

## El Síntoma: Del Cuerpo Máquina al Cuerpo Erógeno.

Marcelo Ale.

El cuerpo tiene un lugar de relevancia en Freud al ubicarlo, junto con las representaciones mentales y los semejantes, como fuente del padecimiento neurótico. ¿Hay una concepción particular del cuerpo en el psicoanálisis? y de ser así, ¿en qué se distingue de la de otras disciplinas, como la psicología, filosofía medicina? etc.

### 1.- ANTECEDENTES DEL CUERPO FREUDIANO: EL CUERPO EN ARISTÓTELES Y DESCARTES.

¿Por qué tomar la versión del cuerpo en la antigüedad y en la modernidad y no la versión del cuerpo en el cristianismo o en las filosofías orientales por ejemplo?.

A partir de un comentario de J-A Miller en *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, tomaré como punto de partida la versión del cuerpo en la antigüedad, la referencia a Aristóteles, y a la modernidad-referencia a Descartes.

En el capítulo *El devenir fragmentado del cuerpo*, plantea que se puede ubicar en la versión del cuerpo unificado con el alma de Aristóteles, el antecedente de la versión del cuerpo imaginario en el psicoanálisis, del cuerpo como la imagen unificada del yo. Y por otro lado, se podía ubicar en la versión del cuerpo-máquina de Descartes, los antecedentes de lo que sería la versión del cuerpo fragmentado del psicoanálisis. Es una referencia que a mi modo de ver está orientada a tratar de ubicar los antecedentes de las versiones del cuerpo imaginario y la versión del cuerpo real fragmentado.

En ese mismo capítulo J-A Miller plantea esta doble herencia y toma una referencia del seminario *Aun*, en donde Lacan se refiere a *De anima o Acerca del alma* de Aristóteles, para extraer de allí una versión del cuerpo unificado con el alma -el cuerpo uno- que destaca la unidad del viviente, el alma como forma del cuerpo, y que es de algún modo la forma filosófica de nuestro imaginario del cuerpo. Luego sostiene que esta versión estaría prácticamente perimida en la actualidad -la actualidad de Seminario 20 es del año 70- y dice que hay algunos intentos en la actualidad por reflotar esta versión del cuerpo como por ejemplo el gestaltismo, la psicología de la forma, el goldsteinismo, la fenomenología de la percepción, etc en donde se trataría de retornar a la armonía del alma con el cuerpo que es la versión de Aristóteles. Es interesante esta idea aristotélica de la armonía del cuerpo con el alma, porque nos recuerda siempre una idea de Lacan a la que solemos recurrir con cada vez que hablamos de las psicoterapias, que está en *La proposición el 9 e octubre sobre el analista de la escuela*, en la que define a lo terapéutico por el intento por retornar a un estado anterior de armonía que el síntoma vino a perturbar.

En cuanto a las versiones del cuerpo, sería retornar a la versión aristotélica de armonía del alma con el cuerpo, eso es lo que plantea Miller porque Lacan propone ubicar en Aristóteles el antecedente de la versión del cuerpo imaginario.

Hay un pasaje del libro de Aristóteles *Acerca el alma*, en donde aparece una mención al cuerpo unificado en una doble versión: el cuerpo y el alma son una unidad, y el alma unifica al cuerpo.

En primer lugar en el *libro I VII*, c. 10 de la *Metafísica*, afirma que el alma es la entidad en cuanto tal,

la forma específica y la esencia de un cuerpo y que en tanto este representa a la materia, ella constituye su unión.

Por otro lado, en *De anima*, en el libro 1 que se llama *En que se recorren minuciosamente las múltiples cuestiones con que ha de enfrentarse el presente estudio en torno el alma*, incluye los modos de relación del alma con el cuerpo a partir de un planteo, que es parte de su filosofía general, que consiste en reunir en una unidad la dualidad platónica.

