para él, el lenguaje entra a operar sobre el ser viviente para configurar un cuerpo, por ende, es así como las palabras que le vienen del Otro le permiten hacerse a una idea de su cuerpo, entenderlo como algo propio, desarrollar una relación con él y hacerse a una identidad.

Así pues, el cuerpo simbólico es aquel cuerpo que “hay que entender como fuera de toda metáfora” (Lacan, OE, p.431). Esto quiere decir que para Lacan el lenguaje tiene un carácter material, tal como puede apreciarse en el siguiente apartado:

La palabra es en efecto don del lenguaje y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto; pueden preñar a la histérica, identificarse con el objeto del penis-neid, representar el flujo de orina de la ambición uretral, o el excremento retenido del goce avaricioso. (Lacan, EE, p.289)

En relación con lo anterior, es importante recordar lo planteado en el cuerpo de lo imaginario alusivo al estadio del espejo, esto es, que para construir un Yo es necesario que en lo imaginario esté presente lo simbólico.

Que la “intuición” de un cuerpo se presente casi como “natural” es fruto de la alienación especular y, por ello, “el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se lo concede”, puesto que está prendado de la imagen unificada y desconoce el elemento simbólico que la sostiene. Interrogándose sobre el Uno, acerca de aquello que sostiene la idea del Uno, Lacan no duda en afirmar que es el significante el que introduce en el cuerpo el Uno de la unidad, que ha de distinguirse del uno de la unificación imaginaria – a la que años más tarde calificaría de “uniana”. Dice Lacan respecto de la identificación simbólica: “esta mirada del Otro, debemos concebir que se interioriza mediante un signo. Con eso basta” (Lacan, S8, p.395). La cuestión remite a lo desarrollado con el modelo óptico del estadio del espejo, acerca del elemento simbólico que tiene que estar en su sitio, por así decirlo, para que la ilusión del espejo tenga lugar, y la imagen unificada pueda simbolizarse. (González, 2013, pp.93-94)

Adicional a esto, es importante consignar que “lo simbólico introduce la dimensión de la falta, lo cual tiene por efecto la suposición retroactiva de un goce absoluto por siempre añorado” (González, 2013, p.103). Es decir, que la irrupción de lo simbólico rompe con la ilusión de completud que brinda la imagen y transmite al sujeto la falta, pues se trata de un goce que se desplaza del cuerpo por efecto del lenguaje. Sin embargo, el goce pleno del que era presa el infans en el estadio del espejo, se organiza para procurar la extracción de una cierta cantidad de goce por medio de los objetos pulsionales y las zonas erógenas, a pesar de ésto, producto de la

inscripción en el lenguaje, la experiencia de goce siempre será menor que la expectativa de goce que tiene en su imaginario el sujeto.

Puede observarse entonces por qué en la enseñanza de Lacan el elemento simbólico es trascendente, este permite que el sujeto se dé un cuerpo y se relacione de una manera determinada con él, describiéndolo, usándolo y comprendiéndolo de un modo particular, además del hecho de que organiza y le pone un límite al goce.

El lenguaje no sólo hace del cuerpo lo que es, lo cual implica decir que el cuerpo sólo es tal en relación con el lenguaje, sino que es también lo que nos permite identificarlo como “nuestro” cuerpo, “al punto de que él no sería aquí a falta de poder hablar de éste”. Es por el lenguaje, por nuestros dichos, que atribuimos el cuerpo a un sujeto, como ejemplifica la sepultura, en tanto práctica significativa que señala que el cuerpo marcado por el significante no es carroña, sino el cuerpo de un sujeto en particular, el de tal o cual, y con una temporalidad que excede lo viviente del cuerpo. (González, 2013, p.96)

Así mismo, el lenguaje posibilita dar distinción y vida a las diferentes partes del cuerpo. De manera que:

“El cuerpo de los hablantes está sujeto a dividirse de sus órganos, lo bastante para tener que encontrarles función” (Lacan, OE, p.480). Esto quiere decir, “que el lenguaje aísla los órganos y les atribuye funciones, puesto que es por poder hablar de ellos que éstos adquieren representación para el sujeto y, al mismo tiempo, son afectados por esos dichos.” (González, 2013, p.91)

Finalmente, es importante mencionar que esta característica del lenguaje que permite dividir los órganos del cuerpo es una marca de la contemporaneidad, principalmente de las culturas occidentales, pues hay una tendencia a no tomar al cuerpo en tanto unidad, sino que se lo

fracciona, llegándose incluso a banalizarlo hasta el punto en el que una parte del cuerpo define al sujeto. Sin embargo, este fenómeno se hará más comprensible en el apartado final de este capítulo, donde se abordará un cuerpo-discurso, el cual impele a los sujetos a ser, y a hacer, de una forma determinada.

El cuerpo de lo real.

Tratar el cuerpo de lo real es enfrentarse a lo enigmático, este es un cuerpo hermético, es un misterio, se trata de un cuerpo que no puede ser apresado por el pensamiento. Lo real es aquello que no se inscribe ni en el registro de lo simbólico ni en el de lo imaginario, es la cosa en sí. Al respecto Lacan comenta:

¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia analítica?: la sustancia del cuerpo a condición de que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos lo que es estar vivo, a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza.

(Lacan, S20, p.32)

Definir el cuerpo de lo real se presenta entonces como una tarea compleja, por su propia característica de innombrable e inaprehensible, pues cuando algo se nombra muere como tal, en su esencia, se convierte en otra cosa y, precisamente, se trata de que lo real es la cosa en sí. Esta dificultad se pone de manifiesto en la referencia que hace Lacan respecto de la vida. Cuando introduce el nudo de borromeo, ubica la vida en el registro de lo real, como “lo estrictamente impensable” (S24, clase 9). Afirma: “No se sabe lo que es un cuerpo viviente. Es un asunto para el cual nos remitimos a Dios” (Ibídem).

Para alcanzar un entendimiento más amplio de lo que implica el cuerpo de lo real, el presente trabajo se sirve del fragmento que sigue, por lo oportuno de su análisis para el tema que concierne a esta investigación.

El cuerpo de lo real remite entonces, en primer lugar, al goce en tanto fuera de sentido y no regulado por los discursos, ya sea por el exceso o por la opacidad con la que se presenta. Es decir, que, para el hablante, a causa de la extrañeza con la que se experimenta el goce, el cuerpo resulta un cuerpo éxtimo. Lacan subrayó insistentemente que el parlêtre no es idéntico a su cuerpo, sino que mantiene con él una relación de (im) propiedad y de adoración. En sus palabras:

El parlêtre adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, aunque su cuerpo es su única consistencia – consistencia mental, por supuesto, ya que su cuerpo a cada rato levanta campamento – (...) La adoración es la única relación que el parlêtre tiene con su cuerpo. (Lacan, S23, p.64)

Entonces, el hablante cree que tiene su cuerpo, y esta relación – del orden del tener y no del ser – está sujeta a múltiples avatares, uno de los cuales es la extrañeza con la que se experimenta el goce, pudiendo dar lugar a la irrupción traumática y angustiante.

(...) los afectos también dan cuenta de lo real del cuerpo, y, entre ellos, la angustia, afecto príncipes de la experiencia analítica, situada en el décimo seminario como “afecto de lo real”, y, años más tarde, como “(...) el síntoma tipo de todo acontecimiento de lo real” (Lacan, IT2, p.84). Pero Lacan también hace comparecer otros afectos, tales como la cólera, la vergüenza, el odio, la tristeza, etc. (González, 2013, pp.110-111)

El análisis anterior pone en evidencia que el cuerpo de lo real es algo que se cree tener y no se tiene, es algo que le da presencia al sujeto en el espacio pero que no puede asirse, se presenta como algo interno, pero, a su vez, es el componente externo del sujeto.

“El cuerpo es tomado como lo que se presenta ser, como un cuerpo cerrado” (Lacan, S20, p.133). Este cuerpo es entendido como un milagro donde, si todo sale bien, los órganos desempeñan unas funciones específicas, permitiendo así la subsistencia del cuerpo.

“En este cuerpo que “subsiste” puede articularse el cuerpo real que “se pierde” tras la ilusión especular, es decir, el cuerpo del silencio de los órganos, del que sólo sabemos cuando algo no funciona” (González, 2013, pp.113).

La tesis de Lacan es que “si hay algo que fundamenta el ser es, ciertamente, el cuerpo” (Lacan, S20, p.134), pero no cualquier noción de cuerpo, sino este cuerpo cerrado, soporte de los discursos, además añade, “(...) el alma no es otra cosa que la identidad supuesta al cuerpo” (Ibídem), es decir, que el pensamiento que sostiene la creencia en la mismidad, y, por ende, la identidad en tanto sí mismo, toma apoyo en esta noción de cuerpo.

Pero, además – prosigue Lacan – el alma no es sino todo lo que pensamos a propósito del cuerpo para intentar entender lo que sucede en él, pero du côté du manche, es decir, del lado que más conviene, o que pretende tener la sartén por el mango, en el sentido de detentar el poder respecto del cuerpo. En consecuencia, ese pensamiento está condenado a producir toda suerte de racionalizaciones acerca del cuerpo, el cual permanece cerrado, enigmático.

(González, 2013, pp.114)

Para finalizar y dar paso al último de los cuerpos aquí abordados, es importante advertir que en el sujeto “(...) hay este soporte, eso que ocurre a nivel del cuerpo -de donde surge todo sentido- pero inconstituido, como haciendo allí el fondo” (Lacan, S19, p.227). Eso es el cuerpo de lo real, “Lacan se refiere así a aquello que soporta o sostiene los discursos, que no es reductible a ninguno de ellos, ni a ninguno de sus términos, y que es eso que ocurre a nivel del

cuerpo” (González, 2013, pp.113). Se hace importante dejar planteado este postulado como consideración final, pues esta idea guarda relación con el siguiente apartado del capítulo.

El cuerpo discurso.

Un discurso es “un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo” (Lacan, S20, p.41). Podría decirse que un discurso es aquello que hace lazo entre los seres hablantes, algo que se sitúa más allá de la palabra, más no del lenguaje. Partiendo de este modo de entender el discurso Lacan desarrolló su teoría de los cuatro discursos, en la cual se pone de manifiesto el pensamiento del autor en torno a lo colectivo, tomando como base su experiencia analítica, y en donde cada uno de ellos nos va a mostrar una modalidad distinta de vínculo con el otro.

Desde esta posición teórica, “la constitución y regulación del cuerpo se efectúa en el marco de los discursos en tanto ellos suponen una teoría del vínculo social” (González, 2013, p.98). Esta teoría se sustenta en la relevancia del lenguaje para la configuración del sujeto, pues tanto éste como lo colectivo, se ordenan a partir del lenguaje. “La teoría de los discursos reformula la relación entre cuerpo y significante de un modo que resulta fundamental porque permite articular los usos y variaciones sociales y culturales, teniendo en cuenta la historicidad de la estructura” (Ibídem).

Dentro de la teoría de los cuatro discursos el cuerpo está representado en tanto hay goce, pues Lacan afirma: “El goce para nosotros no puede ser sino idéntico a toda presencia del cuerpo. La dimensión del goce me parece absolutamente co-extensiva a la del cuerpo” (S13, clase 15). Así, dependiendo del discurso en el que se ubique, el goce (cuerpo) va a tener un lugar diferente.

Ahora bien, la estructura de los discursos está organizada a partir de lugares y términos que establecen la relación del sujeto (\$) con los significantes (S1 – S2) y con el objeto a (a), es decir, la relación del sujeto con el goce. El aparato de los discursos consta entonces de cuatro letras (S1, S2, \$, a) y cuatro lugares. Los lugares obedecen a: el agente, el otro, la verdad y el producto. El nombre del discurso viene dado por la letra que ocupa el lugar del agente, al ser el lugar a partir del cual se va a comandar la operación discursiva. Estos cuatro lugares van a ser fijos y van a estar dispuestos de la siguiente manera:

$$\text{Lugares} = \begin{array}{cc} \underline{\text{agente}} & \underline{\text{otro}} \\ \text{verdad} & \text{producción} \end{array}$$

El primero es el del *agente*, es el que se dirige al otro, el que va a ocupar el lugar dominante, si tomamos en cuenta que el discurso es lo que genera lazo social, un lazo social se va a construir como dice Frydman (2014) entre dos *partenaires*, los *partenaires* aquí se denominan agente y otro... *El otro* es aquel a quien el otro va a dirigirse, lo va a interpelar, le va a ordenar que haga algo, que produzca algo. *El producto* es el resultado de la operación, es lo que va a arrojar, un discurso es una maquina destinada a producir algo... *La verdad* que es lo que sostiene al agente pero por otro lado está separado, lo podemos entender también como lo que queda reprimido. (Otón Gallo, 2016, p.21)

En cuanto a las letras o términos puede decirse que éstos no son fijos y es de su rotación, siguiendo siempre un orden, que se deducen los cuatro discursos. A propósito de los términos puede señalarse:

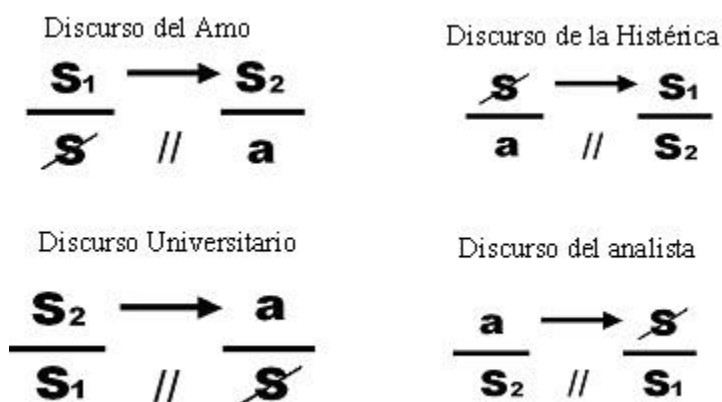
El **S1**, hace alusión al significante-amo, a aquello que marca, que ordena. A un significante fuerte puesto en relación a una cadena significativa.

