

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES**

TESIS

Maestría en Clínica Psicoanalítica

Título: El concepto lacaniano de lo imaginario y la práctica clínica

Maestranda: Silvina Adriana Rago

Director: Gabriel Racki

Año 2024

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo 1. El cuerpo en los comienzos del psicoanálisis.....	14
1.1. Introducción.....	14
1.2. Freud y un cuerpo más allá de la neurología.....	14
1.2.1. El cuerpo biológico y la constitución del aparato psíquico.....	18
1.3. La anatomía lacaniana.....	23
1.4. El cuerpo pulsional.....	26
1.5. El cuerpo para la filosofía y el revés psicoanalítico.....	32
1.6. Algunos puntos conclusivos del capítulo 1. La construcción del cuerpo más allá de lo orgánico.....	35
Capítulo 2. El concepto de narcisismo desde la perspectiva freudiana.....	37
2.1. Introducción.....	37
2.2. Algunas apreciaciones históricas acerca del concepto de yo.....	38
2.2.1. Los antecedentes en la Psicología empirista alemana.....	40
2.2.2. El concepto de yo en la teoría freudiana.....	41
2.2.3. La libidinización del yo.....	44
2.3. El mito de Narciso. Una construcción auxiliar para la unidad corporal.....	46
2.3.1. El narcisismo previo al nuevo acto psíquico. ¿Un antecedente del goce en el imaginario corporal lacaniano?.....	49
2.4. Algunos puntos conclusivos del capítulo 2. Un salto hacia el imaginario lacaniano.....	52
Capítulo 3. Lo imaginario en la primera enseñanza de Lacan.....	54
3.1. Introducción.....	54
3.2. El extravío de la <i>Ego psychology</i>	55
3.3. La imagen en los comienzos de la teoría lacaniana.....	57
3.4. La constitución del estadio del espejo y su valor para la clínica.....	61

3.4.1. La relación imaginario - simbólico.....	66
3.5. La imagen y su núcleo libidinal.....	69
3.5.1. Lo real en la constitución del cuerpo.....	73
3.6. Algunos puntos conclusivos del capítulo 3. Un imaginario que no queda en lo inerte.....	74
Capítulo 4. Lo imaginario en la última enseñanza de Lacan	76
4.1. Introducción.....	76
4.2. El giro lacaniano y su incidencia para lo imaginario.....	78
4.3. El nudo y los goces.....	83
4.4. Una función de lo imaginario: la consistencia.....	88
4.4.1. La consistencia en su relación con lo real.....	90
4.5. La inhibición.....	92
4.6. El acontecimiento de cuerpo y el saber hacer con la imagen.....	94
4.7. Algunos puntos conclusivos del capítulo 4. Lo imaginario permite coordenadas para la clínica.....	100
Capítulo 5. Diferentes formas de tratamiento del cuerpo.	
La clínica de lo imaginario	102
5.1. Introducción.....	102
5.2. El <i>S.K.bello</i> . El narcisismo del <i>Un-cuerpo</i>	103
5.3. Tratamientos del cuerpo. La corporización y formas de anudamiento.....	105
5.4. El uso del cuerpo en el arte contemporáneo.....	107
5.4.1. Marina Abramović. Del arte encarnado al método por el nombre propio...	108
5.5. El cuerpo en un caso de toxicomanía.....	112
5.5.1. Caso: Un consumo con <i>wifi</i>	114
5.6. El cuerpo al comienzo de un análisis. Conmoción de lo imaginario.....	119
5.6.1. Caso: <i>Un-cuerpo</i> para el olvido.....	120
5.7. Algunos puntos conclusivos del capítulo 5. El imaginario corporal permite la escritura.....	125

Capítulo 6. La clínica a partir de la última enseñanza de Lacan	127
6.1. Introducción.....	127
6.2. La transferencia “clásica”: desde Freud y Lacan.....	128
6.2.1. El Otro de la transferencia y el rechazo del inconsciente.....	129
6.2.2. Modos de transferencia que no están anudados al amor al saber.....	131
6.3. La interpretación.....	134
6.3.1. La interpretación por el equívoco.....	135
6.3.2. Un viraje. El <i>ready-made</i> de Duchamp: un <i>saber hacer allí con</i> lacaniano.....	137
6.3.3. La manipulación de la interpretación.....	142
6.4. Algunos puntos conclusivos del capítulo 6. Una nueva satisfacción.....	145
Conclusión.....	147
Bibliografía.....	151
I. Libros.....	151
II. Links.....	156
III. Revistas.....	158

INTRODUCCIÓN

“Quien mira un espejo y consigue al mismo tiempo la independencia de sí mismo, quien consigue verlo sin verse, quien entiende que su profundidad consiste en que está vacío, quien camina hacia el interior de su espacio transparente sin dejar en él el vestigio de la propia imagen, ha entendido su misterio” (Lispector, 2016)

“(…) estaba sentada en cuarenta centímetros cuadrados, y que eso era todo lo que ocupaba su cuerpo en el mundo. (...) Creo que debería ponerme de pie (...) Pero no puedo hacerlo. No puedo siquiera moverme. Si me paro, no podré evitar ver cuánto ocupa realmente mi cuerpo” (Schweblin, 2017, p. 103)

En el siguiente trabajo de investigación, que se inscribe en el marco de la Maestría en Clínica Psicoanalítica de la Universidad Nacional de San Martín, se trabajará el desarrollo que cobra el registro imaginario en la última enseñanza de Lacan y su valor para la dirección de la cura, ya que se considera que podría aportar nuevas herramientas de intervención e interpretación a partir del estudio de lo que implica el cuerpo en la última enseñanza de Lacan y las distintas formas de anudamientos y escrituras, que no solo van por la vía de un sostén simbólico.

A partir de la propiedad de lo imaginario en poder hacer nudo, que Lacan refiere en el seminario 22, y en donde ahí mismo dice también que lo que “(...) el análisis revela, es que, en lo que concierne a lo que es de la consistencia del cuerpo, es a las tripas que hay que ir (...)” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 18/03/75) se trabajará entonces la revaloración de lo imaginario para la clínica y sus consecuencias en la cura.

El cuerpo es lo imaginario, y en la última enseñanza los registros real, simbólico e imaginario no quedan en un orden de jerarquía unos con otros, sino de mediación, con lo cual se subvierte la primacía de lo simbólico para la intervención e interpretación analítica.

Entonces la pregunta que se plantea y desarrollará es si en un psicoanálisis de orientación lacaniana se interviene también desde lo imaginario. Pero ya un imaginario distinto al planteado en el estadio del espejo. Por lo tanto, imaginario y clínica aparecen como dos conceptos a explorar.

El objetivo de este trabajo de investigación será entonces revisar la nueva conceptualización de cuerpo a partir de la revalorización del concepto de lo imaginario en la última enseñanza de Lacan para indagar si esto tiene consecuencias en la clínica.

Específicamente, se desarrollará el significado del término imaginario a lo largo de la enseñanza lacaniana, para poder dilucidar sobre el nuevo valor que implica dicho concepto en los últimos planteos de Lacan. Esto permitirá situar el viraje que cobra la noción de la dirección de la cura y la intervención del analista, con lo cual se ubicarán los efectos en la clínica a partir del lugar diferente que ocupa este registro.

Para Lacan, los registros no son registros del aparato psíquico o del cuerpo sino son registros esenciales de la realidad humana, y también lo son del ser hablante y del campo práctico del dispositivo analítico mismo. En este sentido, la introducción de los tres registros en el psicoanálisis, orientado inicialmente por un retorno a Freud, implica un reordenamiento de la clínica psicoanalítica y poseen, desde su fundamento mismo, un carácter y valor clínicos fundamentales.

Pero el registro de lo imaginario no tuvo el mismo orden de importancia a lo largo de la enseñanza lacaniana. Los desarrollos teóricos de los comienzos orientan de una manera determinada para pensar la dirección de la cura, a partir de la prevalencia de lo simbólico. Es lo que se trabajará en esta investigación respecto a una nueva perspectiva en la consideración de la clínica a partir de que el registro imaginario no queda relegado.

En la escritura que realiza del nudo borromeo, Lacan diferencia dos goces: uno fuera del cuerpo, vinculado a la parasitación de *lalengua*, que denomina goce fálico, y que tiene que ver con lo pulsional de las zonas erógenas; y un goce en el imaginario corporal, fuera de lo simbólico, es decir, fuera del inconsciente. Pero éste está del lado del síntoma, en relación a lo que es goce en el cuerpo. Esto es lo que ubica Lacan con su última conceptualización acerca del

síntoma como acontecimiento de cuerpo. Acontecimiento ligado al cuerpo que se tiene, a la experiencia de goce por la cual se siente que a ese cuerpo se lo tiene.

Se trabajará así el valor que tiene esto para posibilitar una consistencia mental sobre el registro del cuerpo, y las posibilidades que esto brindaría. Poder tomar para la clínica lo real del acontecimiento de cuerpo como recurso permite ir más allá de cualquier ideal para sostenerse en la vida. Una clínica que no solo anuda el síntoma al inconsciente y al goce fálico. Se destaca así el aspecto contingente - algo que adviene de lo real - donde no hay nada que lo predetermine, y que no implica que se obtenga como consecuencia de articular el síntoma al inconsciente simbólico. Aunque es de destacar que en un análisis - más allá de la contingencia - la transferencia hace lo suyo. Cuestión que se indagará para poder ubicar el viraje que cobra la interpretación a partir de los desarrollos de la última enseñanza lacaniana.