Para Platón el alma pertenecería al mundo inteligible, al de las ideas, mientras que el cuerpo al mundo sensible, al tangible que no es más que una mala copia del inteligible. Platón introduce una separación, una fragmentación entre el alma y el cuerpo destacando el mundo inteligible y degradando al sensible. Es decir que la separación alma/cuerpo cae dentro del saco de la separación entre mundo sensible e inteligible.

Aristóteles intenta reunir estos mundos separados en una unidad, y por lo tanto también al cuerpo con el alma. En ese primer capítulo de *De anima* afirma por ejemplo que “*las afecciones del alma son comunes a las del cuerpo, que el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo con el que forma una unidad. Nada de lo que haga -encolerizarse, apetecer, envalentonarse, sentir en general-, podrá tener lugar sin el cuerpo...el cuerpo por lo tanto resulta afectado por los estados del alma*”. Así varios ejemplos de unidad alma-cuerpo y además de interafectación mutua. Aristóteles le va a decir a Platón que no hay separación entre lo sensible y lo inteligible -o en su filosofía- no hay forma sin materia-, lo inteligible está en lo tangible, esto da la idea de reunión de la materia con la forma. La forma está en la materia o no hay materia sin forma proclamaría el enunciado de su filosofía general sobre este tema, y en particular sería respecto del tema alma-cuerpo, no hay cuerpo sin alma ni alma sin cuerpo. Lo que él hace es una doble operación de unificación: el alma unifica al cuerpo, lo hace uno, en primer lugar se unifica el cuerpo con el alma, y en segundo lugar se unifica el cuerpo por el alma, el cuerpo se hace unidad por el alma.

Hay una doble unificación la del alma *con* el cuerpo y la del cuerpo que se hace uno *por* la relación con el alma. El alma y el cuerpo son una unidad, y el alma unifica al cuerpo.

Para pasar al antecedente de la versión el cuerpo fragmentado en Descartes, haré mención a un libro que se llama *Corporalidad-la problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, compilado por María Lucrecia Roaletti, que incluye una serie de artículos sobre la temática del cuerpo presentados en la *II Conferencia Internacional e psicología y psiquiatría fenomenológica* realizadas en Buenos Aires el 7,8 y 9 de setiembre de 1994.

Hay un capítulo que escribe la compiladora titulado *La objetivación del cuerpo o el cuerpo como simulacro biológico*, en donde presenta una ubicación muy precisa del contexto científico de Descartes en donde aparece la versión del cuerpo fragmentado En el inicio del modernismo, con el auge del mecanicismo se introduce en la modernidad un planteamiento nuevo del problema del alma al afirmarse la autonomía e incomunicación entre la sustancia pensante (alma) y la extensa (cuerpo). El alma quedaba desvinculada así del cuerpo y el fenómeno de la vida venía a interpretarse desde una perspectiva mecanicista.

Se produce desde Copérnico, Kepler y Galileo un salto del mundo cerrado de la escolástica al universo infinito de la filosofía mecanicista. El mundo no constituye más un universo de valores, sino de hechos; es una máquina donde solo hay que considerar las figuras y los movimientos de las partes como afirma Descartes en el *Discurso del método*.

El modelo mecanicista toma la idea del cuerpo como una máquina, como un agregado de partes; se descompone al cuerpo en partes y se pretende que funciona como una máquina. Tal es así que puede leerse en Descartes en el *Tratado del hombre* que “*El hombre es un capítulo de la mecánica general del mundo*”, es decir que puede establecerse una adecuada comparación de los nervios del cuerpo con los elementos de la máquina. Esta noción moderna introduce al médico como un mecánico del cuerpo.

Descartes en *El tratado de las pasiones* plantea en muchas oportunidades que el cuerpo es una máquina como una disposición articulada de órganos y así funciona.

Esto último puede ubicarse en la primera parte que se llama *De las pasiones en general y así de toda la naturaleza del hombre*. Allí toma, además de esta equivalencia cuerpo=máquina, las distintas vinculaciones

que pueden establecerse entre el alma y el cuerpo, la interafectación mutua entre cuerpo y alma. Esto es importante retenerlo porque nos permitirá introducirnos en el modo en el que en el síntoma conversivo puede apreciarse esta interafectación, y como esta consideración psicoanalítica se distingue de la médica.