El **S2**, es el significante -grosso modo- que remite a algo del orden de un saber.

El **a**, es un concepto que remite a la idea de objeto, de pérdida, de producción.

El \$, es un efecto del significante e implica su no-sustancialidad, es un efecto que uno puede captar en donde aparecen las formaciones del inconsciente, irrumpe y se tapa. El sujeto habla y no sabe lo que dice (Frydman, 2014). (Otón Gallo, 2016, p.22)

Así pues, tenemos una estructura en la cual los diferentes discursos están determinados por el lugar en que los términos se posicionan en dicha estructura, generando así, según Lacan, cuatro formas de hacer lazo social, de vincularse con el otro. Los cuatro discursos son, a saber: el discurso del amo, el de la histérica, el universitario y el del analista.



El primer discurso que Lacan va a postular, es el discurso del amo:

S1, el amo, se dirige a S2, el esclavo. El esclavo que detenta un saber. Si el esclavo no estuviese en posesión de ese saber el amo no lo necesitara. El esclavo trabaja por que sabe hacer cosas, el amo se limita a demandar. Esto ya es así desde la Dialéctica Hegeliana, el esclavo vencido trabaja, media entre el amo y la realidad, transforma la materia para él y llegara a producir así la cultura (Hegel, 2007). El esclavo detenta un saber y produce objetos de goce, objetos de goce pero claro está para que goce el amo. Para que el amo adquiriera un saber será necesario que aparezca la filosofía y comience ese proceso de sustracción del saber por parte de los amos: “¿Qué señala la filosofía en toda su evolución? Esto – el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud, por la operación del amo” (Lacan, 2010, p 20).

Luego de esta sustracción el esclavo ya no tiene que saber nada, el amo pensara por él. Esto es de gran importancia porque yace a la base del proceso de cambio del discurso del amo al discurso universitario. (Otón Gallo, 2016, p.24)

A propósito de los discursos histérico y universitario, Gutman (2012) comenta:

El discurso del Amo es el que permitirá, por un cuarto de giro (en las fórmulas que propone Lacan), hacer que el discurso histérico ponga a ese amo a trabajar para producir un saber, pero es un saber que nada puede articular acerca de la verdad del objeto (a), ubicado en el lugar de la verdad, en este discurso histérico, puro agujero de la castración (entendiendo por esta la no existencia –proporción- de la relación sexual). Recurrente pregunta que efectúa la histeria y que la formulación de este discurso permite leer... Por su parte el discurso universitario como ya dijimos (en un cuarto de giro regrediente) aspirará a un amo aún más exigente en el lugar de un todo saber que pondrá a trabajar al “astudado” para producir un sujeto dividido al que se le pide imperativamente ¡sigue sabiendo! (p.311)

En cuanto al discurso del analista puede decirse que éste es el más moderno y que puede entenderse como el reverso del discurso del amo. Al respecto, Otón Gallo (2016) señala:

En el lugar del agente hay un objeto a, en el del sujeto, hay un sujeto barrado, como habíamos señalado, efecto del significante. El sujeto es una falta de ser que se forma con algún significante, eso es lo propiamente humano. Siempre estamos identificados con significantes que provienen del campo del otro a fin de cubrir ese vacío (Frydman, 2014). (p.26)

En definitiva, estos son los cuatro discursos que propone Lacan en el seminario 17 como las posibles formas de crear lazo social. Ahora bien, con base en lo anterior, ¿qué puede decirse a propósito del cuerpo?

Lo fundamental es que el elemento corporal, por así decirlo, queda incluido en esta formalización como objeto a, concebido como plus-de-gozar, según lo desarrollado un año antes, en el seminario 16. Es decir, que el cuerpo está implicado en tanto hay goce, ocupando un lugar en la estructura de cada discurso, lo cual permite anticipar que cada discurso implica un tratamiento diverso del goce, y, por ende, del cuerpo. Cabe afirmar, entonces, que la teoría de los discursos representa el esfuerzo de Lacan por tener en cuenta el papel del goce en el lazo social, de lo cual pueden extraerse importantes implicaciones. En sus palabras: “del discurso, sin embargo, está claro que nada hay más candente que lo que se refiere al goce” (Lacan, S17, p.74). En efecto “(...) el discurso es la armazón fundamental que hace que cada uno encuentre la necesaria barrera al goce para construir el lazo social” (Alemán & Larriera, 2009, p.158). Puesto que cada discurso localiza el goce en un lugar específico, se puede afirmar que los discursos suponen una cierta “domesticación” del goce, poniéndolo bajo la égida del significante. (González, 2013, pp.99-101)

Como puede apreciarse, para Lacan, el discurso tiene diferentes formas de ordenamiento, cada uno de las cuales trae consigo unas implicaciones para el sujeto en sociedad. Por tanto, la teoría de los discursos permite comprender cómo funcionan y se desarrollan las dinámicas colectivas, así como permite entender los límites que se imponen al goce. De tal manera que, si tomamos al cuerpo representado en el goce, la manera en la que los sujetos se relacionan con su cuerpo es objeto de un cierto determinismo discursivo.

Por lo que se refiere al discurso capitalista, Lacan nos advierte que éste debe de ser entendido más bien como un contra-discurso; es decir, que este discurso no es como los demás en el sentido de que no produce un auténtico lazo social, sino que más bien lo disuelve. Su formalización se da a partir del discurso del amo, no obstante, la lógica del ordenamiento de los términos es diferente

en relación con la que ostentan los otros cuatro. En el discurso capitalista únicamente serán invertidos los términos S1 y \$, teniendo como base, como ya se dijo, al discurso del amo. A continuación, se muestra claramente dicha inversión:



Lo que el discurso capitalista introduce al ser modificado el discurso del amo, invirtiéndose el \$ por el S1, es la posibilidad de que haya un acceso posible al lugar de la verdad como el esquema lo muestra. La lógica que propone este discurso es el de una verdad toda sustentada nada más y nada menos que por el significante amo en su lugar, a esto se le suma un sujeto en el lugar de agente que se presenta solo por la “acción” de consumir. Decir que se presenta, es decir que no es re-presentado por un significante para otro. Por otra parte, o quizás por la misma, cuando la verdad aparece puede ser aniquiladora, no hay que olvidar que su valor es de “toda la verdad”, se trata de rechazar la verdad como agujero de la castración, del significante amo en el lugar del agente en el discurso del amo, al sujeto amo en el discurso capitalista, una verdadera forma perversa del discurso.

Es evidente que estamos ante una nueva forma de subjetividad donde el imperativo superyoico es el S1 que dice al sujeto “¡Consume!” y donde además no hay otro cuerpo que el objeto de la tecno-ciencia, ambas al servicio de la “risa sardo-irónica” del capitalista. Objeto que ya no es el de la pulsión, el de la singularidad de cada sujeto, del que solo es posible un plus de goce por la renuncia al goce, muy por el contrario, están los gadgets para obturar y presentarse como universales, para todos igual. (Gutman, 2012, p.322-323)

La teoría de los discursos es una forma novedosa de presentar la articulación del cuerpo y el significante, que, según este paradigma, es una relación circular: el cuerpo, en tanto goce, es efecto del discurso, y el discurso, a su vez, requiere del goce para estructurarse como tal.

(González, 2013, p.104)

Finalmente, Cabe señalar que la teoría de los discursos adquiere gran relevancia para el desarrollo del presente trabajo pues brinda una perspectiva para abordar los fenómenos contemporáneos que atraviesan al cuerpo y, en particular, el que interesa a esta investigación, el cuerpo virtual. En este sentido la teoría de los discursos se erige como la pauta para comprender los dos capítulos siguientes.

Capítulo 3

El cuerpo en la contemporaneidad

Hablar a propósito de lo contemporáneo no necesariamente remite al presente. Si bien la actualidad es a su vez contemporánea, la *Contemporaneidad*, entendida como Edad o como periodo histórico, obedece a un momento de la historia occidental que halla sus raíces en la bien conocida Revolución Francesa (1789) o, dicho en otras palabras, fue el producto de las convulsiones revolucionarias que se sucedieron en el tránsito del siglo XVIII al XIX. Hablamos, entonces, de un término, de un concepto, de una categoría histórica que se pensó y se construyó a partir de las revoluciones y de las grandes transformaciones artísticas, demográficas, sociales, políticas, económicas y tecnológicas que se llevaron a cabo en Europa desde fines del siglo XVIII y que dieron paso a una nueva categoría de la temporalidad histórica. En palabras de Aróstegui (2006), la *contemporaneidad* puede entenderse como:

(...) una categoría propia para identificar precisamente una sucesión, antes desconocida, de acontecimientos inauditos, y, en fin, una experiencia peculiar de la historicidad. A partir de los componentes inéditos que introduce la Revolución en la conciencia europea, la contemporaneidad se convirtió en una acepción aplicada a la experiencia temporal en un doble sentido: por una parte, como contenido de conciencia, y, aunque más tardíamente, también como determinación precisa para un cierto tipo de historiografía. (p.107)

Así pues, con el nacimiento de una nueva historia, de un nuevo mundo, los coetáneos de las revoluciones asistieron a un momento de la historia occidental que anunciaba y prometía cambios fundamentales, a saber: el rompimiento de las cadenas que aherrojaban la posibilidad de

progreso y que derribarían definitivamente las monarquías absolutas y, por otro lado, una era de libertad (Aróstegui, 2006).

Ahora bien, el hecho de que la “Revolución” se presentara como el fundamento de lo contemporáneo no implica que la categoría *Contemporaneidad* se instaurara a la par de dicho acontecimiento. La construcción y percepción de dicha categoría se vislumbra, se materializa y formaliza hasta mediados del siglo XIX donde, con la revolución liberal, el concepto irrumpe en el vocabulario de la filosofía y de la cultura, a la par que de la política y de los proyectos sociales más avanzados.

De hecho, contemporaneidad era una nueva forma de *modernidad*, en cuanto que era desembocadura y resultado de la modernidad ilustrada, del proyecto de racionalización ilustrado. Sin Ilustración no hubiera habido Revolución, pero era precisa también la presencia de un impulso propiamente revolucionario. O, como diría el propio Tocqueville: «Esta Revolución fue preparada por las clases más civilizadas de la nación, y ejecutada por las más rudas e incultas». Sin modernidad no habría contemporaneidad como conciencia nueva de esa modernidad misma. (Aróstegui, 2006, p.108)

Antes de continuar, conviene dejar claro que la cantidad de eventos o implicaciones a escala global que trajo consigo el surgimiento de la contemporaneidad sobrepasa por mucho las pretensiones del presente trabajo. No obstante, intentaremos abordar de buena manera (en ocasiones de forma implícita, en otras mucho más explícitamente), nociones o conceptos como *capitalismo, globalización o neoliberalismo*; conceptos todos que pueden advertirse como pertenecientes y constituyentes de la contemporaneidad y porque sus repercusiones modificaron o resignificaron sustancialmente la noción que nos ocupa; el cuerpo.

Retomando, todo este proceso de irrupción de la contemporaneidad nació ligado a grandes acontecimientos, convulsiones o rupturas sociales y políticas. Con la revolución industrial, por ejemplo, termina por consolidarse el capitalismo como sistema social y económico; surge una nueva sociedad de clases presidida por la burguesía y se desarrolla el movimiento obrero; progresa la tecnología y se institucionaliza la ciencia, a la vez que aparecen los medios de comunicación masivos y la sociedad de consumo.

De las ciencias clásicas se desprenden permanentemente ramas dirigidas que a su vez establecen diálogo constante con otras disciplinas. Las ciencias naturales han hecho avanzar la tecnología hasta un punto tal que hoy se habla de robótica, del genoma humano, de clonación y de un sinnúmero de alcances que dibujan un cuerpo de dimensiones impensables. Los estudios que se creían magnos al lograr la descripción de órganos fueron sobrepasados por el análisis microorgánico de sus componentes y, hoy por hoy, por el de la composición de esos microorganismos; parece no haber nivel que la ciencia no pueda alcanzar en su alianza con las innovaciones tecnológicas.