Entonces el recorrido que cobrará esta investigación comenzará en el capítulo 1, titulado “El cuerpo en los comienzos del psicoanálisis”. Se examinará la noción de cuerpo, de la manera en que se va abordando desde los comienzos del psicoanálisis. Se recurrirá entonces a conceptos que permitan dar cuenta de que el cuerpo pensado desde el psicoanálisis es algo que se construye, y se diferencia de lo que comandan las leyes de la neurología y la biología. El apremio de la vida, la experiencia de la vivencia de satisfacción y la acción específica son nociones que Freud establece y que se entrelazan, lo que permitirá, a los fines de esta investigación, dar cuenta del desvalimiento inicial del individuo y la incidencia del otro de los primeros cuidados en la conformación del psiquismo. Pero también se intentará situar respecto a la experiencia de la vivencia de satisfacción que, si bien requiere del auxilio externo, deja una marca indeleble en el aparato, de la cual el individuo puede servirse, lo que puede ubicarse para pensar los desarrollos que posteriormente Lacan realiza en relación al síntoma como acontecimiento de cuerpo y la entrada de un goce en el imaginario corporal. Y eso implica que hay algo que va más allá de la acción de un otro frente al desvalimiento nato. A su vez, la doctrina de las pulsiones, permitirá ir delimitando el trayecto para poder ubicar un cuerpo que no queda en lo puramente orgánico. Es importante seguir el rodeo que Lacan le da a esto, ampliando la serie de objetos pulsionales, diferenciando objetos de la necesidad y de la demanda, y agregando el objeto aire - con una topología de borde corporal diferente - que no entra dentro de la categoría de los objetos de la demanda, que implicaría la intervención de un Otro. Esto permitirá ir avanzando a los fines de

desarrollar los modos de anudamiento que arman el cuerpo más allá de un Otro simbólico. Por ello, se irá delimitando el valor para el armado del cuerpo a partir de cierta satisfacción que entra en el imaginario corporal, pero que queda distinguido de lo que viene a desarmar el cuerpo. Se tratará entonces cómo el psicoanálisis desde sus comienzos no deja por fuera del dispositivo al cuerpo, que implica una construcción que no está dada desde el origen, y que se diferencia de los planteos biologicistas y filosóficos.

En el capítulo 2, “El concepto de narcisismo desde la perspectiva freudiana”, se desarrollará lo que concierne al narcisismo, como ese nuevo acto psíquico que Freud plantea para pensar la constitución del yo y del cuerpo, pero que requiere del sostén de un Otro. Se trabajará entonces la noción de yo que Freud va desplegando, para ir diferenciándolo de los planteos posfreudianos de identificación, refuerzo y defensas yoicas y, a su vez, ir arribando a la cuestión de la imagen, para luego ir delimitando lo específico de lo imaginario que Lacan va a ir trabajando a lo largo de su enseñanza. El yo implica así una unidad que viene precipitada a través de cierta imagen que el sujeto adquiere de sí mismo pero que se basa en el modelo de otro. La adoración del cuerpo, donde es función de lo imaginario impedir que éste se evapore y pierda consistencia, se trabajará en capítulos posteriores para situar algo del orden del afecto. Es importante explorar también lo que Freud desarrolla en relación a la constitución del narcisismo a partir de esa nueva acción psíquica, y la diferenciación que va a realizar luego entre el narcisismo primario y el secundario. Esto permitirá ubicar un antecedente de lo que Lacan desarrolla en relación a lo que permite que el cuerpo cobre consistencia, más allá de cualquier soporte simbólico.

El capítulo 3, titulado “Lo imaginario en la primera enseñanza de Lacan”, abordará entonces el registro imaginario tal como es ubicado a los inicios. La revisión del narcisismo freudiano lleva a Lacan a establecer los desarrollos del estadio del espejo, con su posterior rodeo por los esquemas ópticos. Se ubicará el pasaje del cuerpo fragmentado a un imaginario corporal. La imagen fragmentada del cuerpo logra una forma de unidad ortopédica otorgada por una identidad alienante. Pero el reconocimiento de la forma humana y la identificación con la misma implica una inercia de la imagen que desencadena en dicha identidad alienante sobre el sostén simbólico del Otro del lenguaje. En la primera enseñanza lacaniana se trata de la subordinación de lo imaginario al campo del Otro. De todos modos, en la imagen que refleja el espejo y el otro

semejante subyace un mecanismo libidinal que es intransferible al campo escópico. Lo que se desarrollará es el valor de eso que queda invisibilizado, y que no se traduce en la relación entre lo imaginario y lo simbólico para el armado del cuerpo. Lo imaginario irá cobrando así un lugar que no queda relegado a la trampa mortal del espejo, donde el sujeto está atrapado en los señuelos otorgados por las imágenes en donde se refleja. Se tratará también el júbilo que emerge como afecto, donde el niño se reconoce frente al espejo y que, además, trata de encontrar el asentimiento del otro. Sin embargo, se desarrollará que el júbilo no queda del todo capturado por la imagen especular, y que ese giro hacia el otro puede leerse – no solo como la búsqueda de asentimiento - sino como lo que no permanece completamente tomado por la imagen narcisista, y esto permitirá dar cuenta de un imaginario que apunta a lo real del cuerpo, ubicando un antecedente importante de lo que se abordará en la última enseñanza. Se situará de qué manera el sentir el cuerpo va más allá de la identificación imaginaria y las determinaciones significantes, y cómo esto permite establecer la vía para pensar la posición del analista en relación a la cura analítica cuando, en algunos casos, el cuerpo se desarma al no contar con dichas identificaciones y determinaciones significantes, o cuando éstas trastabillan.

El recorrido por el capítulo 4, “Lo imaginario en la última enseñanza de Lacan”, será sobre la concepción que Lacan realiza en relación a lo imaginario en sus últimos desarrollos. Se trata de un nuevo imaginario que no queda supeditado a lo simbólico, y que implica un goce específico en juego. Se trabajará entonces el viraje en la última enseñanza a partir del lugar diferente que comienzan a tener el sujeto, el inconsciente y el cuerpo. La prevalencia del goce del Uno más allá del deseo del Otro da cuenta de lo que tiene que ver con un cuerpo que goza, que para los últimos desarrollos lacanianos va a ocupar el lugar de alteridad. Lo que el *parlêtre* - que para la última enseñanza ya no es el sujeto del significante ni de la identificación - hace con su cuerpo es una pregunta que debe orientar la clínica. El estatuto del registro de lo simbólico pensado desde la última enseñanza tiene que ver con *lalengua* y sus consecuencias mortificantes de fonación. Es por ello que se situará una orientación, no únicamente por el sentido, sino también de qué manera servirse de algo que ocurre en el cuerpo y que permite un anudamiento que tiene efectos en los otros registros. A su vez, se precisará el recurso a la intuición - que es una propiedad de lo imaginario - para poner freno al puro murmullo de *lalengua*, y permite manejar lo que hay que simbolizar. Se trabajará la consistencia como una de las funciones de lo imaginario, lo que le posibilita avanzar a Lacan en la formalización del cuerpo tórico, diferenciándolo del cuerpo

esfera que es sin agujeros. Se desplegará el desarrollo que Lacan realiza en relación al síntoma como acontecimiento de cuerpo, ubicando el valor que tiene el registro imaginario, que permite una consistencia mental sobre el registro del cuerpo, para dar cuenta de esa experiencia que arma el cuerpo, lo hace sentir, y que posibilita un uso particular a posteriori. Por ello se trabajará también la acepción del síntoma como un saber hacer con la imagen. Se tomarán los desarrollos que Lacan hace sobre Joyce, siguiendo los lineamientos para diferenciar “lo que mantiene junto” con “lo que anuda” propio del *sinthome*, y ubicar, por un lado, la consistencia imaginaria y, por el otro, el síntoma como eso que acontece en el cuerpo y que puede tener todo su valor de invención y uso. Se indagará también otro índice clínico que cobra en la última enseñanza otro valor: la inhibición - que siempre es asunto de cuerpo - como intrusión de lo imaginario en lo simbólico, y su función de anudamiento como nominación imaginaria. Con el avance de las conceptualizaciones de la última enseñanza, el síntoma como acontecimiento de cuerpo implica esa marca que deja el goce que se siente en el cuerpo. Es lo que hace cuerpo, establece una escritura y ello permite luego darle un uso. Se trabajará entonces cómo el cuerpo pasa a tener otro estatuto, pensado desde la equivalencia de los registros que, mediante la escritura del nudo, permite localizar de qué manera el goce en el cuerpo queda a resguardo de los efectos devastadores del goce pulsional. El paradigma Joyce enseña sobre cómo a partir de que se siente el cuerpo eso permite hacer uso del síntoma y posibilitar una escritura.