Del mismo modo que hacía mención a la doble unificación de Aristóteles, también podemos plantearla respecto de Descartes en lo que sería una doble fragmentación; la del cuerpo con el alma, y la del cuerpo en sí mismo. Destacar la separación mente-cuerpo y la propia fragmentación del cuerpo, apunta a subrayar que esta separación no excluye algún modo de relación, que estén separados no significa que no se interrelacionen.

Esto último lo voy a retomar cuando planteo las versiones del cuerpo en el contexto freudiano, porque a partir de la manera en la que se va a concebir la relación del alma con el cuerpo, se van a desprender distintas psicopatologías y psicoterapias.

Freud en principio va a sostener que para la medicina tradicional, la única afectación posible sería la del alma por el cuerpo, sería una afectación unidireccional. El cuerpo afecta al alma.

## 2. - VERSIONES DEL CUERPO EN EL CONTEXTO FREUDIANO

¿Cuáles eran las versiones del cuerpo en el contexto freudiano, en el momento en que Freud inventa el psicoanálisis? Introduciré un salto desde la antigüedad y la modernidad, a finales del siglo XIX para tratar de ubicar qué versiones del cuerpo tenía Freud en el momento en que descubre el psicoanálisis, en qué las modifica y si además podemos recoger una versión específica del cuerpo en el psicoanálisis.

Tendríamos entonces en primer lugar, el cuerpo *antes* de Freud (en la antigüedad Aristotélica y en la modernidad cartesiana), luego el cuerpo *en el contexto* del descubrimiento del psicoanálisis, más adelante el *cuerpo freudiano*, y por último trataríamos de ver que interpretaciones posteriores hay de la versión del cuerpo freudiano, es decir de qué manera se leyó la versión del cuerpo de Freud.

Con respecto al cuerpo del psicoanálisis, voy a acotar el tema a tres referencias: las relaciones que Freud establece entre el cuerpo y el síntoma, entre el cuerpo y la pulsión y entre el cuerpo y el yo. Son tres conceptos importantes del psicoanálisis con los que podemos vincular al cuerpo. Respecto de Lacan también lo voy a acotar a la relación del cuerpo con los registros real, simbólico e imaginario.

Por otro lado también me parece interesante plantear que en el mismo psicoanálisis hay distintas versiones del cuerpo, no se pone el mismo énfasis si uno sigue la orientación lacaniana del cuerpo, que si se detiene en la psicología del yo o el kleinismo por ejemplo.

El psicoanálisis es una práctica en la que solo se trata de palabras, este hecho no excluye que deba ponerse el acento en el cuerpo, fundamentalmente en los efectos que en él produce el significante al decir de Lacan, o las fantasías y las representaciones mentales al decir de Freud. En este sentido y sobre esta relación palabra-cuerpo, mantendré la hipótesis de que cuerpo es la afección del significante sobre lo real del organismo, para demostrar, como decía Freud, que “*en el psicoanálisis se puede verificar la magia de las palabras sobre el cuerpo en el efecto sintomático*”. En este sentido como interrogante podemos sostener que si el significante corporizado afecta al organismo, ¿la práctica analítica, al provocar la deyección de ese significante, puede considerarse la experiencia en la que podemos rectificar la relación de los sujetos con lo real del cuerpo?

Que el psicoanálisis sea solo una experiencia de palabras, Freud lo comienza a sostener en un artículo que se llama *Tratamiento psíquico-Tratamiento del alma*. Allí ya establece una relación entre la palabra y el cuerpo al afirmar que el psicoanálisis es el tratamiento por la palabra de una afección en el cuerpo, el tratamiento de las afecciones del cuerpo por medio de la palabra. Comienza a establecer una relación de afectación palabra-cuerpo que va subvirtiendo la consideración médica, es decir comienza a plantear que el cuerpo ya no es la causa de los síntomas, sino que los síntomas responden a la afección del cuerpo por la palabra. Introduce al cuerpo afectado por la palabra y no afectante de la psiquis como lo consideraba la medicina tradicional.