En el campo médico, los trasplantes de órganos, la cirugía reconstructiva, la cirugía de reasignación sexual, la cirugía plástica y los implantes funcionales, entre muchos otros procedimientos, desafían la lógica de cualquiera de los estudios precedentes y de las mitificaciones clásicas que en torno a la anatomía algún día fueron legítimas. (Gavilán, 2013, pp.325-326)

En cuanto a la globalización, puede decirse que ésta se ha caracterizado por un sinnúmero de procesos dinámicos con una creciente comunicación e interdependencia entre naciones y pueblos, donde, a través de una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas, se

han unido mercados, sociedades y culturas, otorgándoles a éstos un carácter global. La globalización refiere, entonces, en palabras de Fazio (2006):

Al advenimiento de una sociedad mundial y la aparición de un nuevo entramado que aglomera a los distintos colectivos humanos en una historia que puede ser problemática, pero que es, ante todo, singular. Si antes la distancia espacio temporal explicaba la existencia de trayectorias históricas independientes, al reducirse estos intervalos surgen patrones globales que develan la intimidad de las sociedades y les imponen determinados tipos de reajustes. La diacronía y la sincronía se sintetizan barrocamente. (p.62)

Lo dicho hasta aquí supone que la globalización es un fenómeno contemporáneo que no se limita al mercado o a las relaciones económicas. Este tipo de reajustes que impone el advenimiento de una sociedad mundial, a su vez, supone la globalización de costumbres, ideologías, prácticas y, en términos generales, de todos aquellos aspectos que caracterizaban o distinguían a un pueblo o a una sociedad en particular y que les otorgaban la categoría de autóctonos. Hay que mencionar, además, la relevancia y la gran influencia que han tenido los medios de comunicación masiva en la configuración y aprehensión actual de los imaginarios sociales, incluyendo el que respecta a la corporeidad. La representación contemporánea de cuerpo, en gran medida, ha sido condicionada por la intercesión de las sugerencias implícitas o explícitas que realizan constantemente este tipo de medios (Gavilán, 2013). En síntesis:

La edad contemporánea es en sí la edad de los adelantos científicos, de las innovaciones tecnológicas, de la medicina estética, del body-art, de las subculturas, del homosexualismo, del transgenerismo, de las modificaciones corporales, del fisiculturismo y de los desórdenes alimenticios a propósito de la persecución de estándares de belleza definidos por los medios, entre muchos otros; pero es también la edad del cuerpo como símbolo, la edad en la que

ciertamente se atribuyen a los sentidos de manera manifiesta impactos sociales, la edad en la que el reconocimiento de estos impactos incursiona en la academia. Es, entonces, la edad en la que se define expresamente la influencia de los sentidos en la cotidianidad y, por ende, en la configuración de estructuras. (Gavilán, 2013, p.326)

Habría que decir también, en cuanto a la influencia de los sentidos en la cotidianidad, que éste es uno de los rasgos más sobresalientes que introduce la contemporaneidad en torno al análisis del cuerpo, pues tiene que ver con toda una suerte de requerimientos necesarios a la hora de interpretar adecuadamente la simbología corporal. Tenemos que, tanto los gestos, formas y posturas, como la moda incluso, corresponden a situaciones, condiciones y jerarquías que dan cuenta de la realidad de los sujetos, quienes, a su vez, por medio de códigos aprehendidos realizan interpretaciones no necesariamente conscientes. Al mismo tiempo, el sujeto actúa de acuerdo con la interpretación que construye de cada escenario exclusivamente a partir de lo que ve, oye, siente, olfatea o toca. Son estas construcciones las que dan lugar a las relaciones sociales y, por ende, son los sentidos los responsables de dichas relaciones sociales, lo que, a su vez, evidencia que el cuerpo no es un influyente sino un determinante del devenir social (Gavilán, 2013).

El estudio pertinente en la Contemporaneidad ofrece una visión de un cuerpo por medio del cual no solo se mantienen las relaciones sociales, sino que se determinan sus características fundamentales; se trata de un cuerpo con habilidad implícita para determinar, a través de su presentación (formas, movimientos, posturas y gestos), el lugar que ocupa el individuo representado en cada una de las situaciones en donde interviene; un cuerpo capaz de generar jerarquías inmediatas, valiéndose de connotaciones construidas socialmente; sobre todo, un

cuerpo que dispone cada una de las acciones de un sujeto sin que hasta ahora se haya visto como tal. (Gavilán, 2013, p.327)

Así pues, tanto la sensación como la percepción de asistir a un tiempo nuevo, a un mundo nuevo, dio lugar a un escenario en el que surgieron importantes movimientos de diversa índole y que generaron nuevas formas de asumir, percibir y representar la corporeidad. El cuerpo de la contemporaneidad, más allá de marcar la frontera entre un individuo y otro (característica fundamental del cuerpo de la modernidad), acentúa y subraya el repliegue del sujeto sobre sí mismo.

Llegados a este punto, es importante resaltar cómo el discurso capitalista se presenta como el fundamento de dicho repliegue del sujeto sobre sí. No obstante, es necesario distinguir entre capitalismo como sistema y como discurso. No se trata, pues, del sistema económico, político y social en el que los medios de producción están controlados por el Estado. No, se trata más bien de un capitalismo en tanto discurso que se instituye como una formalización que afecta los lazos sociales, que ha venido determinando, hasta la actualidad, los modos de subjetivación y que se presenta como la causa que deshace o mella las formas de empatía despertadas por el semejante. A propósito de lo anterior Mass (2014) comenta.

Lacan plantea cómo, de forma paradójica, el discurso capitalista deshace el vínculo social, es decir, todas las formas solidarias y deja al sujeto con el objeto causa (Soler, 2001). Y en esta cuestión se reconoce la específica relación directa del sujeto con un objeto fundado y sostenido por una dialéctica que se permite instituir tal discurso: el objeto producido también comanda al sujeto. (p.157)

Ahora bien, este repliegue del sujeto sobre sí se da en la medida en que las modalidades del imperativo de consumo confinan al sujeto a una posición en la que le es menester gozar a como

dé lugar, sin límites, extremadamente, en un mundo de medios y objetos de insaciable e inaprehensible satisfacción. Con el discurso capitalista se da la impresión de que es posible alcanzar la completud si se posee más dinero, si se compra más, al adquirir objetos, tecnologías, etc. En última instancia, el sujeto queda confinado a un dominio en el que las “cosas” prometen siempre algo de más; la avidez de consumo se compromete al cumplimiento de la finalización esperada del sujeto.

El superyó de la cultura del consumo alimenta y promueve el goce autista, en tanto el discurso capitalista extrema el valor de la vida mercantil y rechaza el lazo social y el amor. En estas circunstancias, el programa del superyó ya no es ético sino de impulso al goce y, así, el imperativo del discurso cultural contemporáneo se traduce en la frase: “¡Debes gozar más!”; en cambio, la falta de goce es la culpabilidad contemporánea. (Carosio, 2008, p. 27; citado por Mass, 2014, p.158)

Estos efectos del discurso capitalista se relacionan con los cambios que han sufrido las prácticas corporales en la contemporaneidad en la medida en que es a raíz de estos imperativos que tienen lugar nuevas maneras de asumir el cuerpo y que funcionan como cánones o modelos ejemplares de aspiración estética. La creciente tendencia de prácticas como la realización de cirugías estéticas es un claro ejemplo de ello.

La estética corporal, como criterio masificador e instituyente de imágenes que se sobreponen a las realidades de la libre opinión, ha tomado forma en ideales, que, al patentizarse en el mercado, despiertan el anhelo de obtener un cuerpo que tapone los estragos inexorables del tiempo cronológico.

La publicidad y la moda son parte de las instancias que han reformado el valor de la delgadez. En este sentido, la flaqueza se ha tornado en un distintivo imprescindible y asociado a la

autonomía, al éxito profesional, social y, desde luego, al éxito erótico. En este sentido, el mercado ha sacado muy buen provecho, pues, la oferta es amplia: gimnasios, centros de belleza, cirugías estéticas, suplementos nutricionales, prendas que hacen lucir delgado o ayudan a adelgazar, productos dietéticos, cosméticos, fármacos, libros, vídeos especializados, máquinas para la ejercitación, etcétera (Sossa, 2011, p.568; citado por Mass, 2014, p.159)

De lo que precede, podría pensarse que conforme el cuerpo se ha ido convirtiendo en un foco mediático y mercantil, el saber que se tiene del mismo debería ostentar un lugar privilegiado en la cultura. Sin embargo, en la contemporaneidad cada sujeto tiene un conocimiento bastante vago de su cuerpo. Lo que se sabe a propósito del cuerpo consiste en una apariencia de saber anatómico y fisiológico que cada sujeto a recibido en la escuela, el colegio, o en el intercambio cotidiano que realiza con otros en donde se asimilan conocimientos de divulgación y que provienen de la experiencia de la vida, del contacto con la institución médica o por la influencia de los medios masivos de comunicación. No obstante, este saber es confuso; se trata de conocimientos más que rudimentarios, superficiales, para la mayoría de las personas. En consecuencia, son pocos los sujetos que conocen realmente la ubicación de sus órganos o que comprenden los principios fisiológicos que rigen y estructuran las diversas funciones corporales (Le Breton, 2002). En la contemporaneidad, en términos generales, el cuerpo deviene más como objeto de consumo que como objeto de conocimiento.

De este modo, las formas de la imagen ofertadas establecen una cultura representativa del cuerpo como producto, que se ajusta a las competencias del mercado, donde el ideal de belleza se superpone a las elecciones de un bienestar aparentemente saludable. Esto se manifiesta en el sujeto con intereses que definen la intervención sobre su cuerpo a fin de realizar ideales estéticos que, paradójicamente, no se ajustan a proyectos en los que primaria

la salud sino, más bien, el conformismo transitorio con las formas estéticas imperantes en el mercado y la publicidad. (Mass, 2014, p.160)

Por otra parte, con la irrupción del neoliberalismo, sistema o doctrina fundamentada totalmente en el capitalismo y afirmada en la sociedad mundial que tuvo lugar gracias a la globalización, el fomento de la producción privada permitió la libre circulación de capitales internacionales lo cual tuvo significativos beneficios en cuanto al desarrollo económico, científico y tecnológico de un gran número de países. No obstante, frente a muchos de estos avances, como por ejemplo la teleinformática y la biotecnología y, en contraste con este desarrollo que de hecho cada vez es más acelerado; en esta carrera, el cuerpo humano se ha ido rezagando al punto de haberse convertido en una limitante o un obstáculo orgánico que restringe las potencialidades y ambiciones del hombre y, de forma similar, se ha ido tornando obsoleto. Tanto la teleinformática como las nuevas ciencias de la vida (genética, neurociencia, biología molecular) han modificado sustancialmente la forma en como percibimos y representamos la vida, la naturaleza, la muerte, así como el cuerpo humano particularmente.

Como se ha podido observar en el recorrido histórico que venimos realizado a propósito de la noción de cuerpo, cada época siempre ha producido, en su universo cultural, una idea de sujeto y de cuerpo que no es ajena al contexto político, económico, científico o tecnológico que la atraviesan. Podría decirse, entonces, que la metáfora que mejor condensa la idea que se tuvo del cuerpo en la modernidad y en la contemporaneidad temprana es la del hombre-máquina. Metáfora que proviene de la sociedad industrial y que brinda una imagen mecanicista en la que tanto el hombre como su conocimiento deben ser útiles, racionales, desprovistos de sentimientos, a la vez que tienen que producir eficacia social. El cuerpo del hombre-máquina no es más que

una constelación de herramientas de interacción, una estructura de engranajes bien aceitados y sin sorpresas.

El advenimiento del modelo mecanicista como principio de la inteligibilidad del mundo está asociado a la difusión de mecanismos de todo tipo a partir del siglo XVI, como por ejemplo la imprenta y el reloj, que le dan al hombre un sentimiento de poder sobre el mundo que antes era desconocido. Asimismo, la asimilación del cuerpo y de sus funciones a un esquema mecanicista supone la anterioridad de la construcción de autómatas ingeniosos que parecen bastarse a sí mismos en sus movimientos. La explicación matemática de los fenómenos naturales no evita la esfera de lo biológico. Lo vivo está subordinado al modelo de la máquina y se agota en éste por completo. (Le Breton, 2002, p.75)

Ahora bien, en la actualidad y con la llegada de los avances científicos y tecnológicos arriba mencionados, parece que la metáfora del hombre-máquina ya no tiene lugar. Hoy, en cambio, el universo digital invita a pensar y a construir nuevas metáforas e impone reglas más ambiguas, menos rígidas, pero no por ello menos amenazantes.

En reemplazo del hombre-máquina moderno ha llegado el hombre-información, basado en una premisa: la materialidad del cuerpo es un obstáculo a derribar. El deseo de lograr una total compatibilidad con el tecnocosmos digital se ha convertido en un imperativo interiorizado que torna el cuerpo obsoleto. Esta evolución post-humana muestra los cuerpos insertos en un régimen digital donde se presentan como sistemas de procesamiento de datos encargados de disolver su propia materialidad.

La ruptura en relación al pensamiento moderno se abre hacia la posibilidad ofrecida por la tecnología de otorgar cierta verosimilitud a la pretensión de inmortalidad. La digitalización del olfato, el tacto y el gusto, el patentamiento de genes, los psicofármacos destinados a la

reprogramación y el resurgimiento de la eugenesia construyen una matriz en que la biopolítica, entendida como el conjunto de dispositivos de poder que apuntan a la población, se reacomoda sin sobresaltos. Hoy, disuelta la tecnociencia estatizada destinada a administrar vidas en las sociedades industriales para asegurar la productividad del obrero, la tecnología ha elegido establecer su dependencia en relación con el mercado. (Lanfranconi, 2006, p.2)

Así pues, en la actual “sociedad de la información”, la fusión entre el hombre y la técnica parece profundizarse y un nuevo imperativo se hace visible: el deseo de lograr una total compatibilidad con el tecnocosmos digital mediante la actualización tecnológica permanente. Las nuevas disciplinas científicas y los adelantos tecnológicos parecen tener una base y una ambición común y es la digitalización universal. El futuro de la humanidad cada día se presenta más amalgamado con el artificio y promete la abolición de barreras o limitaciones como, por ejemplo, las distancias geográficas, las enfermedades, el envejecimiento e, incluso, la muerte (Sibilia, 2005).