Se arribará así para trabajar en el capítulo 5, “Diferentes formas de tratamiento del cuerpo. La clínica de lo imaginario”, lo que implica un abordaje que se orienta por el empleo del síntoma, y la incidencia del registro imaginario. Un análisis puede hacer lo suyo y posibilitar una escritura más consistente a partir de eso que se siente en el imaginario corporal. Sin embargo, el tratamiento del cuerpo por fuera del dispositivo analítico también sirve para ubicar con qué recursos alguien cuenta y, sobre todo, para poder ponderar que el armado de un cuerpo no tiene que ver solo con la idea de la imagen de completud o lo que se da a ver. Por ello se trabajarán las dos operaciones que Miller desarrolla para dar cuenta de la relación entre el cuerpo y el significante: la *significantización* y la *corporización*. Lo que se precisará en torno a esta última es de qué manera el significante se vuelve cuerpo y afecta al ser hablante. Miller ubica diferentes invenciones de corporización y esto proporcionará cierto abordaje para poder pensar la clínica actual, que va de lleno al armado del cuerpo para luego poder hacer un uso de éste. Invenciones que en cada caso singular posibilitan dar cuenta de ciertos recursos para el armado

del cuerpo más allá de un Otro que le sirva de sostén. Es ese nuevo imaginario que Lacan plantea en su última enseñanza y que permite intervenir en la clínica no solo por la vía del sentido. Por ello se recurrirá, por un lado, al arte contemporáneo, específicamente al arte de la *performance* - cuyo uno de sus exponentes más importantes es Marina Abramović - para situar el arte encarnado y de qué manera va cediendo el cuerpo como lugar de sacrificios hacia otro tipo de escritura. Es a partir de que algo se experimenta en el cuerpo que puede devenir en un proceso de elaboración. El testimonio de esta artista servirá también para dar cuenta del narcisismo del *Un-cuerpo*, como lo trabaja Miller, que no es el del yo ni de sus semejantes, sino que implica la adoración del propio cuerpo. Para ese narcisismo, Lacan toma el término *ego*. Se desarrollará la noción de escabel, que se construye sobre ese *ego* del amor propio, para ubicar que el narcisismo especular - la esfera - tiene un tiempo lógico inicial, y es el narcisismo del *ego*, que implica al escabel y que promueve la escritura. Por otro lado, se trabajarán dos casos clínicos. El primero, un caso de toxicomanía, donde se ubicarán las invenciones que intentan responder sobre qué hacer con el cuerpo. En este caso el recurso a las sustancias puede devenir en su función de lazo con el Otro social o con el síntoma, en tanto poder darle tratamiento a eso que irrumpe de manera imprevista en el cuerpo. Lo que se desarrollará es el recorrido en el análisis que le permite al sujeto lograr una elaboración de saber sobre cómo desenvolverse con su síntoma - sin el inconsciente -, lo que le posibilitará una consistencia imaginaria que va de lleno al armado del cuerpo para poder usarlo. El segundo caso abordará un tratamiento breve de un joven, y de qué manera hay una conmoción de lo imaginario - en tanto cuerpo - cuando la clínica se enfrenta a sujetos desorientados, angustiados, con síntomas que solo dan cuenta de fenómenos corporales. Se ubicará la maniobra analítica que permite recobrar el recurso sintomático de un afecto olvidado: el humor. Esto posibilitará ir dándole consistencia a un cuerpo desvitalizado y sin orientación. Y, asimismo, se desarrollará el modo en que pudo valerse de eso para ir tejiendo otra trama simbólica, ya no desde lo que comandan para este sujeto los ideales familiares sino a partir de un goce en el imaginario corporal que permite el uso del cuerpo de una manera distinta. Es un caso que ubicará de qué manera un análisis puede conformarse con ciertas coordenadas que permitan a ese sujeto que consulta moverse en su pequeño y cotidiano mundo. Por ello Miller establece que el afecto que le conviene al analista es la modestia.

Por último, el capítulo 6, “La clínica a partir de la última enseñanza de Lacan”, abordará el viraje que cobra la práctica analítica y con lo que cuenta para la dirección de la cura. Más allá

de las estructuras que orientan la clínica, lo planteado por Lacan en torno al síntoma como “acontecimiento de cuerpo” sirve para situar la entrada de un goce que puede posibilitar el anudamiento de la imagen corporal y permite una escritura, que no es solo para enlazar el síntoma al inconsciente y al goce fálico. Es así que las nociones de la transferencia y de la interpretación se verán trastocadas. Se desarrollará la concepción clásica de cómo es pensada la transferencia, en tanto amor al saber inconsciente, en donde el síntoma queda ligado al sentido, y el analista se ubica como sujeto supuesto saber. Sin embargo, los tiempos que corren traen aparejada una multiplicación del estatuto del Otro que finalmente desemboca en la incredulidad. El descreimiento en el sujeto supuesto saber no es producto del dispositivo analítico sino previo. Se trata de un desabonamiento del inconsciente que no dirige el síntoma hacia el analista, de quien ya no habría nada que esperar en términos de saber. Por ello se trabajarán modos de transferencia que no están anudados al amor al saber, ubicando una indicación clínica para todo tratamiento: buscar cuál es el *partenaire* del sujeto. Lo que permitirá obtener la clave de cómo el analista se va a ubicar, poder leer y circunscribir qué goce articula el decir del paciente. A su vez, la interpretación también cobra un viraje a partir de la última enseñanza lacaniana, que permitirá ubicar la operación analítica ya no únicamente a través de la sustitución o el entramado simbólico - lo cual tiene cierta eficacia a la hora de descifrar los síntomas - sino de cómo las palabras afectan, resuenan, hacen eco en el cuerpo de ese ser de goce que es el *parlêtre*. Se irán desarrollando los modos de intervención a partir de pensar la concepción que Lacan da en su última enseñanza respecto al inconsciente como un saber hacer con *lalengua*. La interpretación por la vía del equívoco es un modo de domesticar al síntoma - ciñe la letra del síntoma - y posibilita una cierta pérdida del goce fálico. Pero, el equívoco no deja de ser un uso particular del doble sentido. Se abordará entonces la perspectiva donde el síntoma toca lo que queda por fuera de lo simbólico, y es lo que es goce en el cuerpo - diferenciado del goce fálico, fuera de cuerpo - y allí la interpretación cobra otra dirección para poder operar, donde apunta a la consistencia del imaginario corporal. Por ello se trabajará el desarrollo que Lacan realiza respecto al “saber hacer allí con” el síntoma, ubicando la diferencia respecto del “saber hacer” que trabaja anteriormente, para dar cuenta de que ese saber queda equiparado a lo que se sabe hacer con la imagen - que es el cuerpo a la altura de la última enseñanza -, es decir, cómo el cuerpo se arma y se le da uso. Se ubicará entonces de qué manera el psicoanálisis deviene así en una pragmática que opera con cortes, resonancias, gestos, y el saber hacer allí con el síntoma

implica su desembrollo, su manipulación, que recae en lo singular. Por último, se establecerá la diferencia que realiza Miller en cuanto a la “clínica estructura” y la “clínica acontecimiento”, para poder dar cuenta del acontecimiento de cuerpo como un acontecimiento de goce, y cómo el psicoanálisis de orientación lacaniana opera en relación a lo que produce goce. Se ubicará así de qué manera la intervención analítica puede devenir en inyectar goce en el cuerpo - en esa intersección que en el aplanamiento del nudo queda entre lo imaginario y lo real - que se siente en el cuerpo y permite la posibilidad de una escritura.

CAPÍTULO 1

EL CUERPO EN LOS COMIENZOS DEL PSICOANÁLISIS

1.1. Introducción

Desde su surgimiento, el psicoanálisis tuvo en el centro al cuerpo. Precisamente es el cuerpo y no los pensamientos ni las ideas lo que hacen avanzar al Freud neurólogo y correrse, paradójicamente, de la pura anatomía. Cuerpos que en sus manifestaciones no presentaban un correlato neuronal. Sin haber escuchado y visto esos cuerpos que nada tenían que ver con lo que comanda el sustrato biológico, el psicoanálisis no hubiera existido.

Lacan también estableció sus desarrollos en relación al cuerpo pensado desde el psicoanálisis. Pero es preciso ubicar los puntos nodales y fundacionales desde Freud para poder arribar a cómo queda enlazada la noción de cuerpo desde la teoría psicoanalítica al registro de lo imaginario trabajado por Lacan desde su primera enseñanza, y los avatares que lo condujeron a darle otro valor a dicho registro hacia el final de sus planteos teóricos.

Puede pensarse de una manera entrelazada, que no prescinde de los primeros desarrollos - ni los descarta -, para dar cuenta de la importancia que tiene lo imaginario y de lo que implica pensar el cuerpo para la práctica clínica en psicoanálisis.

Un registro que, sin bien en ciertos momentos del devenir de las teorizaciones psicoanalíticas no fue enfatizado, merece que se rescate su valor, sin que esto signifique dejar de lado otras concepciones e instrumentos. O, en todo caso, ubicar qué viraje cobran también estos últimos a partir de reconsiderar lo imaginario.

Se trata así de ponderar el abordaje de lo imaginario en la práctica clínica para otorgarle un valor que merece ser explorado y utilizado.

1.2. Freud y un cuerpo más allá de la neurología

Tempranamente, en su escrito “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (Freud (1893 [1888-93]), 2006),

Freud hace efectivo el pasaje de sus primeras investigaciones de mayor interés neuropatológico hacia la psicopatología. Lo que deja bien a las claras que es el cuerpo investido de representaciones con sus montos de afecto - un cuerpo pulsional también (aunque en esa época estaba lejos aún de tener en claro y desarrollado el concepto de pulsión) - el que está hecho de una estofa distinta a la brindada por la biología y la anatomía.