En un artículo que fue inicialmente una conferencia titulada *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos*

*históricos*, introduce la manera en la que uno puede considerar que la palabra afecta al cuerpo del síntoma. A partir de la observación de los fenómenos del hipnotismo introduce Freud la idea que en la base del síntoma corporal esta una palabra oída por el sujeto, que el síntoma es la consecuencia de la palabra oída por el sujeto y que este, a esa palabra, la desconoce. Para Freud en ese entonces, la palabra oída -corporizada en el síntoma podemos decir- enferma, en cambio la proferida o expulsada cura.

Esto habría que ubicarlo en los orígenes del psicoanálisis, después más adelante se complica porque no es directa la expulsión de la palabra con la reducción del síntoma. El cuerpo afecta al alma, pero en el psicoanálisis vamos a comenzar a plantear que no es así, luego veremos de qué modo consideramos que se da esta afectación.

Descartes plantea entonces que recibimos percepciones desde tres fuentes diferentes: de los objetos que están fuera de nosotros, de nuestra alma y de nuestro propio cuerpo. Distingue tres zonas sensorias; la conciencia, el mundo exterior y el cuerpo. La pregunta es ¿qué permanece cartesiano en la actualidad en la manera de concebir estas relaciones de interafectación entre el alma y el cuerpo?

Paul-Laurent Assoun en un libro que se llama *Cuerpo y síntoma*, presenta algunas definiciones vinculadas a la noción de cuerpo, las cuales introducen una serie de oposiciones de términos que nos permitirán avanzar hacia nuestro horizonte que es la afectación del significante sobre el organismo. Assoun allí plantea tres definiciones de cuerpo según se las considere desde el punto de vista físico, somático o moral. Desde el punto de vista físico se lo toma como un adjetivo, como un objeto que posee propiedades sensibles que causan en los seres humanos impresiones o estímulos. A esta concepción “física”, que comienza en el siglo XV y se impone en el XVII, se le opone lo moral, es decir que según esta versión del cuerpo la oposición sería físico-moral.

En segundo lugar presenta una definición orgánica del cuerpo, un punto de vista orgánico. Es el registro del instrumento (órganon aristotélico) en el sentido maquinal, lo que concierne en general al órgano del cuerpo (es la versión mecanicista de Descartes). Se refiere a los instrumentos, a lo que es apto para servir y actuar como un instrumento. Es decir que se emplea el término orgánico cuando se hace referencia al cuerpo como máquina y dispositivo instrumentado. La enfermedad orgánica confirma esta noción “organicista del cuerpo” al inscribir en él el momento de la lesión y la disfunción (en oposición a las dolencias funcionales) como enfermedad en la que en cierta medida se ven afectados los órganos.

Por último define cuerpo desde el punto de vista somático -versión que surge en el siglo XVII y se impone en el XIX-. Tomar la versión somática del cuerpo es referirse a la cosa tangible muerta o viva; de aquí la referencia a la versión platónica del cuerpo como tumba, como captura del alma.

Al oponer lo somático a lo psíquico se destaca su acepción de dato tangible, soma, cuerpo, cadáver, de cuerpo sólido, de masa.

A cada definición de cuerpo le corresponde entonces su par de oposición. Al cuerpo físico se le opone lo moral, al cuerpo orgánico lo funcional y al cuerpo somático lo psíquico: físico-moral, somático-psíquico, orgánico-funcional.

Me parece que la oposición orgánico-funcional es la que más nos aproxima al debate que podamos establecer entre las consideraciones médicas y las del psicoanálisis, ya que en el terreno de lo “funcional” es donde Freud comienza a sembrar otro orden de causalidad que lo llevará a introducir al inconsciente y al lenguaje en esa relación de determinación. Hasta aquí he preparando el campo, el contexto con el que se encuentra Freud, el contexto conceptual respecto de estas consideraciones del cuerpo y de sus relaciones con esas otras instancias que producen una interafectación.