Las propuestas de planificación de la especie humana, por ejemplo, sugieren que estaríamos ingresando en una nueva era comandada por la evolución posthumana o postevolución, que superaría en velocidad y eficiencia a los lentos ritmos de la vieja evolución natural. Se anuncian proyectos que hasta hace poco tiempo pertenecían exclusivamente al terreno de la ciencia ficción, plasmados en obras ya clásicas como Frankenstein, Blade Runner y Un mundo feliz. Ahora, estos proyectos se debaten en diversos ámbitos, escenarios y tonos. Porque la humanidad parecería encontrarse ante una encrucijada exigiendo decisiones políticas y éticas que implicarán consecuencias irreversibles en el futuro de la especie. Si es cierto que los mecanismos de la selección natural descritos por Darwin a mediados del siglo XIX se están transfiriendo a manos de los hombres (o mejor: de ciertos hombres), el

horizonte evolutivo se encuentra ante un abismo. Ese vértigo evoca diversos sueños de autocreación humana, tan fascinantes como aterradores, resucitando las ambiciones eugenésicas de la primera mitad del siglo XX. Pero esta vez, las viejas fantasías se presentan como técnicamente posibles, suscitando tanto reacciones de euforia y celebración como de descontento y rechazo. (Sibilia, 2005, p.12)

En definitiva, el cuerpo en la actualidad cada día se aleja más de la lógica mecanicista y se inscribe en el nuevo régimen digital. Arrojado a las nuevas cadencias de la tecnociencia, parece haber perdido su definición clásica y su solidez analógica: En la esfera digital se vuelve permeable, proyectable, programable. En la actualidad, asistimos a una época que está rompiendo radicalmente la lógica de la evolución y el desarrollo humanos y cuya meta consiste en superar la condición humana. “Por eso, en los saberes hegemónicos contemporáneos fulguran ciertas tendencias neognósticas, que rechazan el carácter orgánico y material del cuerpo humano y pretenden superarlo, buscando un ideal aséptico, artificial, virtual e inmortal” (Sibilia, 2005, p.43). En la actualidad la articulación entre poderes y nuevos saberes ha generado nuevas verdades a propósito del cuerpo humano en donde éste es entendido como una configuración orgánica condenada a la obsolescencia y lo han convertido en un objeto de la post-evolución en donde lo virtual se presenta sumamente seductor en tanto sobrepasa los límites correspondientes a los ejes material y temporal de la existencia.

Capítulo 4

El cuerpo virtual

El abordaje del cuerpo virtual implica el desarrollo de determinadas categorías que resultan imprescindibles para su comprensión, ya que lo enmarcan en un contexto, pues, hablar de que hay un cuerpo virtual es adentrarse en una transformación con respecto a la manera de pensar al sujeto, ya que cuestiones como las dinámicas intersubjetivas, la relación con el cuerpo propio y el del otro, la comprensión espacio/tiempo, la noción de realidad y la identidad, se ven directamente afectadas. Por consiguiente, a continuación, se definen las categorías que permitirán el esclarecimiento del cuerpo que le da nombre al presente capítulo.

Virtualidad

Para efectos del presente trabajo se toma el concepto de virtualidad en relación con el desarrollo de la tecnología, específicamente en lo concerniente a las redes sociales y videojuegos. Sin embargo, se hace importante pensar lo virtual desde su etimología para comprender el concepto a profundidad:

La palabra virtual procede del latín medieval *virtualis*, que a su vez deriva de *virtus*: fuerza, potencia. En la filosofía escolástica, lo virtual es aquello que existe en potencia pero no en acto. Lo virtual tiende a actualizarse, aunque no se concretiza de un modo efectivo o formal. El árbol está virtualmente presente en la semilla. Con todo rigor filosófico, lo virtual no se opone a lo real sino a lo actual. (Lévy, 1999, p.10).

Con base en lo anterior, se hace evidente que virtual no es sinónimo de irreal, sino que guarda relación con un acto de creación, es una realidad que no se ha hecho manifiesta o, en palabras de Lévy, no se ha hecho actual, es decir, es una realidad que no está dada.

En Platón y Aristóteles se encuentran las primeras nociones de pensar lo virtual. En primer lugar, lo virtual está relacionado con los sentidos, la percepción y la creación. Crear es alterar la percepción a través de los sentidos, dicha alteración inaugura un espacio o múltiples espacios, ¿mundos?, ¿realidades? Espacios que reflejan la envergadura cultural–simbólica de la esfera social, ejemplos: el arte y el mito. Tales espacios son nombrados como *lo virtual* en tanto son potenciales. (Sánchez, 2010, párr.44).

En relación con lo anterior, se torna importante para este trabajo la idea de que lo virtual está relacionado con la creación y que a través de ésta se pueden inaugurar múltiples espacios, esto se hace relevante porque es en esos espacios donde rastreamos el cuerpo virtual, ya que ellos se crean como expresión de esa potencialidad que está implícita en lo virtual y que obedece a unas lógicas relacionales propias de la época, lo cual traslada las interacciones a otros lugares y amplía la visión de la realidad. Como menciona Lévy (1999), “la virtualización no es una desrealización, sino una mutación de identidad, un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado” (p.12).

Sin embargo, con tales planteamientos, cabe preguntarse ¿De dónde surge lo virtual?, ¿Qué es lo que permite que algo exista en potencia? ¿Qué hace que la identidad pueda mutar? La respuesta a estos interrogantes es el lenguaje.

Los lenguajes humanos virtualizan el tiempo real, las cosas materiales, los acontecimientos actuales y las situaciones en curso. De la desintegración del presente absoluto surgen, como dos caras de una misma creación, el tiempo y el fuera de tiempo, el anverso y el reverso de la

existencia, añadiendo al mundo una dimensión nueva. Lo eterno, lo divino, lo ideal poseen una historia y crecen con la complejidad de los lenguajes. Preguntas, problemas e hipótesis cavan huecos en el aquí y ahora, desembocando, al otro lado del espejo, entre el tiempo y la eternidad, en la existencia virtual. (Lévy, 1999, p.58).

De lo anterior se desprende que hablar de lo virtual es adentrarse en el campo de lo simbólico, y es esta condición la que permite que se den las interacciones en la virtualidad, en un espacio desterritorializado.

Ahora, partiendo del esclarecimiento que se acaba de presentar, grosso modo, sobre lo virtual, se hace necesario especificar el sentido en el que se toma la virtualidad para el presente trabajo.

En vista de que lo que convoca a esta investigación es el análisis del cuerpo virtual, es decir, ese cuerpo que está en relación con las interacciones que se dan en el ciberespacio (concepto que se abordará más adelante en este capítulo), la noción de virtualidad de la que aquí se hace uso (sin perder de vista las definiciones expuestas arriba) para comprender el cuerpo virtual es la siguiente:

Entendemos lo virtual desde dos perspectivas: la objetiva y la subjetiva, que también podríamos llamar cuantitativa y cualitativa. En ambos casos el problema se localiza en la estructuración y apropiación de diferentes ejes mediáticos: infraestructura mediática de transporte, medios de transporte, medios de comunicación y medios digitales de comunicación (internet).

La objetividad se interpreta desde un sistema de redes de comunicación –redes mediáticas, redes de intercambio comercial, sistemas de transporte mercantil y turístico-, aquí, más que en un nivel individual, su aparición y funcionamiento ocurre en el plano grupal: lo virtual como ilusión compresiva del espacio y del tiempo. Estoy aquí y estoy allá. Adquiero cosas allá con

dinero que en realidad está aquí: lo virtual como traslación, como transacción ilusoria que tiene una consecuencia real.

En el plano subjetivo, la virtualidad, sobre todo en el proceso de comunicación-internet, se localiza y señala hacia relaciones que se desprenden y se dan en ese medio. La cibercultura vendría a ser un ejemplo de los cambios cualitativos que internet ha propiciado en las relaciones humanas: nuestra relación con el ordenador, el software como herramienta de administración y creación, la cohabitación con un banco enorme de información, la digitalización de contenidos, la aparición de la cultura del intercambio digital (...) y, ante todo, la expansión de los espacios de interacción en realidad virtual, como los videojuegos y los mundos virtuales.

Así, la virtualidad cruza dos grandes planos que aparecen también en el mundo concreto: el individual y el grupal. Tomando en cuenta esta perspectiva de lo virtual, la subjetividad aparece en juego por medio de mecanismos como el anonimato, la imaginación, la fantasía y, desde luego, el uso, proyección y representación del cuerpo. En otras palabras se trata de un problema enmarcado en la cultura digital, un problema que involucra también la identidad y alteridades. ¿Quién soy en el espacio virtual?, ¿quién es el que está en el espacio virtual?, ¿cómo me relaciono con él?, ¿de qué forma corporal me proyecto en lo virtual?, ¿qué función tiene ese cuerpo? Desde esta óptica, lo virtual representa una prolongación del espacio real, con la única diferencia de que en lo virtual los signos y su connotación simbólica se vuelven más flexibles. El cuerpo viene a ser el espacio que propicia esa flexibilidad, como se puede ver en los metamundos y Second Life (mundos virtuales representados por avatares).

(Sánchez, 2010, párr.51-54).

Partiendo de la cita anterior como marco para comprender la noción de virtualidad que aquí se toma, se puntualiza que, en esos espacios que la Internet abre, la noción tiempo-espacio cambia, ya no se experimenta de la misma manera a como se hace en el mundo físico, que está mediado por la carne y las limitaciones que ello implica, como plantea Passerini (2012), “se puede viajar de un lugar (virtual) a otro en una fracción de segundo. Los objetos virtuales dentro de este espacio pueden desaparecer o modificarse en tanto son sólo un escenario montado para los intercambios” (p.593). Se crea así “un nuevo tipo de nómadas: en lugar de seguir líneas errantes y migratorias dentro de una extensión dada, saltamos de una red a otra, de un sistema de proximidad al siguiente” (Lévy, 1999, p.16).

Cuando una persona, una colectividad, un acto, una información se virtualizan, se colocan «fuera de ahí», se desterritorializan. Una especie de desconexión los separa del espacio físico o geográfico ordinario y de la temporalidad del reloj y del calendario. Una vez más, no son totalmente independientes del espacio-tiempo de referencia, ya que siempre se deben apoyar sobre soportes físicos y materializarse aquí o en otro sitio, ahora o más tarde. Y, sin embargo, la virtualización les ha hecho perder la tangente. Sólo recortan el espacio-tiempo clásico en esto y ahí, escapando de sus trivialidades «realistas»; ubicuidad, simultaneidad, distribución fragmentada o masivamente paralela. La virtualización somete el relato clásico a una dura prueba: unidad de tiempo sin unidad de lugar, continuidad de acción a pesar de duración discontinua. La sincronización reemplaza la unidad de lugar, la interconexión sustituye a la unidad de tiempo. Pero, a pesar de ello, lo virtual no es imaginario. Produce efectos. (Lévy, 1999, pp.14-15).

Finalmente, con respecto al apartado que antecede, es importante dejar claro que lo virtual produce efectos en la realidad material en la medida en que quien comanda las interacciones en

el ciberespacio es una persona, un cuerpo físico (tangible) sentado frente a una pantalla; y las conversaciones, las relaciones y las dinámicas que se establecen en esos espacios tienen una carga simbólica que penetra en el psiquismo de la persona y afecta, de una u otra forma, su percepción sobre la realidad y su forma de moverse en ella. Tal como plantea Sánchez (2010), “la relación entre realidad física y virtual es indisociable, puesto que lo virtual es una extensión de la realidad física (...) la virtualidad contiene potencialmente la continuación de relaciones, pero también contiene formas que aún no han sido expresadas” (párr.48).

Realidad virtual

En este punto es necesario establecer una diferencia fundamental, que hablar de lo virtual no necesariamente implica hablar de realidad virtual, no todo lo virtual es equivalente a realidad virtual, porque para que ésta se dé son necesarias ciertas condiciones. Sin embargo, en la realidad virtual están presentes las características que se mencionaron en el apartado anterior a cerca de lo virtual, se da en un espacio deslocalizado (ciberespacio), es producto del lenguaje y así mismo es un asunto que contiene una potencialidad implícita en la realidad, sin embargo, la realidad virtual va más allá.

La «realidad virtual», en el sentido más fuerte del término, designa un tipo particular de simulación interactiva, en la cual el explorador tiene la sensación física de estar inmerso en la situación definida por una base de datos. El efecto de inmersión sensorial se obtiene generalmente gracias al uso de un casco especial y de guantes de datos. (Lévy, 2007, p.56-57).

Como puede apreciarse, la realidad virtual busca brindar a las personas una experiencia ficticia, lo más vívida posible, y lo hace a través de aparatos tecnológicos especializados, los cuales logran crear imágenes tridimensionales y sensaciones simuladas, jugando con los sentidos para dar una impresión de realidad. Así pues, “la realidad virtual produce el sueño, el sueño de existir, comunicarse y tocarse sin estar” (Sánchez, 2010, párr.49).

A partir de la realidad virtual se pueden sobrepasar los límites de la corporalidad, mediante un nombre de usuario o un Avatar, “identidad virtual que responde a la acepción de reencarnación según el Diccionario de la Real Academia Española” (Passerini, 2012, p.592), se puede interactuar con personajes mitológicos, viajar a mundos fantásticos, realizar hazañas a través de diversos poderes, transportarse en el tiempo, cambiar de apariencia física e incluso ser un animal o cualquier criatura mitológica. En la realidad virtual se puede experimentar todo eso que la imaginación crea, claro está, desde que las interfaces, “los equipos de materiales que permiten la interacción entre el universo de la información digitalizada y el mundo ordinario” (Lévy, 2007, p.22), lo posibiliten.

El ciberespacio

El ciberespacio es producto del desarrollo de las nuevas tecnologías, gracias a la aparición de la World Web Wide (red informática mundial) “cuya creación puede situarse a fines de los años 80’ y principios de los 90” (Passerini, 2012, p.592), se hizo posible hablar de algo como el ciberespacio, el cual puede ser entendido, tomando como referencia la definición de Lévy (2007), como “el espacio de comunicación abierto por la interconexión mundial de los ordenadores y de las memorias informáticas” (p.70).

La comprensión de este concepto se hace importante debido a que es en el ciberespacio donde se desarrollan los mundos virtuales y allí es donde se ubica el cuerpo virtual, objeto de análisis de este trabajo. Adicionalmente, el ciberespacio ha cobrado gran relevancia en la contemporaneidad, pues se ha convertido en centro de interacciones de carácter comercial, lo cual lleva a pensar en lo que sucede con el cuerpo virtual en dichas interacciones. Sin embargo, este es un punto que se desarrollará más adelante en los hallazgos del presente trabajo, por ahora simplemente se dejará planteada la cuestión con la finalidad de tenerla presente como referencia para la comprensión del análisis posterior.