Ese trabajo es escrito por Freud, a pedido de Charcot, de quien había sido alumno entre 1885 y 1886, aunque en su “Presentación autobiográfica” (Freud (1925 [1924]), 2008) establece que las ideas partieron de él mismo. Las mismas consisten en la realización de un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas.

Destaca a partir de los estudios del neurólogo francés que en las parálisis orgánicas la extensión y localización en las condiciones estructurales dadas del sistema nervioso se van a producir los caracteres de las mismas. A diferencia de la lesión en la parálisis histérica, que tiene independencia de la localización, de la extensión de la lesión y de la anatomía del sistema nervioso (Freud (1893 [1888-93]), 2006).

Enfatiza Freud: “Yo afirmo, por el contrario, que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella” (Freud (1893 [1888-93]), 2006, p. 206).

Y prosigue, ya en su apartado IV (el cual ya cuenta con las ideas que Freud fue forjando junto a Breuer respecto a la represión, la abreacción y el principio de constancia, aunque no los nombre de manera explícita): “La lesión de la parálisis histérica será, entonces, una alteración de la concepción {representación}; de la idea de brazo, por ejemplo” (Freud (1893 [1888-93]), 2006, pp. 207-208).

Freud localiza que el origen de la lesión para la parálisis histérica radica en que la parálisis del órgano o la función abolida “(...) no puede entrar en asociación con las otras ideas que constituyen al yo del cual el cuerpo del individuo forma una parte importante” (Freud (1893 [1888-93]), 2006, p. 208), agregando “(...) sin que esté dañado su sustrato material (el tejido nervioso de la pertinente región cortical)” (Freud (1893 [1888-93]), 2006, p. 208).

Se puede destacar en este pasaje que Freud ya está ubicando al yo como ligado a las ideas - pensamientos - pero que también el cuerpo forma una parte significativa de esto. Lo que implica que no se puede pasar por alto que el cuerpo queda enlazado al pensamiento de alguna manera, lo cual se explorará más adelante cuando se desarrollen los conceptos de narcisismo y pulsión; y con Lacan, el goce y el registro de lo imaginario.

Se acentúa así el detalle de que el cuerpo no es sólo superficie - limitada respecto de otro cuerpo - que habita un espacio con su sustrato biológico, separado de lo mental. Se verá más adelante que el mismo Descartes - del cual se siguió por siglos su idea respecto de las sustancias que forman parte del individuo - tuvo que saldar su dualismo para poder hacerle frente a los escollos que producía la separación de cuerpo, por un lado, y alma, por el otro.

En “Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma)”, Freud subraya particularmente este aspecto: “La relación entre lo corporal y lo anímico (en el animal tanto como en el hombre) es de acción recíproca (...) se fue modificando poco a poco esa orientación unilateral de la medicina hacia lo corporal” (Freud [1890], 2006, p. 116).

Volviendo al texto sobre las parálisis, para poder precisar el cuerpo pensado más allá de la biología, Freud destaca allí que es necesario la descarga del monto de afecto del que cada impresión psíquica está provista - para que no se produzca la parálisis histérica -, ya sea por la vía de una reacción motriz o por un trabajo asociativo. Cuando “(...) el individuo no puede o no quiere tramitar el excedente, el recuerdo de esta impresión adquiere la importancia de un trauma y deviene la causa de síntomas permanente de histeria” (Freud (1893 [1888-93]), 2006, p. 209).

Es así cómo se puede ubicar en los inicios del psicoanálisis - más bien en las publicaciones prepsicoanalíticas freudianas - la concepción de un cuerpo que subvierte la anatomía y la concepción neurológica.

En el “Proyecto de psicología” (Freud (1950 [1895]), 2006), Freud ya desarrolla las innumerables ideas que posteriormente formarán parte de la teoría psicoanalítica. Y es allí también donde se puede encontrar una noción central con relación al cuerpo en el establecimiento de una diferencia entre un adentro y un afuera, lo que llevará también a desarrollar la idea de la conformación del aparato psíquico.

Todos estos son temas que serán planteados más de veinte años después en “El yo y el ello” (Freud [1923], 2006), a pesar de que en el primer escrito son expresados más en un lenguaje médico, y dice: “(...) recordemos que el sistema de neuronas tenía desde el comienzo dos funciones: recoger los estímulos de *afuera*, y descargar las excitaciones endógenamente generadas (...)” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 347).

Y en otro punto del mismo continúa: “Con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados. Estos provienen de células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad. De estos últimos el organismo no se puede sustraer como de los estímulos exteriores (...)” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 341). Es decir que, tanto lo que le llega de afuera como lo que proviene de ese cuerpo biológico mismo, para Freud ambas situaciones deben seguir la misma regla: la descarga.

En el “Proyecto...”, el “principio de la inercia neuronal” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 340) puede leerse como el preludio de lo que veinticinco años más tarde en “Más allá del principio de placer” (Freud [1920], 2007), Freud va a nombrar como “principio de placer” - el cual se deriva del principio de constancia, trabajado por Breuer en “Estudios sobre la histeria” (Freud [1893-95], 2007, pp. 208-211) -, y lo define de la siguiente manera: “(...) el aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación presente en él (...)” (Freud [1920], 2007, pp. 8-9). Es así que empieza a conformarse la idea de un aparato psíquico con la mayor homeostasis posible.

Ahora bien, avanzando un poco más en esta lógica freudiana, la tendencia del aparato a la mayor homeostasis posible servirá como brújula para el recorrido elegido en esta tesis.

Merece la atención detenerse en estos planteos porque servirán de fundamento para dar cuenta de cierto germen en la obra de Freud para seguir el trayecto hacia lo que en Lacan se puede ubicar como la revalorización del registro de lo imaginario, enlazado al acontecimiento de cuerpo, que será tratado posteriormente. Para ello, hay que ir captando ciertos puntos que permitirán el enlace.

1.2.1. El cuerpo biológico y la constitución del aparato psíquico

Se pueden explorar varios conceptos que en escritos tempranos fueron apareciendo, a fin de ir avanzando en la concepción que Freud fue forjando para pensar el cuerpo desde el psicoanálisis, y que tienen su importancia para poder puntualizar los planteos que se desplegarán más adelante.

El apremio de la vida, la experiencia de la vivencia de satisfacción y la acción específica son nociones que Freud irá estableciendo, y que quedan entrelazadas para poder dar cuenta del desvalimiento inicial del individuo y la incidencia del otro de los primeros cuidados en la conformación del psiquismo.

Además, con esto pretende elucidar la constitución del aparato psíquico y las huellas que quedan en él. Es decir, es uno de los indicios de que el cuerpo se va corriendo de la pura carne y se entreteje con lo que queda en ella luego de que algo accione. Para avanzar en estos planteos hay que recurrir a ciertos fragmentos de la obra freudiana.

En primer lugar, retomando la cuestión de la homeostasis para el aparato, Freud va a decir que a ésta se le impone - como lo denomina en el “Proyecto...” - el “apremio de la vida”. Con respecto a éste, dice en el último texto referenciado: “Sin embargo, el principio de inercia es quebrantado desde el comienzo por otra constelación. Con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados. (...) De estos estímulos el organismo no se puede sustraer como de los estímulos exteriores (...) Solo cesan bajo precisas condiciones que tiene que realizarse en el mundo exterior (...) Para consumir esta acción, que merece ser llamada «específica», hace falta una operación que es independiente de *Q'n* endógena (...) el individuo está puesto bajo unas condiciones que uno puede definir como *apremio de la vida*. Por esto, el sistema de neuronas está forzado a resignar la originaria tendencia a la inercia, es decir al nivel cero” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 341).

Tres cuestiones para destacar de este párrafo freudiano - de un sustrato imprescindible - del cual algunas partes fueron mencionadas previamente.

En principio, en una nota al pie de la página donde se encuentra ese párrafo, se aclara que Freud en desarrollos posteriores va a establecer que los “estímulos endógenos” son precursores de las “pulsiones”, lo que se retomará más adelante para dar cuenta de lo que él teoriza en torno a este concepto para poder pensar la constitución del cuerpo.

Como segunda cuestión, el “apremio de la vida” es una expresión que Freud utiliza también en “La interpretación de los sueños”, cuando se refiere a la *experiencia de la vivencia de satisfacción*.

Este punto es importante porque es, precisamente esto, lo que permitirá ese enlace con respecto a lo que se desarrollará en un capítulo posterior en cuanto a lo que Lacan va a nombrar como goce en el imaginario corporal.

Pero circunscribiendo el planteo de “La interpretación de los sueños” (Freud [1900-01], 2005), Freud va a decir: “(...) el aparato obedeció primero al afán de mantenerse en lo posible exento de estímulos, y por eso en su primera construcción adoptó el esquema del aparato reflejo que le permitía descargar enseguida, por vías motrices, una excitación sensible que le llegaba desde afuera. Pero el apremio de la vida perturba esta simple función; a él debe el aparato también el envión para su constitución ulterior. (...) Solo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno), se hace la experiencia de la *vivencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno” (Freud [1900-01], 2005, p. 557).

Y, por último, es en ese párrafo del Proyecto donde puede enlazarse el apremio de la vida con esa acción específica - a la cual Freud se refiere - con la *experiencia de la vivencia de satisfacción*. Se agrega que el apremio de la vida va a aparecer luego en el “El malestar en la cultura” bajo el nombre de “*Ananké*” (Freud [1930 (1929), 2007, p. 135), palabra griega que alude a “necesidad”.