Para rastrear las versiones del cuerpo en el contexto freudiano, voy a tomar brevemente el recorrido histórico de las distintas concepciones antes de Freud que efectúa Jean Starobinsky en el capítulo *Breve historia de la conciencia del cuerpo* de su libro titulado *Razones del cuerpo*.

Antes de detenerse en el contexto freudiano emprende una mirada hacia atrás pasando por la antigüedad de los cirenaicos y su versión del tacto interno como modo de percepción de las sensaciones corporales. Luego por Aristóteles y su versión del contacto del sentido interno con el externo por el sentido común, para

detenerse en la teoría de los humores de Galeno, en tanto estos pueden modificar las actividades del alma. Podemos conjeturar que ya desde allí quedaba planteada la afectación organismo-alma.

Pasa luego por el *Tratado de las pasiones del alma* de Aristóteles para subrayar lo que ya destacamos anteriormente respecto de las fuentes de la percepción. Enfatiza allí que Descartes clasifica las actividades sensoriales en tres zonas particulares: el cuerpo, el mundo exterior y la conciencia.

El alma percibe, el mundo exterior -sensación externa -, la conciencia -estado intelectual-, y al cuerpo -cenestesia. En función de lo planteado respecto de la interafectación cuerpo-alma de la antigüedad y los distintos nombres que fue cobrando luego, destacaré en punto en el que se detiene, que es el de la percepción interna del propio cuerpo, es decir la llamada *cenestesia*. Da una definición que me pareció bastante precisa de la cenestesia como la noticia o la información que al alma le llega del cuerpo, es decir que la cenestesia informa al alma del estado del cuerpo. La pregunta es ¿de qué manera recibe la psicopatología del contexto freudiano, esta manera de vincular al cuerpo con el alma?

En ese capítulo hace un recorrido rápido por los distintos psiquiatras de la época del siglo XIX y principios del siglo XX a partir de la manera que cada uno retoma e interpreta estas relaciones históricas cuerpo-alma y los distintos esquemas psicopatológicos que desprenden de allí.

En el contexto de la noción de sensaciones internas de Cabanis en 1800, surge en Jahann Reil en 1794 por primera vez la palabra cenestesia. Reil a través de su discípulo Hümner recoge la tripartición cartesiana destacando la percepción del propio estado corporal, al que llama *cenestesia*, por el cual el alma es informada del estado del cuerpo. Esta tripartición la retoma Carl Wernike en los años 1900 aproximadamente al proponer un modelo de la vida psíquica en la que entrarían en juego una *alopsique* (en relación a los objetos externos), una *somatopsique* (en relación con la existencia corporal) y una *autopsique* (en relación con su propio sistema de representaciones). Esta distinción funcional forma la base de una clasificación patológica.

Reil no tiene en cuenta solamente las modificaciones de la cenestesia en las enfermedades generales, además admite que existen enfermedades idiopáticas de la cenestesia. Sostiene que hay casos en los que la afección mórbida se limita al aparato nervioso encargado de transmitir la información somática sin que haya lesión de los órganos. Hay una distorsión que falsea el mensaje que advierte al cerebro del estado somático. Tal es así que incluyó en la nosología psiquiátrica una clase de afecciones caracterizadas por un trastorno primitivo de la representación corporal.

La cenestesia, bien acogida por la reflexión romántica, fue considerada como la fuente de toda vida psíquica en la medida en la que esta se constituye a partir de las aferencias sensoriales.

Este “imperialismo de la cenestesia”, es confirmado por Ribot quien llegó a sostener en *Las enfermedades de la personalidad* que “*toda nuestra personalidad descansa por entero en los mensajes, en parte inconscientes, procedentes de la vida corporal*”. Para Ribot la personalidad es una consecuencia de los “estados corporales” estableciendo así una psicopatología de la cenestesia.