En conclusión, se tiene que:

El ciberespacio es el medio por excelencia donde los actos se pueden registrar y transformar en datos explotables. De ahí que el consumidor de información, de transacción o de dispositivos de comunicación no cese de producir, a su vez, una información rebosante de valor. El consumidor no sólo se convierte en un coproductor de la información que consume, sino que también es un productor cooperativo de los «mundos virtuales» en los que evoluciona y agente de la visibilidad del mercado para quienes aprovechan las huellas de sus actos en el ciberespacio. Los productos y servicios más valorizados en el nuevo mercado son interactivos; es decir, en términos económicos, que la producción de valor añadido se desplaza hacia el lado del «consumidor» (Lévy, 1999, p.49).

Los Mass Media

El desarrollo de este tema se hace pertinente debido a que es tomado, en este trabajo, como una de las prácticas contemporáneas relacionadas con la virtualidad.

Para comprender lo que son los Mass Media, es necesario conocer primero lo que significa media; a este respecto Lévy (2007) dice: “lo que llamamos media (medios de comunicación) es el soporte, el vehículo del mensaje” (p.47). Partiendo de esa definición, los Mass Media son los Medios Masivos de Comunicación o Medios de Comunicación de Masas (sus siglas corresponden al idioma inglés). En esta categoría entran la prensa, la radio, la televisión, el cine y la internet. La razón de ser de los Mass Media es la distribución de información a la mayor cantidad de personas posible.

La difusión de la información en los Mass Media obedece a un sistema de categorías de dispositivos comunicacionales, las cuales se organizan según el medio por el cual se transmite dicha información.

El dispositivo comunicacional designa la relación entre los participantes de la comunicación. Se pueden distinguir tres grandes categorías de dispositivos comunicacionales: uno-todos, uno-uno y todos-todos. La prensa, la radio y la televisión están estructuradas por el principio uno-todos: un centro emisor envía sus mensajes a un gran número de receptores pasivos y dispersos. El correo o el teléfono organizan relaciones recíprocas entre interlocutores pero solamente según contactos de individuo a individuo o de punto a punto. El ciberespacio establece un dispositivo comunicacional original puesto que permite a comunidades constituir progresivamente y de manera cooperativa un contexto común (dispositivo todos-todos). En una conferencia electrónica, por ejemplo, los individuos participantes envían mensajes que pueden leer todos los otros miembros de la comunidad y todos pueden responder. La comunicación ininterrumpida sedimenta una memoria colectiva que emerge de la comunicación entre los participantes. Los mundos virtuales multiparticipantes, los sistemas

para el aprendizaje o el trabajo cooperativo o, incluso, a una escala gigante, el WWW, pueden considerarse como sistemas de comunicación todos-todos. (Lévy, 2007, p.49)

Pero ¿cuál es el componente de virtualidad en los Mass Media? Es el mensaje, la información que se promulga, una vez más, el lenguaje.

Diremos que, si el acontecimiento es actual, la producción y la difusión de mensajes que éste genera constituyen una virtualización del acontecimiento, provista de todos los atributos que hemos asociado a la virtualización: separación de un aquí y ahora particular, paso a lo público y, sobre todo, heterogénesis. En efecto, los mensajes que virtualizan el acontecimiento son, al mismo tiempo, su prolongación, participan en su realización, en su determinación inacabada, forman parte del mismo. (Lévy, 1999, pp.44-45)

De lo anterior se desprende que la información que se transmite de manera masiva a las personas, por los diferentes medios mencionados, entra en el imaginario colectivo y transforma la visión de los acontecimientos que allí se narran. Por eso, los Mass Media representan un mecanismo de poder, pues tienen la capacidad de influir en la construcción de la realidad.

En ese orden de ideas, el cuerpo es una de las cuestiones más afectadas por esa profusión de información, pues a él llegan mensajes e imágenes que pretenden definirlo a partir de cánones que no obedecen a lo real, lo que entra a ocasionar conflicto en los sujetos, pues éstos introyectan dichos mensajes.

Todo esto se vive en la virtualidad de las comunicaciones, por tanto, no hay forma de ubicar dichos imaginarios, dichos significantes que quedan por ahí, flotando, y que, aunque no pertenecen a nadie, están en la mente de todos.

Las redes sociales virtuales

La razón por la cual en el título del presente apartado se especifica la condición de virtualidad, tiene que ver con que el término red social no es exclusivo de las interacciones que están mediadas por las tecnologías informáticas, sino que se desprende directamente de las relaciones comunitarias, tal como plantea Samper (2004): “noción de red como estructura social, desde la cual se construyen mundos relacionales sujetos al surgimiento de confianza y principios de reciprocidad entre personas que comparten intereses y con quienes se interactúa personalmente”. (Ávila, Abello, Amar y Madariaga, 2012, p.22).

Como puede apreciarse una red social está configurada por un grupo de personas que interactúan y se unen en razón de un interés o propósito, además cabe agregar lo planteado por Dabas (1993)

Las redes sociales son un proceso permanente de construcción que se da tanto a nivel individual como a nivel colectivo gracias a un intercambio dinámico establecido por los integrantes de la red, lo que permite que los recursos de la misma sean potencializados. La posibilidad de esta potencialización sólo se puede construir mediante la experiencia de compartir los aprendizajes en pro de buscar con ello la solución de problemas comunes.

(Ávila, et al., 2012, p.22)

Con el concepto de red social esclarecido se da paso entonces al planteamiento de lo que son las redes sociales virtuales.

De acuerdo con Tenzer, Ferro y Palacios (2009), una red virtual es una organización social de interacción entre actores por medio de Internet. Estos sitios fundamentados en la Web brindan la posibilidad a los usuarios de compartir opiniones, comunicar, interactuar y establecer

entidades con objetivos afines que surgen de la necesidad de los individuos de interactuar con otros para generar acuerdos, arreglos y consensos que conlleven a la solución de problemas específicos. Boyd y Ellison (2007), por su parte, conceptualizan un sitio de red social como una herramienta que ofrece a las personas una ayuda para la interacción por medio de la Internet, permitiéndole al usuario crear una identidad visible y pública o por el contrario restringida; permite además seleccionar, agrupar, bloquear y buscar los actores con los que se tiene comunicación; visualizar su perfil, su lista de contactos y recorrer el perfil de los enlaces que conforman la red. Winocur (2001), establece que una red social virtual se define como un espacio de interacción e intercambio de ideas que son representativas en la comunicación y socialización de los integrantes de cada grupo. Así pues, estos tipos de redes pueden entenderse como una herramienta tecnológica que se vale de la Internet para crear comunidades entre amigos o contactos con los cuales se interactúa y comparte información. Al tratarse de vinculaciones creadas por medios tecnológicos facilita la integración de un número amplio de individuos, así como la vinculación con otras personas que pueden localizarse en zonas geográficamente distantes, de manera que el concepto de distancia varía, no ya por la dispersión en el espacio físico, sino por la naturaleza de la relación y la frecuencia de las interacciones. (Ávila, et al., 2012, pp.70-71)

Son las interacciones que se dan en esas redes sociales virtuales, uno de los dos fenómenos que inspiró el desarrollo de la presente investigación documental, pues es en medio de dichas interacciones donde circula un cuerpo, un cuerpo que no es el que comanda al ordenador y opera los aditamentos tecnológicos, sino el cuerpo que se pone en escena en los mundos virtuales, el que se presenta con determinadas características, en ocasiones divergentes a las reales, y que

lleva a desarrollar una o muchas identidades virtuales, con la finalidad de obtener un beneficio en términos sociales.

Actualmente, puede apreciarse cómo el auge de las redes sociales virtuales ha llegado a tal punto que atrae no sólo a los “Nativos digitales”, que según Prensky (2010), son las personas que nacieron en la época digital en medio de la internet y los videojuegos; sino, que también atrapa a los “Inmigrantes digitales”, que en palabras de Prensky (2010) vienen siendo quienes no crecieron en ese apogeo de los medios digitales, pero que han tenido que aprender a manejarlos para estar al día con los requerimientos de la época.

Algunas de las redes sociales más utilizadas en la actualidad son Facebook, Instagram y Twitter. “Hacia abril de 2016 Facebook contaba con mil quinientos noventa millones de usuarios a nivel global (...) entretanto, Instagram contaba con 400 millones y Twitter con 340 millones de usuarios activos” (La Rosa, 2016, p.52). A pesar de que todas estas son redes sociales, cabe analizar qué se busca en cada una.

Quizá Facebook sea la que ofrece más posibilidades de interacción en el ciberespacio, pues en ella se puede chatear, publicar fotografías, videos y textos. Instagram es una red social que está más enfocada hacia el objeto de la mirada, mientras que Twitter se posiciona más del lado de la opinión mediante el texto. Sin embargo, a pesar de tan diversas características, todas comparten algo, se han convertido en plataformas para productos, empresas y personas. Esto las ha dotado de un carácter comercial, económico, religioso y político, a parte del componente social intrínseco a ellas. Sin embargo, un análisis de ese tipo no es el objeto del presente trabajo, simplemente se expone a modo de reflexión y como posible entrada al desarrollo de futuras investigaciones.

Para finalizar, es importante pensar, con miras al apartado subsiguiente, hasta qué punto las interacciones que tienen lugar en las redes sociales virtuales establecen una adecuada comunicación con respecto a las que se desarrollan en el mundo físico, es decir, las que involucran un cuerpo tangible, que se expresa con su presencia.

Las características de la interacción en el caso de las redes sociales no la hacen equivalente a la que se produce en la comunicación interpersonal cara a cara. Para la visión de Carpentier (2015) correspondería a una interacción usuario-sistema al implicar el uso de tecnología. Por nuestra parte estimamos que también podría ubicarse en lo que en términos generales se denomina comunicación mediada por computadoras (CMC) en la cual, si bien se establece una interacción entre seres humanos, ésta se hace efectiva de modo distinto pues se produce necesariamente con la intermediación de equipos computarizados. Concordando con Kožuh, Jeremić, Sarjaš, Lapuh Bele & Debevc (2015) en el marco de la CMC el otro (interlocutor) podría ser percibido de modo menos realista. Entenderíamos que ello se vincula necesariamente con la falta de las claves no verbales que son recursos vitales en la comunicación interpersonal y que complementan la comprensión de lo comunicado. Por cierto los emoticones tienen la intencionalidad de agregar sentido, pero constituyen en todo caso recursos artificiales que se agregan a posteriori. (La Rosa, 2016, p.54).

El cuerpo virtual

El cuerpo, como órgano, “aparece determinado en una materialidad condicionada por el tiempo y el espacio” (Sánchez, 2010, párr.12), es el que posibilita la existencia y la inscripción en la sociedad. Sin embargo, el cuerpo que se aborda en este apartado carece de

condicionamientos espaciotemporales, es un cuerpo volátil que habita en el ciberespacio. “El protagonista de los intercambios comunicacionales es ese otro cuerpo nuevo, virtualizado, capaz de extrapolar sus antiguos confinamientos espaciales: ese organismo conectado y extendido por las redes teleinformáticas” (Sibilia, 2005, p.64).

Así, el cuerpo virtual se posiciona en un lugar privilegiado con respecto al cuerpo orgánico, pues el primero no enferma, no muere, no se restringe; al contrario, es indestructible, inmortal, libre, se puede expresar de diversas formas, mediante personajes, como en el caso de los videojuegos. Respecto a éstos, es interesante señalar, que representan el segundo fenómeno que despertó el interés para desarrollar este trabajo.

Según señala Piracón (2008) “La aparición de los videojuegos data de los años 70 aproximadamente” (p.2) y desde entonces la fascinación por ellos ha ido en aumento, en parte debido a los grandes desarrollos alcanzados en los medios digitales, y en parte a causa de la experiencia virtual que generan, pues como pocos fenómenos virtuales, logran un profundo nivel de inmersión en mundos gobernados por la fantasía.

Los videojuegos son entonces un objeto que encarna el espíritu de la época y se ponen en diálogo con un concepto fracturado que pide a gritos nuevas formas de análisis y comprensión: el cuerpo. Las relaciones saltan a la vista cuando nos sentamos frente una pantalla a jugar. Jugamos con muchos cuerpos: el que dirigimos con los mandos, los otros cuerpos que aparecen en la pantalla, el cuerpo con el que experimentamos visual, auditiva y táctilmente, el cuerpo de aquellas personas que están representadas por las imágenes de otros cuerpos que aparecen en la pantalla, etc. Algunas veces el cuerpo que nos permite manejar el otro cuerpo nos interrumpe abruptamente separándonos de la pantalla por la obligación de atender a nuestras necesidades fisiológicas. En otras ocasiones el cuerpo de la pantalla en su

particular relación con nuestra mismidad nos lleva a frases absurdas desde cualquier punto de vista lógico y biológico “¡Uy! me mataron” (Piracón, 2008, pp.2-3).

Lo descrito en el apartado anterior da cuenta de las dinámicas virtuales que se establecen en ese espacio habitado en los videojuegos, allí los jugadores interactúan de una manera especial, generando estrategias, estableciendo amistades y enemistades, alcanzando objetivos, etc.

Finalmente, muchas de las imposibilidades que frustran al sujeto en su corporalidad devienen posibles en los mundos virtuales, pues allí el tiempo y la materia no representan un obstáculo.