Ahora bien, se puede seguir una línea argumental que va desde la necesidad - el apremio - que compele al individuo desde el inicio de la vida, lo cual requiere de una acción específica: algo que cancele el estímulo interno (y externo). Freud plantea que sobreviene la experiencia de la vivencia de satisfacción.

Es decir, Freud expresa esta idea de la siguiente manera en el “Proyecto...”: “(...) una cancelación de estímulo sólo es posible mediante una intervención que elimine por un tiempo en el interior del cuerpo el desprendimiento {desligazón} (...)” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 362).

Dos términos a señalar de estas líneas freudianas: “intervención” y “por un tiempo”. Merece destacar que cualquier solución que encuentre el aparato no tiene el carácter de definitivo. Cuestión que cobrará todo su valor con el desarrollo que realiza Lacan respecto a la noción de *sinthome* que no implica la solución definitiva frente a los lapsus del nudo, tal como lo trabaja en sus últimos seminarios, tema que se mencionará en otro capítulo de esta tesis articulado al valor del registro de lo imaginario en su función de anudamiento.

Pero en cuanto a la noción de “intervención”, esto implica adentrarse en lo que respecta al lugar del otro en tanto que brinda el auxilio para la cancelación de los estímulos tanto internos como externos que Freud menciona.

La manipulación del cuerpo por parte de ese otro implica que el psiquismo comience a constituirse. Eso es lo que plantea Freud. El cuerpo como sistema biológico, con funcionamiento automático, requiere de un individuo auxiliador para cancelar el estímulo que proviene del interior, siempre y cuando sobre él se opere una acción específica desde el exterior: “Si el individuo auxiliador ha operado el trabajo de la acción específica en el mundo exterior en lugar del individuo desvalido, este es capaz de consumir sin más en el interior de su cuerpo la operación requerida para cancelar el estímulo endógeno. El todo constituye entonces una *vivencia de satisfacción*, que tiene las más hondas consecuencias para el desarrollo de las funciones en el individuo” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 363).

Esta última frase está revestida de un interés particular ya que Freud refiere que esta vivencia de satisfacción, por un lado, no es sin consecuencias. Hay un antes y un después. Pero agrega que dichas consecuencias inciden en el desarrollo de las funciones del individuo. Lo cual no especifica a qué se refiere con dichas funciones.

Pero es en el “Proyecto...” donde Freud ya le otorga al yo cierta función. Es decir, que la noción de yo aparece tempranamente en la obra freudiana. En el punto 14 se encuentra un apartado titulado “Introducción del yo” (Freud (1950 [1895]), 2006).

El yo es así definido como un conjunto que ofrece distintas capacidades - ya sea inhibiendo o modificando decursos -, como un agente activo que podía optar entre los procesos psíquicos primarios y los secundarios. A los primeros los va a desarrollar como aquellos que van desde la investidura deseo hasta la alucinación, y ubica a los últimos como los que constituyen una inhibición de las facilitaciones por parte del yo de los mencionados procesos primarios. Cuando sobreviene la investidura deseo el yo debiera producir cierta inhibición para que la investidura de los recuerdos deseados no sea demasiado intensa y permita distinguirlo como no real.

Así, la función del yo sería impedir la alucinación cada vez que aparece una excitación interna, logrando discriminar la realidad de aquello que proviene del interior, diferenciando claramente percepción y recuerdo.

Anticipándose Freud a sí mismo, respecto a su trabajo sobre la vivencia de satisfacción de “La interpretación de los sueños”, aquí desarrolla también dicha vivencia – lo que fue señalado anteriormente - y a la cual ubica que tiene por resultado la facilitación entre dos imágenes. Dice: “Entonces, por la vivencia de satisfacción se genera una facilitación entre dos imágenes-recuerdo y las neuronas del núcleo que son investidas en el estado del esfuerzo {Drang}” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 364).

Pero antes establece algo crucial en relación a la incidencia que tiene el otro de los primeros cuidados frente a la vivencia de satisfacción: “El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la *acción específica*. Esta sobreviene mediante *auxilio ajeno*: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del entendimiento {Verständigung; o comunicación}, y el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales” (Freud (1950 [1895]), 2006, pp. 362-363).

Pero fundamentalmente se puede situar como efecto de esta vivencia un corolario: la aparición de un aparato psíquico. Es entonces a partir de la vivencia de satisfacción que queda una inscripción, es decir, cierta facilitación en los términos que propone el “Proyecto...”.

Este planteo no es sin el apoyo ortopédico de otro. La vivencia de satisfacción queda así explicada desde la lógica del circuito significativo – pulsional. Sin embargo, más adelante se explorará la vivencia de satisfacción desde lo imaginario pensado desde la última enseñanza lacaniana, para ubicar ciertas diferencias cuando se indague en la noción de que el armado del cuerpo no siempre requiere únicamente del sostén de un otro.

Cuestión que merece ser tomada en cuenta porque en los desarrollos freudianos respecto a la experiencia de la vivencia de satisfacción, si bien está el auxilio externo, deja la marca indeleble en el aparato de la cual el individuo puede servirse. Y eso implica que hay algo de lo que va más allá de la acción de un otro frente al desvalimiento nato.

Frente al llanto, por ejemplo, el otro acude. ¿Pero si no hay llanto, si no hay grito ni hay llamado? Si bien estos implican modos de descarga primordial frente a la sobreinvertidura, no son suficientes ni específicos. Otra vez, se puede ubicar con Freud en el Proyecto: “(...) un afán de descarga, un esfuerzo {Drang} que se aligera hacia un camino motor. De acuerdo con la experiencia, la vía que a raíz de ello primero se recorre es la que lleva a la *alteración interior* (expresión de las emociones, berreo, inervación vascular). (...) ninguna de estas descargas tiene como resultado un aligeramiento, pues la recepción de estímulo continúa y se restablece la tensión (...)” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 362).

Sin embargo, previo a que aparezca ese auxilio exterior, esas experiencias y vivencias - de carga, de tensión - dejan una marca, una huella. Freud lo explica así en la Interpretación de los sueños: “Un componente esencial de esta vivencia {se está refiriendo a la vivencia de la experiencia de satisfacción} es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad” (Freud [1900-01], 2005, p.557).

Hay una huella que queda a partir de la excitación producida primeramente. Y eso es previo al auxilio posterior. Por eso, lo importante que se quiere destacar - y rescatar - con este párrafo es que la raíz de lo psíquico en Freud tiene su lugar en el cuerpo, y el valor que cobra el recurso a eso que se experimenta en el mismo.

Cuestiones que serán desarrolladas luego cuando se indague con los planteos teóricos lacanianos el registro de lo imaginario y el goce específico de dicho registro, a los fines de posibles anudamientos.

1.3. La anatomía lacaniana

La concepción que se fue forjando alrededor de lo que implica pensar el cuerpo en la teoría y la práctica en psicoanálisis no fue sin los embates, diferencias y momentos políticos que suscitaron las distintas lecturas y proposiciones establecidas por las múltiples comunidades psicoanalíticas.

Se puede precisar, sin embargo, que si en algo convergen es que el cuerpo para el psicoanálisis difiere de la disciplina médica. Entonces, el pensar el cuerpo específicamente desde la orientación lacaniana, coincide con los planteos freudianos en tanto que el cuerpo es otro que el de la biología. Y aunque hay cierto resabio biologicista en Freud con su axioma “la anatomía es el destino” (Freud [1924], 2006, p. 185), se puede ubicar que Lacan retoma dicha frase freudiana pero no acuerda con la misma por ser incompleta.

En el seminario 10 toma el término anatomía en su sentido etimológico: *ana-tomía*, poniendo así de relieve la función de corte. Específicamente establece: “Todo lo que conocemos de la anatomía está ligado, en efecto, a la disección. El destino, o sea, la relación del hombre con esa función llamada deseo, sólo se anima plenamente en la medida en que es concebible el despedazamiento del cuerpo propio, ese corte que es el lugar de los momentos electivos de su funcionamiento” (Lacan [1962-63], 2008, p. 256).

Así va a trabajar el objeto *a*, presentado a partir del cuerpo, como extracción corporal. Utiliza el neologismo *separtición*. Lacan se ve llevado a detallar las separaciones anatómicas del objeto tomado del cuerpo, sin la intervención, en principio, del Otro. Hace referencia a un momento de *separtición*, para indicar que se trata de una partición en el interior que concierne al sujeto del organismo. “La *separtición* fundamental - no separación, sino partición en el interior -, he aquí lo que está inscrito desde el origen (...)” (Lacan [1962-63], 2008, p. 256).

Es lo que venía ubicando un poco antes en ese mismo seminario cuando establece que el corte desde el nacimiento se da no entre el niño y el cuerpo materno, sino que está en un lugar diferente: “El corte se produce entre aquello que va a convertirse en el individuo arrojado al mundo exterior y sus envolturas, que son parte de sí mismo” (Lacan [1962-63], 2008, p. 252).

La relación del ser hablante con el sexo, lo que es destino es el corte operado por el significante en el cuerpo. De eso no puede escapar. El significante choca contra el cuerpo haciéndolo otro. “La limitación a la que está sometido en el hombre el destino del deseo se origina en la conjunción de cierta anatomía (...) con lo que es efectivamente el destino, a saber, la *Ananké* por la que el goce debe confrontarse con el significante” (Lacan [1962-63], 2008, p. 193). Pero se puede ubicar que esto se da posteriormente.