Jean Starobinsky recoge un pasaje de Ribot en donde subraya: “*si admitimos que las sensaciones orgánicas procedentes de todos los tejidos, de todos los órganos, de todos los estados del cuerpo están representados en un sensorium y si la personalidad física no es más que su conjunto se deduce que tiene que variar con ellos y como ellos*”.

Sollier, siguiendo a Ribot, propondrá una interpretación de la histeria como el resultado de las alteraciones de la cenestesia.

Por último ve voy a detener en el autor más relevante, en función de lo que estoy considerando, no solo porque destierra la dictadura de la cenestesia, sino además porque introduce una insuficiencia de la respuesta verbal en la causa de la psicopatología. Se trata de Charles Blondel, quien influenciado por Durkheim en el campo de la sociología y Bergson en el de la filosofía, introduce en *La conciencia mórbida* la idea de que el factor mórbido, lejos de localizarse en las alteraciones de la cenestesia, debemos localizarlo en la “*insuficiencia de la respuesta verbal a las percepciones corporales*”, respuestas que se elaboran por medio de las herramientas que el individuo ha recibido de la sociedad.

Desde Blondel esas dificultades para percibir las sensaciones internas, ya no serían el resultado de una

perturbación de la comunicación de la cenestesia, sino una dificultad que reside por entero en la insuficiencia de la respuesta verbal a las percepciones corporales.

Habría un déficit en la simbolización de la sensación, una insuficiente respuesta verbal en la causa del estado mórbido.

Es muy distinto plantear que la afección corporal está causada por un déficit en la información que al cerebro le llega de los órganos, que decir que es por un déficit del lenguaje. Esto implica comenzar a pensar otro orden de causalidad que no sea la orgánica. Me pareció interesante porque vincula, algo que parecería específico del psicoanálisis, al organismo con el lenguaje. Esta relación la retomará Freud en las relaciones del cuerpo con lo que llamará inicialmente representaciones mentales, y que luego Lacan llamará significante. En este camino de interafectación, es una novedad introducir un déficit en el lenguaje en la causa de un estado mórbido del cuerpo.

### 3 - EL CUERPO EN FREUD

En el campo del psicoanálisis, Freud opone al imperio de la cenestesia, al imperio de los estímulos orgánicos, una operación de lenguaje. Hay dos lugares en donde a mi modo de ver comienza a plantear su posición. Uno es en la *Interpretación de los sueños*, en el apartado *Material y fuentes de los sueños* y otro en *Tratamiento psíquico tratamiento del alma* en donde identifica tratamiento del alma a tratamiento por la palabra, de lo que fue afectado por la palabra. Es decir que lo que la palabra afecta debe ser “tratado -desafectado- por la palabra”. Esto lo retoma en un artículo, que es una conferencia que dictó bajo el título *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*.

Freud en *Material y fuente de los sueños* desestima las tesis de Ribot según la cual los sueños son suscitados por sensaciones orgánicas asignándole a cada órgano una parte correspondiente en las representaciones de los sueños. Freud no niega que las impresiones somáticas participen en la producción del sueño, pero se opone a que solo sea explicado por una teoría fisiológica. Afirma en *Las fuentes somáticas del sueño*, y en esto quiero detenerme, que el sueño es una elaboración interpretativa y que nuestra atención científica debe fijarse allí, es decir detenerse en el acto de interpretación llevado a cabo por el soñante. Enfatiza la actividad interpretante del soñante introduciendo una operación de lenguaje. Freud no niega el factor somático pero dirá que el psicoanálisis no va por allí, lo que él va a enfatizar es la interpretación, se va a detener en la hipótesis de que el sueño es una interpretación y no el resultado de la afección de los órganos.

En una biografía de Freud que se llama “*Freud el hombre y su causa*” de Ronald Clark, de editorial Sudamericana, se puede leer allí la manera en la que Freud se va desplazando de la versión médica de concebir al cuerpo, a lo que sería su versión psicoanalítica, como se va conduciendo de la medicina al psicoanálisis a partir de considerar un nuevo orden de causalidad para las afecciones corporales.