De este modo, el cuerpo sale de sí mismo, adquiere nuevas velocidades, conquista nuevos espacios. Se vuelca al exterior y transforma la exterioridad técnica o la alteridad biológica en subjetividad concreta. Virtualizándose, el cuerpo se multiplica. Creamos organismos virtuales que enriquecen nuestro universo sensible sin infligirnos dolor. ¿Se trata de una desencarnación? Retomando el ejemplo del cuerpo, verificamos que la virtualización no se puede reducir a un proceso de desaparición o de desmaterialización. Aún a costa de ser reiterativos, recordemos que la virtualización se analiza, esencialmente, como un cambio de identidad, un paso de una solución particular a una problemática general o transformación de una actividad especial y circunscrita a un funcionamiento deslocalizado, desincronizado, colectivizado. La virtualización del cuerpo no es, por tanto, una desencarnación sino una reinención, una reencarnación, una multiplicación, una vectorización, una heterogénesis de lo humano. (Lévy, 1999, p.24)

A la luz de lo planteado hasta ahora, se pone de manifiesto que la virtualización del cuerpo es un proceso que se da en diversos escenarios y que implica una mutación en la identidad, pues el cuerpo virtual, a pesar de estar comandado por el cuerpo de lo real, se desliga en muchos aspectos de éste, lo cual conlleva un cambio de perspectiva intersubjetiva, pues al tener acceso a

nuevos mundos (virtuales), la visión sobre la realidad, en la que se desenvuelven los sujetos en la cotidianidad, se transforma.

Para concluir, se hace uso del siguiente apartado a fin de ampliar el panorama sobre los alcances de esa virtualidad de la que aquí se ha venido hablando.

¿Qué es lo que hace visible el cuerpo? Su superficie: el pelo, la piel, el brillo de la mirada. Sin embargo, las imágenes médicas permiten ver el interior del cuerpo sin atravesar la piel sensible, ni seccionar vasos ni cortar tejidos. Se diría que hacen surgir otras pieles, dermis enterradas, superficies insospechadas que afloran desde el fondo del organismo. Rayos X, escáneres, sistemas de resonancia magnética nuclear, ecografías y cámaras de positrones virtualizan la superficie del cuerpo. A partir de estas membranas virtuales, se pueden reconstruir modelos digitales del cuerpo en tres dimensiones y, a partir de ahí, fabricar maquetas sólidas que servirán, por ejemplo, a los médicos para preparar una operación. Pues bien, todas estas pieles y estos cuerpos virtuales tienen efectos actuales muy importantes en el diagnóstico médico y en la cirugía. En el ámbito de lo virtual, el análisis y la reconstrucción del cuerpo ya no implican dolor ni muerte. Una vez virtualizado, el cuerpo se vuelve permeable. Hoy en día, el sexo y casi el rostro de los niños se conocen antes de que hayan nacido. Cada nuevo aparato añade un estilo de piel, un cuerpo visible al cuerpo actual. El organismo es puesto del revés como si fuera un guante. El interior pasa al exterior manteniéndose, de todos modos, dentro, pues la piel también es el límite entre uno mismo y el exterior. Por medio de los sistemas de imaginería médica, existen numerosas capas superpuestas de películas alrededor del núcleo del cuerpo. (Lévy, 1999, p.21)

Todas estas prácticas, todos los fenómenos aquí mencionados, invocan al cuerpo virtual. Finalmente, después del recorrido histórico y teórico trazado al interior de este marco teórico, se prosigue a la presentación de los hallazgos alcanzados a lo largo de este rastreo documental.

Consideraciones finales

De entrada, se hace necesario dejar claro, como se mencionó en el capítulo anterior, que la relación cuerpo-virtualidad objeto de análisis se ubica en el marco de los actuales desarrollos tecnológicos concernientes a la informática y, particularmente, a propósito de la puesta en juego del cuerpo en escenarios como las redes sociales virtuales y los videojuegos; en relación a la forma en cómo se encarna la posición subjetiva en un personaje o una identidad virtual y, en las consecuencias o implicaciones psíquicas que dicha encarnadura comporta. La propuesta es, entonces, establecer lo específico del cuerpo en escenarios como las redes sociales virtuales y los videojuegos desde una postura psicoanalítica, en particular, a partir de los postulados teóricos del psicoanalista Jacques Lacan.

Así pues, pensar un cuerpo virtual implica un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto “cuerpo” y el entendimiento del mismo como prolongación y proyección del sujeto en lo virtual. Dicho desplazamiento se hace necesario debido a que con la llegada de las plataformas o escenarios virtuales; con la irrupción de la virtualidad en la cotidianidad de los sujetos, cuestiones como las dinámicas y lógicas intersubjetivas, la relación con el cuerpo propio y el del semejante, la comprensión del espacio/tiempo, a la vez que las nociones de realidad y de identidad, se han visto afectadas y precisan una asunción diferente en tanto se deslizan a un nuevo orden.

Conviene subrayar, además, que este nuevo orden responde a la necesidad de superar y/o sobrepasar las restricciones derivadas de la materialidad orgánica del cuerpo humano; refiere al ámbito espacial y temporal de su existencia. Con la penetración de la tecnología digital en la vida de las personas se inauguraron nuevas lógicas y modos de lazo social en tanto los mundos

virtuales abarcan toda una serie de posibilidades que permiten superar tales barreras espaciotemporales.

En consonancia con lo anterior, tenemos que una de las características más interesantes de la cibercultura obedece al trastocamiento de las categorías de tiempo y espacio. En el universo virtual todo es automático, no se requiere capacidad de espera; se puede viajar de un lugar a otro al instante, en fracciones de segundo; podemos estar conectados incluso estando dormidos. Asimismo, los espacios que abre la internet ofrecen la posibilidad de sostener intercambios comunicacionales, en simultáneo y sin necesidad de desplazamientos, con diversas personas del vasto territorio global. A su vez, el espacio no responde a las contundentes leyes de la física; en el ciberespacio los objetos y las plataformas pueden desaparecer o modificarse sin problema alguno en tanto son sólo escenarios ajustados para los intercambios. Las categorías de tiempo y espacio quedan en entredicho, en el mundo virtual, en tanto éste tiene la capacidad de “alojar” al tiempo y en el mismo lugar a miles de usuarios, a miles de “residentes”. En el momento en que una persona o un colectivo se virtualizan, ocurre una suerte de desconexión que los separa del espacio material y la temporalidad ordinarias, se desterritorializan. El mundo virtual puede entenderse, entonces, como un espacio desterritorializado. En el ciberespacio el espesor y los contornos del cuerpo se desdibujan, se desvanecen; no se tiene peso ni dimensión y el sujeto sólo es definido en función de su conectividad. El tiempo y la materia, al interior del ciberespacio, no representan un obstáculo.

De lo que precede, se desprende el hecho de que en la actualidad se advierta fácilmente, en los sujetos, una necesidad de sumergirse en entornos digitales, en lo virtual. La superación de las limitaciones de la “carne” que prometen las tecnologías de la virtualidad han generado toda una serie de imaginarios que desembocan en imperativos de conexión lo cual, a su vez, ha sido

estimulado por la abundante oferta de dispositivos y servicios teleinformáticos como celulares, computadoras portátiles, sistemas de localización vía satélite tipo GPS y el acceso a la internet. Todas estas tecnologías de la virtualidad se presentan, entonces, sumamente seductoras y suelen ser alabadas, por su capacidad de potenciar y multiplicar las posibilidades humanas: anulan o suprimen las distancias geográficas sin la necesidad de un desplazamiento en el plano material y dieron paso a fenómenos harto particulares como la telepresencia o la presencia virtual.

Todas estas observaciones se relacionan también con el hecho de que el ciberespacio replica una de las características más sobresalientes del actual momento histórico al cual asistimos; ubica en la centralidad a la urgencia. Como pudo advertirse en el capítulo 3, con el discurso capitalista parece haberse exacerbado la cualidad metonímica del deseo y los sujetos han quedado desvalidamente confinados al dominio de los entes, de las cosas; más allá del hecho de hallarse éstos absolutamente capturados por la premura de lo actual, con el discurso capitalista se ha creado la ilusión de que es posible alcanzar la completud y/o el cumplimiento de la finalización esperada del sujeto y, para ello, las tecnologías de la virtualidad se presentan como el medio ideal para alcanzar dicho fin. El mandato de conexión y la necesidad de sumergirse en entornos virtuales es, a su vez, aparte de la necesidad de superar las limitaciones de la materialidad, un efecto de la ilusión de que en lo virtual falta la falta, de que todo es posible.

Por otra parte, tenemos que lo virtual no es sinónimo de irreal. La virtualización por tanto no es una desrealización, sino más bien una ampliación de la realidad; guarda con la realidad física una relación indisociable, es una extensión de la misma, contiene potencialmente la continuación de las relaciones que se llevan a cabo en el plano material. No obstante, inaugura nuevos espacios, brinda otras posibilidades y contiene formas que aún no han sido expresadas.

A medida que se interactúa con la red, nuestra subjetividad se reconfigura, muta nuestra identidad; la telepresencia nos da un nuevo sentido del yo. Al interior de las redes sociales virtuales o los videojuegos cobran vida identidades que pueden entenderse como una prolongación y una proyección del sujeto en lo virtual. Identidades que van desde un simple *Nick*; que señala el nombre o la frase con la cual el sujeto se designa, pasando por perfiles sumamente elaborados, hasta llegar al *Avatar* que es la versión más compleja y desplegada a la que aspira una identidad virtual. Este último, llama poderosamente la atención puesto que, no está de más decirlo, responde a la acepción de reencarnación. A su vez, estas identidades pueden entenderse como una prolongación del sujeto en tanto son una extensión del mismo en el espacio-tiempo virtual y, como proyección, en tanto el sujeto pone fuera de sí, ubica en lo virtual, información que le representa pero que intencionadamente es filtrada con base en un telos que obedece a las lógicas de las plataformas o escenarios virtuales sobre los cuales se proyecta y, por tanto, no hablan del sujeto en sí, sino que más bien brindan una imagen parcializada del sujeto, imagen que de hecho se desliza al orden del ideal. Parece ser que “hay en la escena virtual una hipertrofia de lo imaginario por lo cual el yo se multiplica en su faz especular, a expensas de lo simbólico” (Passerini, 2012, p.593); no obstante, lo virtual no es únicamente imaginario, produce efectos. Así pues, a medida que nuestra identidad y subjetividad se ponen en juego en el escenario virtual de las redes sociales o los videojuegos irremediablemente mutan y son resignificadas puesto que dichos escenarios le permiten al sujeto ampliar los límites de su realidad y le brindan la posibilidad suprimir las restricciones anteriormente mencionadas. El yo adquiere nuevos sentidos debido a que, al sumergirse el sujeto en lo virtual, mecanismos como el anonimato y/o la alteridad, la imaginación y la fantasía, así como el uso, proyección y representación del cuerpo, dan lugar a nuevas formas de

identificación. Sumergirse en lo virtual es, en última instancia, adentrarse en el campo de lo simbólico con la salvedad de que allí los signos y sus connotaciones simbólicas son mucho más flexibles. El cuerpo virtual deviene entonces, y he aquí la clave para entenderlo, como aquel que propicia esa flexibilidad.

En definitiva, tenemos, pues, que el protagonista de los intercambios comunicacionales en las redes sociales virtuales y los videojuegos, aquel que provee identidad y sobre el cual se encarna la posición subjetiva, el que se presenta como representante del sujeto en lo virtual, que es a su vez prolongación del mismo y sobre el cual éste se proyecta, diferente del cuerpo real, del cuerpo de la materia y, por tanto, aquel que es capaz de extrapolar sus antiguos confinamientos espaciotemporales, es ese otro cuerpo nuevo, virtualizado; dicho protagonista es, a saber: el cuerpo virtual.

Este último, es el cuerpo que nos interesa abordar, explorar; el que se juega al interior del ciberespacio; el que habita el mundo virtual de las redes sociales y los videojuegos; el que reside en el entorno digital, y no el que yace sentado frente a la pantalla del ordenador. Ahora bien, ¿Qué hace posible que podamos hablar de un cuerpo virtual?, ¿De qué cuerpo se trata?, ¿Qué es lo específico de este cuerpo entonces?

Convengamos, de entrada, que la respuesta a estos interrogantes no es, en suma, tarea fácil, y más, si se tiene en cuenta el hecho de que la puesta en juego del cuerpo en escenarios virtuales es un fenómeno bastante reciente que, a pesar de haber penetrado en vastos sectores del territorio global, no termina por asentarse y ajustarse del todo por estar en constante evolución y por el hecho de que existen dinámicas y lógicas que le preceden que se resisten al cambio, lo cual, impide tener una mirada holística de la problemática. Se trata, pues, de una tarea compleja en tanto dicho fenómeno no ha podido ser estudiado en profundidad; no obstante, intentaremos

abordarlo de buena manera. Para responder a dichos interrogantes, entonces, haremos uso de la enseñanza que Lacan nos procuró a propósito del cuerpo, puesto que dicha enseñanza se presenta como una herramienta sumamente acertada a la hora de intentar comprender el asunto en cuestión.

Como se ha dicho, el cuerpo, a diferencia del organismo, remite a la cultura; no se le presenta al hombre como algo aparente o evidente, no es algo que exista per se. Debemos hacernos a un cuerpo. Tenemos, en consonancia con lo anterior, que el cuerpo es algo que obedece o se desliza al orden de la representación o, en términos de Lacan, que el cuerpo es una realidad. Decir que el cuerpo es una realidad obliga e implica tener claridad en cuanto a la distinción entre las categorías “real” y “realidad”. Dicho de forma breve y sintética y, conociendo el riesgo que acarrea el hecho de definir de dicha forma categorías que pueden llegar a ser sumamente amplias y complejas; se puede decir que lo real obedece a lo imposible, a la cosa en sí. Lo real tiene que ver con todo aquello que no puede ser apresado por el pensamiento, aquello que no se inscribe en los registros simbólico e imaginario. Se trata, entonces, del universo de lo no simbolizado, de lo inaprehensible, de lo innombrable. Lo real puede definirse, entonces, a partir de un *impasse* significante; a partir de un *impasse* de la formalización. La realidad, por el contrario, obedece al mundo los objetos; tiene que ver con todo aquello que se construye mediante el lenguaje, aquello que sí puede ser pensado. Se trata, pues, del universo de lo simbolizado, de aquello que construye el hombre a partir de lo real y gracias al lenguaje. La realidad se inscribe, al contrario de lo real, en los registros simbólico e imaginario. Al respecto de dicha distinción, puede decirse, de forma axiomática, que sólo existen objetos para un sujeto; sin sujeto, lo que hay son cosas.