Lo que interesa rescatar de estos párrafos es que ese corte al interior del organismo, esa *separtición*, se da a partir de cierto funcionamiento del cuerpo viviente que se da en ciertos momentos electivos. El término “funcionamiento” reviste toda su importancia cuando Lacan desarrolla la noción de la entrada de un goce en el imaginario corporal que se siente y es a posteriori que se hace uso de ello a partir de que el cuerpo se arma a partir de cierto anudamiento que le permite funcionar.

Años más tarde, ya adentrándose en lo que se considera su última enseñanza, se puede ubicar que para Lacan negar la anatomía como destino sería negar lo real. Afirma: “Lo real no es el mundo exterior, es también la anatomía, tiene que ver con todo el cuerpo. Se trata de saber cómo todo eso se anuda” (Lacan [1975], 2012).

Entonces, volviendo a cómo trabaja la concepción del objeto *a* como extracción corporal, ubica que en un primer tiempo estarían estos objetos naturales, la partición en el interior del cuerpo, previos a la constitución subjetiva. Y recién, en un segundo registro aparecerán los equivalentes de estos objetos naturales.

Al lado de los objetos naturales del cuerpo fragmentado, se dará lugar a una fabricación de objetos en la cultura. Un año más tarde, en el seminario 11, Lacan dirá respecto de la causalidad del sujeto, que la primera operación significativa es la alienación en el Otro simbólico (Lacan [1964], 2007).

En la presentación del seminario 16, “De un Otro al otro”, Miller extrae las consecuencias sobre el valor de los objetos *a*, a esta altura de la enseñanza lacaniana. Refiere que en el seminario de “La Angustia” hay cierto encanto naturalista. Pero luego establece que “es una ilusión”, no hay ningún naturalismo del objeto *a* en Lacan. Por el contrario, lo más sorprendente es tal vez el *culturalismo* de este objeto. De hecho, se lo puede reemplazar. “El objeto natural puede ser reemplazado en este caso por un objeto mecánico (...) el reemplazo posible de este objeto por cualquier otro objeto que se pueda encontrar. (...) Lo que llamo la cesión del objeto se traduce pues en la aparición, en la cadena de la fabricación humana, de objetos cesibles que pueden ser equivalentes a los objetos naturales” (Lacan [1962-63], 2008, p. 338).

La función del objeto es ser cesible, como pedazo separable, y es vehículo, en cierto modo primitivamente, de algo de la identidad del cuerpo. Y a su vez antecede al cuerpo mismo en tanto cuerpo constituido subjetivamente. Puede leerse en esto un punto crucial que será desarrollado cuando se trabaje el punto en relación a lo que implica el registro de lo imaginario para la última enseñanza de Lacan.

En “La angustia Lacaniana”, J.-A. Miller va a hablar de las variaciones del objeto *a* (Miller, 2013b). Dice que ese pedazo carnal llamado objeto *a*, -como tal arrancado a nosotros mismos-, aparecerá según Lacan en los diferentes niveles de la experiencia corporal en que se produce el corte; enumera cinco formas de objetos *a*: oral, anal, fálico, escópico y vocal. Este seminario diferencia dos clases de objetos, los de tipo especular, reconocibles y simbolizables. Y aclara Miller, objetos de otro tipo, que se caracterizan por una carga pulsional. Es aquello que volverá, después en la enseñanza de Lacan como el plus de gozar. El objeto *a* aparece identificado con una sustancia, se lo capta en su emergencia, antes que se haya impuesto en su pura consistencia lógica. La producción del objeto *a* como plus-de-goce se recorta sobre un vacío estructurante, y presenta, por así decirlo, dos valores o dos caras.

En el seminario 16 (Lacan [1969-70], 2008), lo que está en primer plano es el objeto *a* como consistencia lógica. En realidad, hay una complementariedad entre estas dos perspectivas: el objeto *a* como consistencia lógica es una función que el cuerpo tiene que satisfacer con diversas extracciones corporales.

Si bien Lacan desarrolla distintas concepciones que van a dar cuenta de qué cuerpo se trata para el psicoanálisis que él va a ir forjando, para ello no puede dejarse de lado el estudio exhaustivo del registro de lo imaginario, porque esto permite ubicar la incidencia y el valor que tiene para la práctica clínica, de acuerdo a las implicancias entreveradas que este registro presenta a lo largo de la enseñanza lacaniana, lo cual se desarrollará en los capítulos siguientes.

1.4. El cuerpo pulsional

Para avanzar en la concepción de cuerpo que Freud estaba pensando para la teoría psicoanalítica se puede abordar la perspectiva de cómo va a ubicar esa frontera específica entre lo psíquico y lo somático desde lo que va a conceptualizar alrededor de la doctrina de las pulsiones.

Sin pretender realizar un estudio exhaustivo sobre la misma, ubicar algunas cuestiones principales permitirán dar cuenta de qué manera se fue forjando en el pensamiento freudiano la idea de cuerpo, y tal como se precisó anteriormente, un cuerpo que se desliga de lo puramente biológico.

Dejar situadas algunas coordenadas que tuvieron lugar en los inicios respecto a la teoría de las pulsiones, permite arribar a lo desarrollado respecto a los objetos pulsionales, y establecer lo que Lacan amplía en torno a los mismos en el seminario 10. En el punto anterior se hizo un recorrido en torno a cómo la teoría en relación al objeto *a* permite situar la “anatomía lacaniana”. Pero si se avanza un poco más, se puede ubicar hasta qué punto se enlaza la pulsión freudiana con los desarrollos lacanianos que dan cuenta del armado del cuerpo.

Para ello, se sitúa en primer lugar cómo Lacan toma los objetos pulsionales que Freud teoriza, y qué rodeo le da a esto. A la serie de objetos previamente establecida por Freud, agrega el objeto escópico e invocante. Pero también suma a estos el objeto aire, del cual va a decir que es el único que no entra dentro de la categoría de los objetos de la demanda, que implicaría la intervención de un Otro. Suma a la serie un objeto más pero, a la vez, lo excluye de la misma denotando su especificidad.

Esto sirve para pensar si ese último objeto, situado en un más allá de un Otro, puede ser considerado como algo que viene a romper “la pantalla de la imagen corporal”, entendido tal como lo plantea Lacan en “La Tercera” respecto al goce fálico como fuera-de-cuerpo (Lacan [1974], 2007), y el cual daría cuenta de las pulsiones. O si, más bien, ese objeto aire - con una topología de borde corporal diferente - permite cierto anudamiento, a partir de cierta satisfacción que entra en el imaginario corporal.

Pero es ahí donde cabe preguntarse cómo interviene el psicoanálisis de la orientación lacaniana - siendo éste una experiencia de palabra pero que, a su vez, no de cualquier palabra - para incidir en el armado de ese imaginario, lo cual será desarrollado más adelante.

Entonces, volviendo a los inicios de la teoría acerca de las pulsiones, Freud mismo aludió a ellas en uno de sus escritos tardíos - “Más allá del principio del placer” - como “(...) el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica” (Freud [1920], 2007, p. 34).

Asimismo, se puede encontrar tempranamente, en el “Manuscrito G” (que forma parte de la correspondencia realizada a Wilhem Fliess), donde está hablando de la melancolía como una pérdida dentro de la vida pulsional. En un pasaje dice: “(...) la frontera [entre lo somático y lo psíquico]” (Freud (1950 [1892-99]), 2006, p. 241). Una vez más ese límite difuso entre lo que es del cuerpo y lo que es del alma, si se quiere derribar el dualismo cartesiano.

Es en “Tres ensayos de teoría sexual” donde vuelve a ubicar ese límite entre lo anímico y lo corporal. Pero es allí mismo donde refiere que las pulsiones se distinguen entre sí por sus fuentes somáticas y sus metas. Lo interesante es que a la fuente la va a definir como “(...) un proceso excitador en el interior de un órgano (...)” (Freud [1905], 2007, p. 153).

Se destaca esto último porque permite seguir una línea argumental cuando diez años después en “Pulsiones y destinos de pulsión”, Freud refiere: “Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante *{Repräsentant}* psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Freud [1915], 2008, p. 117).

Y es luego en “Más allá del principio del placer” donde da una nueva definición de pulsión. Dice: “Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia de la vida orgánica” (Freud [1920], 2007, p. 36).

Es decir, que en estos planteos se puede ubicar cómo lo orgánico pasa al ámbito psíquico. Y lo que interesa resaltar, más allá de los cambios que Freud realiza en torno a la doctrina de las pulsiones y los cuales quedan establecidos finalmente en el capítulo II de su obra póstuma “Esquema del psicoanálisis” (Freud (1940 [1938]), 2007, pp. 146-149), es la importancia de ese pasaje de lo biológico a lo anímico, y esa frontera entre lo anímico y lo somático. Lo que demuestra la relación estrecha e indisoluble entre ambos conceptos.

Además, hay que agregar la diferencia etimológica que hace que la traducción al castellano de *trieb* (término que utiliza Freud) sea utilizado por algunos intérpretes de manera indiferenciada como instinto o pulsión. Sin embargo, Freud no utiliza la palabra *instinkt* (instinto), el cual alude a ese conocimiento natural, anterior a todo saber y sometido a una regulación natural, donde el comportamiento animal se orienta para la satisfacción de sus necesidades.