En el artículo *Tratamiento psíquico tratamiento del alma*, Freud empieza sosteniendo, en oposición a las consideraciones de la medicina, que si uno dice “tratamiento psíquico tratamiento del alma” está afirmando que tratamiento psíquico es tratamiento del alma, y agrega que es un tratamiento del alma por la palabra. Dice desde el comienzo que la palabra es el instrumento esencial del tratamiento anímico.

¿Por qué es importante esto? Porque hay todo una rectificación de la teoría de la causalidad de los síntomas.

La causa de los síntomas no es una afección de órganos sino que siempre en el origen hay una palabra oída por el sujeto (esto lo describiré más en detalle en el artículo *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*.) Es decir, y esto es lo que me parece importante destacar, que hay una solidaridad entre la teoría de la causa y la terapéutica. Si la afección es provocada por la palabra, la causa psíquica dice Freud, la desafectación -cura- también debe ser ocasionada por la palabra. Hay en la causa una palabra oída y en la cura una palabra proferida, de allí la idea de que *Tratamiento psíquico, tratamiento del alma*, es el tratamiento por la palabra. Esta forma diferente de considerar la causa del síntoma establece una nueva manera de concebir un tratamiento, ya que si la causa es la palabra, la reducción también es por la palabra.

Se trata de una causa orgánica para los síntomas del cuerpo que además afectan al alma. Afirma Freud

que los médicos de formación científica comenzaron a brindarle valor al tratamiento anímico luego de muchos años de influencia de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Concebían que todos los progresos concernían a lo corporal del hombre, así los médicos ya no influenciados por esta filosofía, restringieron su interés a lo corporal y dejaron que los filósofos, a quienes despreciaban, se ocuparan de lo anímico.

En la actualidad afirma Freud en ese entonces, finales de siglo, las relaciones entre lo corporal y lo anímico es de acción recíproca. Se trata de una interafectación. El problema que Freud encuentra es ocasionado ante la dificultad de encontrar una causa orgánica para la afectación de un síntoma orgánico, es decir cuando a una parálisis o a un trastorno motor no se le encuentra la afección orgánica que la provocaría. Afirma Freud que en algunos de estos enfermos los signos patológicos no provienen sino de *“un influjo de su vida anímica sobre el cuerpo”*. Se trata de una perturbación anímica que afecta a lo corporal, es decir que en la base de los síntomas hay un hueco en relación a la causalidad orgánica.

A estas enfermedades, a estos síntomas a los que no se le encuentran una causa orgánica la medicina los empezó a llamar estados de nerviosidad, enfermedades funcionales o nerviosas, antecedentes de lo que serían las neurosis histéricas para Freud.

De acuerdo a esta referencia, esta afectación unilateral del cuerpo al alma hay que problematizarla porque ahora también se trata de una afectación del alma sobre el cuerpo.

Lo que quiero destacar de este vuelco freudiano en la relación que entre lo anímico y el cuerpo orgánico que se pone en juego en el síntoma, es la introducción del poder de la palabra en la producción y en la eliminación de los síntomas corporales. La manera en la que el ensalmo de la palabra puede ocasionar y eliminar síntomas corporales. No hay que olvidar que al comienzo Freud llamó a este método la cura por la palabra *“Talking cure”*. De este empeño surge para Freud su nuevo método terapéutico, es decir que cambia la causa, cambia la terapéutica y su instrumento. La palabra como ensalmo enferma y cura. Hay una frase de Freud que me pareció muy precisa, cuando hablando de la producción de los síntomas por el efecto de la palabra, dice *“la obediencia corporal a la palabra”*, es decir que la palabra incorporada (in-corpe) enferma y la deyectada (proferida) cura.

Este esquema es muy simple y podría problematizarse, pero lo que quiero destacar es la manera en la que Freud desprende un método terapéutico a partir de un cambio en la etiología de los síntomas: es decir que ese vuelco en la relación de afectación entre lo anímico (que comenzamos a vincular a la palabra) y el cuerpo, instala una nueva terapéutica en los orígenes del psicoanálisis.