Así pues, decir que el cuerpo es una realidad, implica decir que el cuerpo no es primario en tanto la categoría de “realidad” tiene un estatuto subordinado. Es decir, no se nace con un

cuerpo, el cuerpo es algo que viene después, le es secundario al organismo, es algo que se construye y dicha construcción se da gracias al lenguaje. Es el lenguaje quien nos proporciona un cuerpo, el cuerpo es un efecto de la palabra; es símbolo, se trata de una herramienta de significación y simbolización, herramienta capaz de dar sentido a la experiencia del sujeto. En definitiva, puede decirse, según la enseñanza de Lacan, que lo viviente no basta hacer un cuerpo; para ello, se requiere que el significante introduzca el discurso en el organismo y que lo individualice a partir de la introducción del rasgo unario.

Dicho lo anterior, se puede concluir, entonces, que el primer cuerpo, el cuerpo verdadero, es aquel al que Lacan denomina el cuerpo de lo simbólico, el lenguaje. Lo simbólico es un cuerpo en tanto sistema de relaciones internas; se trata de un cuerpo sutil, no obstante cuerpo, y su importancia radica en que es, a su vez, un cuerpo que da cuerpo: al incorporarse en el organismo, el lenguaje le otorga a éste un cuerpo y lo singulariza al unificarlo.

Ahora bien, habíamos concluido anteriormente que sumergirse en lo virtual era, en última instancia, adentrarse en el campo de lo simbólico. Así mismo, convenimos que nuestro cuerpo es un obsequio del lenguaje, es decir, que es el primer cuerpo (el lenguaje), el que hace al segundo (al cuerpo del sujeto) y, por tanto, puede decirse que éste último es, en definitiva, un cuerpo simbólico. Pues bien, aquello que hace posible que podamos hablar de un *cuerpo virtual* tiene que ver con el hecho de que tanto *cuerpo* como *virtualidad* se enmarcan en el mismo registro; es decir, ambos son efecto del lenguaje, son realidad, son construcciones simbólicas. Hay que mencionar, además, que el cuerpo del sujeto es asumido como un atributo de éste, es decir, como algo de lo cual el sujeto es poseedor, pero que no representa al ser mismo, a su ser; no representa al Ser en sí. En consecuencia, la puesta en juego del cuerpo en lo virtual es perfectamente posible, en la medida en que como sujetos del significante podemos prescindir del cuerpo

viviente, estamos separados de él; el significante soporta parte del ser independientemente del cuerpo.

Por otra parte, y continuando con el análisis, tenemos que el cuerpo virtual se presenta como un medio que le permite al sujeto tener presencia en el mundo virtual. Se trata, pues, de un cuerpo que hace las veces de vehículo mediante el cual el sujeto puede navegar, con identidad, por el ciberespacio. Sin este cuerpo, sin aquello sobre lo cual el sujeto pueda encarnar su posición subjetiva, las interacciones tal y como las conocemos en las redes sociales virtuales, particularmente, no tendrían lugar en tanto el anonimato, la pasividad y la dispersión comandarían la relación entre los participantes de la comunicación, de la interacción. Sin un cuerpo que le procure identidad y presencia al sujeto en lo virtual, el dispositivo comunicacional se parecería más al que se advierte en la prensa, la radio o la televisión, en donde la estructura está regida por el principio uno-todos. Por el contrario, lo original del dispositivo comunicacional que ostentan las redes sociales virtuales, tiene que ver con que se trata de un dispositivo todos-todos, en el que se puede interactuar de forma activa y con identidad, a la vez que brinda la posibilidad de construir de manera cooperativa un contexto común. Es gracias al cuerpo virtual, a ese que reside en el ciberespacio, que el sujeto puede tener voz y rostro en la red; es éste, el que le brinda la posibilidad de compartir opiniones, de comunicarse y de interactuar con otros, de generar acuerdos, arreglos y consensos. El cuerpo virtual es, en definitiva, el que le permite al sujeto vincularse y extender su capacidad de acción de forma global; aquel que le permite sobrepasar las barreras espaciotemporales y, por ende, aquel que le genera al sujeto la ilusión de poseer una suerte de omnipotencia y de omnipresencia, pues ya sabemos que, virtualizándose, el cuerpo se multiplica.

¿Qué es lo específico de este cuerpo entonces?, que su materialidad, que obedece en última instancia al código binario, no está determinada ni condicionada por el tiempo cronológico ni por el espacio tridimensional del plano material. Se hace necesario insistir en la importancia que tiene, para vislumbrar lo específico del cuerpo virtual y, sin el ánimo de ser reiterativos, comprender que es el trastocamiento de las categorías de tiempo y espacio que se lleva a cabo en el ciberespacio lo que le brinda al cuerpo virtual las posibilidades que éste ostenta. A su vez, se trata de un cuerpo que desconoce las limitaciones fisiológicas y anatómicas y, por tanto, se ubica en un lugar privilegiado respecto al cuerpo material, al orgánico, pues no enferma, no se restringe, no muere, no necesita dormir o comer, no envejece; por el contrario, se presenta como un cuerpo omnipotente y omnipresente; es libre, indestructible, es inmortal.

Así pues, lo específico del cuerpo virtual es que puede adquirir nuevas velocidades, conquistar nuevos espacios, sobrepasar limitaciones materiales, puede tener continuidad de acción a pesar de presentar duración discontinua. El cuerpo virtual le permite al sujeto vincularse e interactuar al instante con personas geográficamente distantes. En un mundo globalizado en el cual la información ocupa la centralidad, el cuerpo virtual deviene fundamental y es sumamente valorado en tanto le permite al sujeto estar hiper-conectado, hiper-informado. Al interior del ciberespacio todo parece adoptar nuevos matices, todo se resignifica, se crea la impresión de que todo es posible; es sorprendente saber que casi toda la información que comparte el mundo, al igual que casi todas las personas del planeta, están a un clic de distancia, sin tiempos excesivos de espera, sin desplazamientos. El cuerpo virtual, al no estar limitado, le brinda también al sujeto la posibilidad de compartir su identidad y/o de multiplicarla, pues es sabido que en las redes sociales virtuales o los videojuegos es posible encarnarse en más de un avatar de manera simultánea, a la vez que es posible compartir identidad con varias personas.

Finalmente, se puede decir que lo específico del cuerpo virtual, su telos, su fin último, es que pueda llegar a confundirse con el sujeto mismo que es su creador. Se trate, bien sea de un Nick, un perfil o un avatar, la promesa digital es que éstos puedan entenderse como una prolongación del sujeto mismo y que puedan desvanecerse en ellos las restricciones que el cuerpo material le impone a la vida, pues para el hombre-información el cuerpo material es un obstáculo por derribar, pues se le presenta obsoleto. Tenemos, así, que las ilusiones de omnipotencia y omnipresencia que genera el entorno digital en general, y particularmente las redes sociales virtuales y los videojuegos, le otorgan cierta verosimilitud a la pretensión de inmortalidad y a la superación de las barreras que la carne impone. No obstante, la promesa no se cumple.

Ahora bien, ¿Qué hace que la promesa no se cumpla? Considerando que tanto el cuerpo virtual como el biológico obedecen a dos cuerpos ontológicamente diferentes, se puede concluir que esto genera un desarreglo ante la idea de que ambos puedan llegar a confundirse. Si bien es cierto que el cuerpo virtual le proporciona al sujeto la posibilidad de ampliar los horizontes de su realidad y suprimir sus limitaciones materiales y, a su vez, desconoce las pausas necesarias e implícitas en las necesidades vitales y los tajos temporales a las que obligan, quien comanda las interacciones en el ciberespacio es un sujeto; sujeto que cuenta con un cuerpo físico, tangible, y, por tanto, es innegable que entre ambos habrá cortes y discontinuidades, pues la materialidad del cuerpo del usuario se presentará siempre como un obstáculo a la conectividad permanente. Lo virtual deja entrever su inconsistencia, entonces, en la medida en que no logra sostener la ilusión de continuidad y conectividad permanente.

Por otra parte, el cuerpo virtual es un cuerpo que se advierte libidinizado; se trata de un cuerpo que responde a la lógica de las identificaciones y que posee una valoración narcisista; el sujeto proyecta en él todo aquello que se corresponde con el ideal, deposita en este cuerpo sus

anhelos de completud y autorrealización; se trata, entonces, de un cuerpo que genera la ilusión de suprimir la falta constitutiva del sujeto. No obstante, nada de esto último ocurre. La emancipación de las limitaciones del sujeto al plano material no es más que una ilusión, pues lo orgánico se resiste, la materialidad del cuerpo es contundente. Una vez el sujeto advierte esta imposibilidad, una vez advierte que los límites entre lo virtual y lo real no dan lugar al eclipsamiento, en ese momento, las repercusiones se hacen sentir e indudablemente aparece la angustia. El hecho de que la promesa digital no se cumpla, acarrea para el sujeto consecuencias o implicaciones psíquicas innegables.

Al respecto de ésta última declaración es posible que el lector se esté preguntando el por qué dichas consecuencias o implicaciones se presentan innegables. La respuesta es simple; o por lo menos, el psicoanálisis nos la hace simple en la medida en que nos ha enseñado que el malestar del sujeto no tiene solución y que la pulsión no evoluciona. Así pues, tenemos a un sujeto que ha quedado hipnotizado por la ilusión digital de que en lo virtual todo es posible, de que allí falta la falta, ilusión que de hecho se corresponde con la lógica del discurso capitalista; a un sujeto que ha depositado sus ilusiones, esperanzas y anhelos, en un mundo que le promete la completud y la autorrealización esperadas; a un sujeto que ha resignado lo autoconservativo en tanto sacrifica horas de sueño y/o la alimentación requeridas; tenemos a un sujeto que ha dedicado largas horas y que ha puesto gran empeño en perfeccionar su identidad virtual, su personaje (avatar), su perfil, en última instancia, su cuerpo virtual; ante todo esto, es innegable que el sujeto espere finalización, obtención, resolución, a la vez que resarcimiento. Lo decisivo, es que el ciberespacio no es más que una prolongación de la realidad y, todo esto, supone que lo esperado por el sujeto no es más que una utopía, algo que jamás tendrá lugar, pues como sujetos del lenguaje estaremos siempre incompletos, de una u otra manera, insatisfechos. La angustia es

pues innegable, en tanto es el efecto de la certeza que en algún momento el sujeto advierte, al ver que sus limitaciones biológicas y materiales son indiscutibles, insuperables, y que las ilusiones de suprimir su malestar constitutivo no son más que eso, ilusiones.

Conclusiones

Después del desarrollo teórico aquí presentado se hizo claro el papel fundamental que tiene el lenguaje en la construcción de la realidad, lo cual permite comprender que no existe una Realidad dada de antemano, absoluta y universal, sino que la misma se presenta en la medida en que es efecto del lenguaje y se va creando cuando se nombra lo real. Así pues, cuestiones que eran consideradas evidentes resultan no serlo tanto, tal es el caso del cuerpo, concepto cuya definición es tan inaprehensible que ha tenido que ser entendido desde diferentes lugares, como pudo apreciarse en este trabajo.

Tenemos, entonces, que el cuerpo es producto del lenguaje, pues sobre él recaen, desde el nacimiento (incluso desde antes) una multiplicidad de significantes que lo definen y delimitan. Además, el cuerpo resulta ser el gran garante de la realidad pues es el vehículo para crearla, ya que es el recinto del lenguaje que permite nombrarla y, a su vez, tiene el equipamiento para experimentarla.

Por otra parte, también se concluye que los mundos virtuales se posicionan como otro de los elementos que el discurso capitalista pone al servicio de los sujetos en función de su imperativo a gozar sin límites. Tal conclusión se desprende de las características intrínsecas a dichos mundos, pues, en ellos, se eliminan las limitaciones espaciotemporales, se recrean fantasías, se pone en juego un cuerpo que es capaz de realizar hazañas asombrosas, se evade la realidad material y el sujeto queda frente a una cantidad de estímulos que le procuran sensaciones placenteras. De este modo, los espacios virtuales envían el mensaje de que allí se puede gozar y, gracias a los avances de la tecnociencia, de que se puede gozar más y más, pues día a día se desarrollan nuevas plataformas, nuevos aditamentos, nuevos escenarios virtuales, que crean en los sujetos la

necesidad de sumergirse en esas experiencias, de buscar otras sensaciones que le permitan obtener placer. Así, la experiencia virtual en el ciberespacio posibilita que las personas continúen sujetas al discurso capitalista y a su plus de gozar.

Recomendaciones

La tesis de que el cuerpo virtual se inscribe en el lugar de lo simbólico se considera una importante puerta de entrada a futuras investigaciones en el campo de las ciencias sociales, pues, abordar el fenómeno desde el lugar de la palabra permite abarcar posibilidades más amplias, ya que ello implica ahondar en la naturaleza del ser humano. Así pues, cabe pensar, por ejemplo, en investigaciones que no se encarguen tanto de analizar la imagen corporal que se proyecta en las redes sociales o de considerar la omnipotencia del cuerpo en los videojuegos; sino, más bien, de indagar en los decires de los sujetos que hacen uso de dichos espacios y en la interpretación su discurso.

A su vez, muchos de los trabajos consultados resaltan o advierten las consecuencias negativas del uso de las nuevas tecnologías de la virtualidad, en especial de los videojuegos y las redes sociales. Sin embargo, consideramos que sería sumamente enriquecedor investigar sobre los aspectos positivos que tiene el uso de dichas tecnologías en las interacciones sociales, por ejemplo, en los casos en que la asiduidad a ciertos juegos o páginas se convierte en tema de conversación y reúne a las personas entorno a gustos en común, promoviendo encuentros en espacios no virtuales.