La traducción de *trieb* como “pulsión”, se revela más allá del aspecto orgánico. Se ubica como un montaje artificial que obedece a otro tipo de leyes. Subraya el carácter principal del empuje más que la fijeza del fin y del objeto.

Lacan hubiera preferido traducirlo por “deriva” ya que connota menos el punto de empuje (*drang*). Traduce el *trieb* freudiano pasando por el inglés (*drive*) que se convierte en *dérive* (deriva). Además, *drang* es uno de los cuatro elementos en que se descompone la pulsión, además de la fuente (*quelle*), el objeto (*objekt*) y su meta (*ziel*).

La meta de la pulsión es siempre la satisfacción, tal como sostiene Freud en “Pulsiones y destinos de pulsión”. La pulsión es deriva, que sólo busca su satisfacción en la contingencia del encuentro con un objeto, que contrariamente a lo específico del objeto de la necesidad, el objeto de la pulsión es variable.

Es lo que va a ubicar Lacan en el seminario 11, “Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis” (Lacan [1964], 2007). Que el objeto pueda cambiar indica que la pulsión está profundamente marcada por la articulación significante. La función del objeto, como objeto causa de deseo, hay que concebirla como el lugar que ocupa en la satisfacción de la pulsión. Y “(...) la pulsión le da la vuelta, lo contornea” (Lacan [1964], 2007), pp. 175-176).

Destaca así su estructura fundamental: “(...) algo que sale de un borde, que duplica su estructura cerrada, siguiendo un trayecto que retorna y cuya consistencia sólo puede asegurarla el objeto, el objeto como algo que debe ser contorneado” (Lacan [1964], 2007, p. 188).

Freud refiere al comienzo de “Pulsiones y destinos de pulsión” que la pulsión es un “concepto básico convencional” (Freud [1915], 2008, p. 113). Pero agrega que como todo concepto básico que se introduce en el campo de la ciencia puede experimentar diversos cambios de contenido y no tolerar rigidez alguna.

Es el mismo planteo que hace Lacan en el seminario 11 donde rescata para la pulsión su valor de concepto fundamental y a lo convencional del mismo le añade el de ficción en el sentido que le da el utilitarista inglés Bentham, el cual plantea que una entidad ficticia es aquella que en la forma gramatical del discurso se le asigna una existencia- nombrándola- pero esto no implica que ella exista como tal. A pesar de estar implícita en el lenguaje, no hay materialidad donde contenerla.

En el seminario 25, “El momento de concluir”, Lacan refiere: “La pulsión es algo que no se soporta más que por ser nombrada (...)” (Lacan [1977-78], 2021, clase del 15/11/77).

Entonces si el concepto de pulsión reviste un carácter de ficción, de montaje, podría ubicarse que hay algo que se constituye en un segundo tiempo.

Esto permitirá seguir recorriendo la cuestión de cómo es pensado el cuerpo desde el psicoanálisis, así como también permitirá arribar a los planteos lacanianos al respecto y cómo el ser hablante - en términos de Lacan - se apropia de ese cuerpo y la incidencia que tiene el registro de lo imaginario en ello.

Por eso, se considera importante ubicar el desarrollo acerca del objeto de la pulsión, como se estableció previamente. El mismo es variable. La pulsión busca su satisfacción en la contingencia del encuentro con un objeto. Pero es interesante agregar aquí - a los fines de poder avanzar - la concepción que Lacan realiza y que permite un salto teórico respecto al objeto, precisamente con los desarrollos del objeto *a*, ya que esto permite ubicar el lugar del Otro en relación a los bordes del cuerpo, y cómo este último se va constituyendo.

Dice en el seminario 11: “(...) ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido *a* minúscula” (Lacan [1964], 2007, p. 187).

Y lo interesante que va a agregar es que descarta cualquier ordenamiento cronológico en términos de estadios que permitiría pensar en un avance en fases que van de una pulsión a otra - oral, anal, genital - comandadas por las zonas erógenas que Freud estableció ya desde su “Tres ensayos de teoría sexual”.

Así Lacan establece: “El paso de la pulsión oral a la pulsión anal no es el producto de un proceso de maduración, es el proceso de intervención de algo que no pertenece al campo de la pulsión -la intervención, la inversión de la demanda del Otro” (Lacan [1964], 2007, p. 187).

De esta manera introduce el lugar preeminente en relación a la demanda del Otro para la conformación de los bordes del cuerpo por donde la pulsión realizará su recorrido. A lo cual agrega lo que tiene que ver con lo escópico y lo invocante.

Sin embargo, reviste una consideración particular los intentos de Lacan en el seminario 10 de incluir al aire dentro de la serie que él amplía con los objetos mirada y voz dentro de los objetos *a*, como se destacó anteriormente. Samuel Basz precisa esto y refiere: “(...) el aire ocupa un lugar eminente, fundante, grado cero de la serie que instala una topología de bordes en el cuerpo” (Basz, 2012, p. 15).

Por eso es pertinente ubicar cierto punto fundamental que permite avanzar a los fines de lo que se quiere desarrollar respecto al valor del registro de lo imaginario desde los planteos

lacanianos en su última enseñanza, por fuera de la incidencia del Otro en un primer momento, al menos.

El ubicar al objeto aire por fuera de la serie de los otros objetos pulsionales lo deja fuera de la lógica del deseo o de la de la demanda. Una lógica que implica la incidencia de un Otro.

En el seminario 5, “Las formaciones del Inconciente”, Lacan construye poco a poco los niveles del grafo del deseo. En el piso superior ubica este matema: $\$ \leftrightarrow D$. Presenta al sujeto “(...) en su relación con el hecho de que su deseo pasa por la demanda, de que el sujeto habla su deseo (...)” (Lacan [1957-58], 2007, p. 320). Y sigue: “(...) no hay ningún $\$$ concebible -ni articulable, ni posible- que no se sostenga en la relación ternaria $A a' a$ ” (Lacan [1957-58], 2007, p. 323). El sujeto queda así en una relación a la demanda diferente luego de haber pasado por el Otro, ya barrado.

Es por eso que se entiende que el objeto aire puede ser ubicado como preestructural y “(...) su incidencia en el plano de lo fantasmático o de lo sintomático es siempre retroactiva a la significación del Otro (...)” (Basz, 2012, p. 17).

Esto reviste particular interés para dar cuenta que el objeto aire como objeto pulsional presenta una topología de bordes específicos que puede demostrar múltiples experiencias de satisfacción (Basz, 2012), más allá de la intervención del Otro en la conformación de los síntomas, las inhibiciones y angustia, como se verá más adelante.

Estas experiencias de satisfacción constituyen un punto de enlace con lo que Lacan desarrolla respecto al lugar de lo imaginario en su última enseñanza. Ese goce que se siente en el imaginario corporal, y que permite un anudamiento. Sin embargo, si la orientación es por ese cuerpo pulsional del que tempranamente daba cuenta Freud, hay algo del exceso que entra en juego, que “revienta la pantalla”. Ese exceso nombrado como goce fálico - que da cuenta de las zonas pulsionales - del cual Lacan en “La Tercera” ubica como un goce fuera-de-cuerpo.

Lacan da una definición de la pulsión en su última enseñanza, en el seminario 23, como “(...) el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (Lacan [1975-76], 2013, p. 18). Lo cual enlaza con lo desarrollado anteriormente y que permite dar cuenta de ese significante que afecta al cuerpo, pero no con sus efectos de sentido en su articulación con otros, sino del significante

solo y que deja marca en la carne, pero que a su vez implica un cuerpo que se irá armando. A esto hay que sumarle, pensando con los elementos teóricos que Lacan propone casi al final, si el goce en el imaginario corporal localiza y arma cuerpo, diferenciándolo de eso que él nombra como fuera-de-cuerpo.

1.5. El cuerpo para la filosofía y el revés psicoanalítico

La concepción de cuerpo desde el discurso filosófico puede ser arribada desde variadas perspectivas. Pero interesa poder captar ese punto significativo que fue trabajado por múltiples autores en relación a ese límite entre lo biológico y lo psíquico.

Cuestión que ha sido objeto de múltiples debates y que Jacques-Alain Miller retoma para dar cuenta de qué manera se puede saldar ese punto crucial del dualismo entre *res cogitans* y *res extensa* introducido por Descartes, que a su vez él mismo zanjó - al menos desde su disciplina - a través de la juntura en la glándula pineal. Algo que, sin embargo, sigue quedando en una explicación de base biologicista.

Por ello, poder dar cuenta de cómo fue abordado desde algunos desarrollos teóricos sirve para poder pensar sobre todo una pregunta que se corre del eje sustancialista y se posa sobre lo siguiente: ¿qué puede un cuerpo?

Es una pregunta interesante para poder introducir algo de lo que se desarrollará más adelante respecto a la constitución corporal entendida desde el psicoanálisis como el “poder tener un cuerpo”, y posibilitada por la vía del anudamiento a partir del registro imaginario. Pero, sobre todo, el valor que esto implica a la hora de que un sujeto sepa desenvolverse con su síntoma, tal como Lacan lo trabaja en sus últimos desarrollos.

En relación a lo que despliega en su primera enseñanza, la prevalencia del registro simbólico y su sostén de lo imaginario permite que el sujeto quede ubicado en relación al deseo del Otro. Sin embargo, en su última enseñanza ubica un más allá del Otro. Lo que implica un cambio de vía para pensar, ya no ese cuerpo imaginario bajo el sostén del Otro, sino un cuerpo en tanto hablante que se presenta como un “misterio”, como señala Lacan (Lacan [1972-73], 2022, p. 158).