En *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, conferencia dictada en 1888, Freud, en el contexto teórico de la relación trauma-síntoma, queriendo demostrar la existencia de un trauma en la causa del síntoma, comenta los resultados de los experimentos post-hipnóticos en los que se ponían de manifiesto la posibilidad de producir artificialmente un síntoma. Toma la herencia de Charcot en este tema, cuando intentaba reproducir artificialmente las parálisis de sus enfermos, afirmando que para que esto sea posible es necesario un enfermo histérico, la condición de la hipnosis y el recurso a la sugestión. Cuenta Freud que Charcot ponía en hipnosis a uno de esos enfermos, les daba un golpe en el brazo y el brazo se caía y quedaba paralizado mostrando exactamente los mismos síntomas que en una parálisis traumática espontánea. Pero lo interesante de esto es que Freud afirma que ese golpe puede ir sustituido por una sugestión verbal directa diciendo... *“tu brazo está paralizado.”*

Lo que concluye es que si el trauma en la causa puede ser sustituido artificialmente por la sugestión verbal, ello nos haría suponer que también en la parálisis traumática espontánea una sugestión por la palabra ha provocado semejante síntoma, es decir que el trauma sería equiparable a una sugestión verbal.

El experimento hipnótico nos enseña que en la relación causal entre el cuerpo y lo anímico, se introduce otro orden de causalidad: el síntoma es el efecto de la palabra oída, es decir que se trata de una sugestión verbal en la base de formación de los síntomas corporales. Cambia la relación de afectación ya que el cuerpo no es más el afectante de la psiquis, sino lo afectado por la palabra.

La novedad que nos trae Freud sobre este tema, es la introducción de la palabra en la formación de los síntomas, en la causación de los síntomas corporales.

## Notas

Escrito a partir del curso Breve El cuerpo en psicoanálisis, dictado en la Asociación de Psicoanálisis de La Plata ([www.aplp.org.ar](http://www.aplp.org.ar)), junto a Leticia García, con el asesoramiento de Enrique Acuña. El curso completo ha sido publicado en formato de cuadernillo bajo el título Los cuerpos del psicoanálisis.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña Enrique, Lecturas del seminario La transferencia. Curso anual. Asociación de Psicoanálisis de La Plata. Año 2003.
- Aristóteles, Acerca del alma, Editorial Gredos, 1994.
- Assoun Paul Laurent , Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma. Nueva Visión
- Clark, Ronald, Freud-el hombre y su causa-, Editorial Sudamericana.
- Descartes R, Tratado de las pasiones del alma, Obras maestras.1985. Meditaciones metafísicas, Aguilar, 1982.
- Freud S, Tratamiento psíquico, tratamiento del alma, Amorrortu Tomo I. Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis orgánicas e histéricas. Amorrortu. Tomo I. Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos, Amorrortu Tomo II.
- García Germán, Actualidad de las neurosis actuales. Estudios de Psicopatología 1. Atuel
- Lacan, Jacques  
El Seminario. Libro 20, Aun. Paidós  
Psicoanálisis y medicina en Intervenciones y Textos 1. Manantial  
El estadio del espejo. Escritos 1. Siglo XXI.  
Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache. Escritos 1. Siglo XXI.  
Proposición del 9 de octubre sobre el analista de la escuela en Momentos cruciales de la experiencia analítica. Manantial.
- Miller J-A  
Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo. Ediciones Diva  
Psicoterapia y psicoanálisis. Revista Freudiana Nº 10.
- Rovaletti, M.L Corporalidad-la problemática del cuerpo en el pensamiento actual. Editorial Lugar.
- Starobinsky Jean Razones del cuerpo. Editorial Cuatro. Madrid.

**Publicado en: <http://www.acheronta.org/acheronta23/ale.htm>**

*Volver a Bodyreaders*  
*Volver a Newsletter 28-ex-54*