Referencias bibliográficas

- Aguado, J. C. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aróstegui Sánchez, J. (2006). *La contemporaneidad, época y categoría histórica*. Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série, (36-1), 107-130. Recuperado de:
<http://mcv.revues.org/2338>
- Ávila, Abello, Amar & Madariaga. (2012). *Redes sociales y Análisis de Redes: aplicaciones en el contexto comunitario y virtual*. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4131769>
- Barrionuevo, J., & Loureiro, H. (2010). *EL OTRO Y EL DISCURSO CAPITALISTA*. Ficha de Cátedra. Of. de Publicaciones. Facultad de Psicología. UBA. Recuperado de:
http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/055_adolescencia1/material/archivo/el%20otro_y_discurso_cap.pdf
- Cantarelli, A. (2007). *El cuerpo de los sujetos "marginados"*. Educação Temática Digital, 8, 349-357. Recuperado de:
http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/7393/ssoar-etd-2007-esp-cantarelli-el_cuerpo_de_los_sujetos.pdf?sequence=1
- Cardona, H. (2013). *Cuerpo e internet: Una aproximación desde el psicoanálisis*. Katharsis, 16, 53-78
- Castro, X. (2015). *El cuerpo en la época de la tecnociencia: una aproximación psicoanalítica*. ECOS, 1. 4-20. Recuperado de:
<http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/ecos/article/viewFile/1558/1156>
- De Zubiría, S. (2010). *Globalización o mundialización: tesis desde América Latina*. Revista Colombiana de Bioética, 5 (2), 127-133. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/pdf/1892/189218186011.pdf>
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ed. Akal
- Fazio, H. (2006). *La historia global: ¿encrucijada de la contemporaneidad?* Revista de Estudios Sociales, (23), 59-72. Recuperado de:

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2006000100006&lng=en&tlng=pt.

Fernández, E. (2013). *El cuerpo en la psicología analítica*. Katharsis, 16, 81-95

Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France, 1981-1982*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Recuperado de: <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>

Freud, S. (1893). *Sigmund Freud Obras Completas, Tomo I, Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1905). *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu editores

Freud, S. (1914). *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu editores

Galak, E. (2010) *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu: Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.453/te.453.pdf>

Galeano, M. y Vélez, O. (2002). *Estado del arte sobre fuentes documentales en investigación cualitativa*. Recuperado de: <http://josemramon.com.ar/wp-content/uploads/Estado-Del-Arte-Sobre-Fuentes-Documentales-en-Investig-Cualitativa.pdf>

Gavilán, C. G. (2013). *Hermenéutica de los cuerpos*. Campos en Ciencias Sociales, 1(2), 313-333. Recuperado de: <http://revistas.usta.edu.co/index.php/campos/article/view/2703>

González, A. (2013). *Usos y estatutos del cuerpo: Lacan y el pensamiento contemporáneo*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Gutman, H. (2012). *El discurso Capitalista y la Causación del Sujeto, sus manifestaciones en la clínica*. Revista Borrromeo, (3), 304-326. Recuperado de: <http://borromeo.kennedy.edu.ar/Articulos/DiscursocapitalistaGutman.pdf>

- Hirose López, J. (2007). *El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche*. México, UNAM: En Revista Pueblos y Fronteras Digital, (No. 4). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90600411>
- Lacan, J. (1960-1961). *El seminario. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1965-1966). *El objeto del psicoanálisis, seminario 13*. Traducción de Tarella, J. para la Escuela Freudiana de la Argentina. Inédito.
- Lacan, J. (1976). *Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*, Seminario 24. Recuperado de: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/29%20Seminario%2024.pdf>
- Lacan, J. (2006). *El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. Escritos*. Barcelona: RBA Coleccionables, cedida por Ediciones Siglo XXI.
- Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial
- Lacan, J. (2008). *El seminario. Libro 23. El Sinthome (1975-1976)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *El seminario. Libro 19. O peor (1971-1972)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lanfranconi, A. (2006). *El cuerpo en la contemporaneidad*. Recuperado de: http://www.centrooro.org.ar/wp-content/uploads/2016/05/El_cuerpo_en_la_contemporaneidad.pdf
- Lapierre, N. (2012). *La circulación de los avatares*. Argumentos, 25 (68), 29-35. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/595/59524128003.pdf>
- Laplanche & Pontalis. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- La Rosa, A. (2016). *Una mirada a la interacción en las redes sociales*. Av. Psicol. 24 (1) Recuperado de: http://www.unife.edu.pe/publicaciones/revistas/psicologia/2016_1/Amaro.LaRosa.pdf

- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*, (1ª ed.). Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Recuperado de:
http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/90/documentos_actividades/levy-pierre-que-es-lo-virtual.PDF
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura*. Recuperado de:
<https://antoporecursos.files.wordpress.com/2009/03/levy-p-1997-cibercultura.pdf>
- Lindón, A. (2007). *Diálogo con Néstor García Canclini ¿Qué son los imaginarios y cómo actúan en la ciudad?* EURE, 33 (99). 89-99. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=19609908>
- Mass, L. (2014). *El sujeto y la estética corporal en la sociedad contemporánea (algunas relaciones teóricas con el capitalismo y el plus de gozar)*. Psicogente, 17 (31). 155-162. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/psico/v17n31/v17n31a11.pdf>
- Muros, B. (2011). *El concepto de identidad en el mundo virtual: el yo online*. Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 14 (2), 49-56. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/2170/217019031004.pdf>
- Najmanovich, D., & Sudamericano, A. I. (2001). *Del cuerpo máquina al cuerpo entramado*. Revista Campo Grupal, 30. Recuperado de: <http://bibliotecaparalapersona-epimeleia.com/greenstone/collect/ecritos2/index/assoc/HASH10c7.dir/doc.pdf>
- Orozco, M. (2012). *Una crónica Freudiana sobre el cuerpo*. Pensamiento Psicológico, 10(1). 145-163. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/pepsi/v10n1/v10n1a10.pdf>
- Otón Gallo, M. (2016). *El discurso del Capitalismo en la Teoría de Jacques Lacan*. Monografía. Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Psicología. Recuperado de:
<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/123456789/7829/1/Oton%2c%20Marcelo.pdf>
- Passerini, A. (2012). *La experiencia virtual y el cuerpo. Una lectura psicoanalítica*. Trabajo presentado en IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

- Piracón, J. (2008). *Cuerpo y Videojuegos: una mirada psicoanalítica sobre un objeto cultural*. Trabajo presentado en IX Congreso Argentino de Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Argentina.
- Prensky, M. (2010). *Nativos e Inmigrantes Digitales*. Recuperado de: [https://www.marcprensky.com/writing/Prensky-NATIVOS%20E%20INMIGRANTES%20DIGITALES%20\(SEK\).pdf](https://www.marcprensky.com/writing/Prensky-NATIVOS%20E%20INMIGRANTES%20DIGITALES%20(SEK).pdf)
- Ribas, J. A. R. (2011). *Los paradigmas del cuerpo en psicoanálisis: Sigmund Freud y Jacques Lacan* (Tesis doctoral, Universidad de Sevilla). Recuperado de: <http://perso.orange.es/ribas00/art/Paradigmas%20del%20Cuerpo.pdf>
- Rodríguez, J. (2014). *La concepción del cuerpo en los autores postfreudianos*. En Rodríguez, J. *Cuerpos del inconsciente: sus paradigmas y escrituras*, España: Gómez & Navarro Comunicación, S.L
- Sánchez, A. M. (2006). *Historia y antropología a propósito del cuerpo*. *Gazeta de Antropología*, 22 (19). Recuperado de: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2642>
- Sánchez, J. (2010). *Diversa. Cuerpo y tecnología. La virtualidad como espacio de acción contemporánea*, 23(62). Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952010000100010
- Schumpeter, J. (1996). *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Recuperado de: <https://www.educacion-holistica.org/notepad/documentos/Politica/Libros%20%28Varios%29/Capitalismo%20Socialismo%20Y%20Democracia%20Tomo%20I.pdf>
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Ed. Alianza Editorial.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Soler, C. (SF). *El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan*. Recuperado de: <https://agapepsicoanalitico.files.wordpress.com/2013/07/colettesoler-elcuerpoenlaensenanzadejacqueslacan.pdf>

- Topa, A. (2011). *Construcción de la noción de cuerpo en Freud (1905-1914)*. Trabajo presentado en 3er Congreso Internacional de Investigación de la Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Argentina.
- Turkle, S. (1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós.
- Villa Rojas, A. (1980). *La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán*. México, UNAM: En Anales de Antropología, (Vol. 17, No. 2). Recuperado de:
<http://revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/54647>

Anexos

Presupuesto

PRESUPUESTO GLOBAL DEL TRABAJO DE GRADO						
RUBROS	FUENTES			TOTAL		
	Estudiantes	I.U.E.	Externa			
Personal	-	-	-	-		
Material y suministro	140.000	-	-	140.000		
Salidas de campo	100.000	-	-	100.000		
Bibliografía	300.000	-	-	300.000		
Equipos	-	-	-	-		
Otros	-	-	-	-		
TOTAL	540.000	-	-	540.000		
DESCRIPCIÓN DE LOS GASTOS DE PERSONAL						
Nombre del Investigador	Función en el Proyecto	Dedicación H/Semana	COSTO			TOTAL
			Estudiantes	I.U.E.	Externa	
David Esteban Restrepo Ospina	Autor / Investigador	20	-	-	-	-
Vanessa Restrepo Muñoz	Autora / Investigadora	20	-	-	-	-
TOTAL			-	-	-	-
DESCRIPCIÓN DE MATERIAL Y SUMINISTRO						
Descripción de Tipo de Material y/o Suministro			COSTO			TOTAL
			Estudiantes	I.U.E.	Externa	
Tinta negra impresora			20.000	-	-	20.000
Tinta color impresora			25.000	-	-	25.000
Resma de papel carta			15.000	-	-	15.000
Lápiz, minas, lapiceros			15.000	-	-	15.000
Fotocopias			50.000	-	-	50.000
Otros			15.000	-	-	15.000
TOTAL			125.000	-	-	140.000

DESCRIPCIÓN DE SALIDAS DE CAMPO				
Descripción de las Salidas	COSTO			TOTAL
	Estudiantes	I.U.E.	Externa	
Pago de trasporte / desplazamiento a bibliotecas	100.000	-	-	100.000
TOTAL	100.000	-	-	100.000
DESCRIPCIÓN DE MATERIAL BIBLIOGRÁFICO				
Descripción de Compra de Material Bibliográfico	COSTO			TOTAL
	Estudiantes	I.U.E.	Externa	
Compra de textos pertinentes al tema trabajado	300.000	-	-	300.000
TOTAL	300.000	-	-	300.000

Fichas bibliográficas

Formato de fichas bibliográficas utilizados:

No.	Apellido y nombre:	
Título del libro (Cursiva):		
Volumen:	Lugar de edición:	Editorial:
Edición:	Año:	Página:
Tipo de autor:	Individual, colectivo, institucional.	
Tipo de documento:	Libro, artículo de revista, artículo de prensa, capítulo de libro, investigación, trabajo de grado.	
Tema general:		
Palabras clave generales del texto:		
ANALISIS INTRATEXTUAL		
Problema del que se ocupa:	PROBLEMA GENERAL DEL TEXTO: <u>Hipótesis o tesis:</u> Hipótesis: dos variables interdependientes. Tesis: afirmación que va a demostrar el autor. <u>Desarrollo del texto:</u> (haciendo énfasis en lo específico de la investigación, con citas bibliográficas que apoyen afirmaciones centrales) <u>Coherencia del texto:</u> <u>Síntesis:</u> (Aporte del texto en la comprensión del tema a investigar)	
Conceptos y/o nociones del psicoanálisis y otros conceptos o nociones:	CONCEPTOS Y/O NOCIONES: (utilizadas para pensar el tema de la investigación)	

Enfoque metodológico:	FUENTES UTILIZADAS POR EL AUTOR: INSTRUMENTO DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN CUANDO ES UNA INVESTIGACIÓN: TIPO DE ANÁLISIS: (sólo se diligencia cuando se trata de una investigación) PARADIGMA: (sólo se diligencia cuando se trata de una investigación)
OBSERVACIONES FINALES:	Comentarios extratextuales.

No.	Apellido y nombre del autor del capítulo:	
Título del capítulo (entre comillas):		
En: Nombre del autor del libro		Título del libro:
Volumen:	Lugar de edición:	Editorial:
Edición:	Año:	Página:
Tipo de autor:	Individual, colectivo, institucional.	
Tipo de documento:	Libro, artículo de revista, artículo de prensa, capítulo de libro, investigación, trabajo de grado.	
Tema:	Tema general:	
Palabras clave:	Palabras clave generales del texto:	
ANALISIS INTRATEXTUAL		

Problema del que se ocupa:	<p>PROBLEMA GENERAL DEL TEXTO:</p> <p><u>Hipótesis o tesis:</u> Hipótesis: dos variables interdependientes. Tesis: afirmación que va a demostrar el autor.</p> <p><u>Desarrollo del texto:</u> (haciendo énfasis en lo específico del tema de investigación)</p> <p><u>Coherencia del texto:</u></p> <p><u>Síntesis:</u> (Aporte del texto en la comprensión del tema de investigación)</p>
Conceptos y/o nociones del psicoanálisis y otros conceptos o nociones:	CONCEPTOS Y/O NOCIONES: (utilizadas para pensar el tema de investigación)
Enfoque metodológico:	<p>FUENTES UTILIZADAS POR EL AUTOR:</p> <p>INSTRUMENTO DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN CUANDO ES UNA INVESTIGACIÓN:</p> <p>TIPO DE ANÁLISIS: (sólo se diligencia cuando se trata de una investigación)</p> <p>PARADIGMA: (sólo se diligencia cuando se trata de una investigación)</p>
OBSERVACIONES FINALES:	Comentarios extratextuales.