Recorre así a conceptos desde el lado de la filosofía, para establecer que el cuerpo no es el organismo que la ciencia puede develar en lo que le va a aconteciendo. Pero, sobre todo, para dar cuenta que ya no solo se trata de pensar al cuerpo como lo que es apropiado por el deseo del Otro y ante lo cual el sujeto responde con su fantasma, sus síntomas y sus padeceres.

Si para el Lacan de los inicios, donde hacía de la prevalencia del significante el hilo conductor y el sostén de lo que sucede para la constitución subjetiva, ya con su última enseñanza el viraje se produce a partir de dar una relevancia a los afectos.

Sin embargo, esto no implica que a lo largo de la teoría lacaniana éstos hayan sido dejados de lado. Ha recibido críticas desde posfreudianos, como André Green, precisamente por este punto. Pero queda en evidencia - sobre todo en el seminario 10 - que si de algo que no prescinde Lacan es de los afectos. Es así a lo largo de su obra, hasta llegar a desarrollos tardíos. Como en “Televisión” (Lacan [1973], 2018), donde detalla las pasiones y los afectos que resuenan en el cuerpo, y los modos en que éste como sustancia de goce es afectado por las palabras.

Lo que sí hay que precisar son las implicancias que tiene el recurrir a los modos de anudamientos posibles que trabaja en su última enseñanza, que permiten saber hacer con las inhibiciones, síntomas y con la angustia. Y esto no es sin que el cuerpo -como cuerpo afectado - esté en la escena. Afectado en sus relaciones con el Otro, con otro cuerpo y con su propio cuerpo.

El impacto de *lalengua* - neologismo que Lacan introduce (Lacan [1971], 2012, pp. 22-23) - hace que la anatomía del ser viviente quede trastocada. Pero interesa destacar ese punto que testimonia de ese cuerpo que no solo se deja apropiar por el deseo del Otro. Miller va a trabajar ciertos conceptos de la filosofía para dar cuenta de esto. Recorre a los planteos que realiza Merleau-Ponty en torno al concepto de “carne” y a la lectura que realiza Husserl previamente sobre Descartes.

Sin pretender entrar en un desarrollo exhaustivo sobre esto, cabe mencionarlo porque permite ubicar el viraje posibilitado a partir de pensar la constitución del cuerpo como cuerpo que se experimenta, como campo de sensación y afectado. Algo que se trabajará más adelante en relación a la incidencia del registro imaginario para sentir que se tiene un cuerpo.

Para salir del dualismo cartesiano que deja, por un lado, el cuerpo y, por el otro, el pensamiento, J.-A. Miller precisa en un texto pivote sobre la presentación del Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis en 2014, y del cual se extraen múltiples consecuencias para la clínica: “¿Qué es el cuerpo hablante? Ah, es un misterio, dijo un día Lacan. (...) En Descartes, lo que constituye un misterio, pero sigue siendo indudable es la unión del alma y el cuerpo. (...) Dicha unión, en lo concerniente a mi cuerpo, *meum corpus*, vale como tercera sustancia entre sustancia pensada y sustancia extensa. Dice Descartes – la cita es famosa –, “yo no sólo estoy [en este cuerpo] como un piloto en su navío, sino que además le estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”. (...) Lo que es menos conocido es que después, en esta sexta meditación precisamente, se descubre que la duda también dejaba a salvo la unión del pienso con el cuerpo, el que se distingue entre todos ellos por ser el cuerpo de este yo pienso” (Miller, 2014).

Se rescata este párrafo ya que permite ubicar esa tercera sustancia a la que alude Miller - siguiendo a lo planteado por Lacan en el seminario 20 cuando dice: “(...) *el gozar de un cuerpo*, de un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante” (Lacan [1972-73], 2022, p. 32).

Esa tercera sustancia es ese cuerpo que no corresponde al *cogito* - a la sustancia pensante; ni tampoco a la sustancia extensa, en tanto como medible, ubicable y sometida al espacio. El misterio al que alude Miller – retomando a Lacan - es eso que une alma y res extensa, pero no es propiedad de ninguno.

Sin embargo, un punto a aclarar es que, así como Lacan no prescinde de los afectos, tampoco lo hace del significante a lo largo de su obra. Porque se tiende a tomar a ese nuevo sujeto, que emerge a raíz de la introducción en el campo teórico de la sustancia gozante, como exento de la incidencia del significante. Si bien previamente se estableció que Lacan hace un viraje respecto al sujeto del significante hacia su última enseñanza, no es que prescinde de éste último, sino más bien establece: “Diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante. (...) El significante es la causa del goce” (Lacan [1972-73], 2022, p. 33).

En “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica” (Miller, 2011a), Miller opone dos operaciones: la *significantización* y la *corporización*. En la primera, el significante se materializa

en el cuerpo, tal como lo testimonia el síntoma en la histeria, por ejemplo. O, si se quiere, es la elevación de un objeto a la dignidad de La Cosa, algo se anula en el cuerpo y se eleva a la categoría de significante. La corporización, en cambio, es el reverso de esta elevación, es más bien el significante que entra en el cuerpo, el significante tiene así efectos no de significado sino de goce, es productor de goce.

Se establecerá luego de qué manera esto se vincula con lo que se plantea respecto al registro de lo imaginario en la última enseñanza y en los efectos clínicos de localización del goce para pensar la cura, ya que el goce no es plausible de ser acotado. En los intentos por querer reducirlo, la práctica clínica nos demuestra que éste reaparece de manera inevitable, y hasta a veces fatal, por otro lado.

Ahora bien, retomando el punto de ese viraje que Lacan da en el seminario 20, hay con esto un apartamiento de la física aristotélica, la cual uno de sus conceptos cardinales concibe como lo que queda a pesar del mutar. Pero para el psicoanálisis la sustancia es insustancial, inmaterial.

O, más bien, como ubica Lacan en su “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” con el neologismo “*moterialisme*” (Lacan [1975a], 2007, p. 126) - que en francés condensa palabra y materialidad -, que permite designar el valor de ciertos significantes como “causa material del goce” (Lacan [1972-73], 2022, p. 33) y no en la articulación que produce efectos de significación. De este modo, el cuerpo entra como superficie de inscripción, donde el significante deja marcas que hacen corte que lo convierte en superficie agujereada.

1.6. Algunos puntos conclusivos del capítulo 1. La construcción del cuerpo más allá de lo orgánico

Hasta aquí un recorrido por algunos puntos significativos de lo que implica el cuerpo pensado desde el psicoanálisis, que permiten ir avanzando también desde la orientación lacaniana para poder ubicar de qué manera cobra un nuevo valor el registro de lo imaginario para el cuerpo que se tiene, y qué praxis permite esto para el analista que dirige la cura y qué incidencias tiene para el *parlêtre*.

Como Lacan dice en el seminario 21: “Recomienzo. Recomendado puesto que había creído poder terminar. (...) Esto de pronto permite ver cierto relieve; un relieve de lo que he hecho hasta ahora” (Lacan [1973-74] (2005), clase del 13/11/73). Es un comienzo pero que no descarta lo previo. Retoma y relanza cuestiones a seguir desarrollando.

Este recorrido respecto a cómo es pensado el cuerpo desde el psicoanálisis de orientación lacaniana, permite poner el énfasis, en primer lugar, en que el cuerpo es algo que se construye, que no viene dado desde el inicio. Lo que significa que el organismo nace, pero algo tiene que suceder para apropiarse del mismo.

No se desconoce la incidencia del Otro y del otro de los primeros cuidados. Pero, así como esto puede anudar, también puede hacer “estallar la pantalla”, llevar a la fragmentación corporal, y a la irrupción de un real que implica diversas incidencias clínicas.

Hay imágenes que pueden hacer sentir el cuerpo, y otras que hacen estallar la pantalla. Si el goce escópico está a la orden del día - como uno de los rasgos principales de la época - eso no es el imaginario del que da cuenta Lacan, y del que se puede extraer todo su valor para abordar la clínica que se presenta hoy en día.

Esto permite ir avanzando en los capítulos posteriores respecto a ese nuevo acto psíquico del cual nos habla Freud, para establecer la operación subjetiva que permite el armado del cuerpo. Pero, sin embargo, ese cuerpo no acontece con eso únicamente.

El sentir que se tiene un cuerpo no es solo a través de la imagen que permite la unidad respecto a la fragmentación corporal. Más bien, no se trata de la imagen que devuelve el espejo. Hay que diferenciar la imagen especular, producto del reflejo que devuelve el espejo - y actualmente también las pantallas - de ese imaginario que se siente y anuda los registros.

CAPÍTULO 2

EL CONCEPTO DE NARCISISMO DESDE LA PERSPECTIVA FREUDIANA

2.1. Introducción

Lacan es categórico respecto a que los registros que él plantea - simbólico, imaginario y real - no se condicen con lo que propone Freud, es decir, las categorías correspondientes a la segunda tópica: yo, ello y superyó.

Lo dice de una manera radical: "Mis tres no son los suyos" (Lacan [1980], 2017). Con lo cual no se proponen ni siquiera como una tercera tópica que se suma a las freudianas, y subvierte desde su introducción misma el esquema de pensamiento monista o dualista que refiere al cuerpo, por un lado, y al alma, por el otro.

Sin embargo, unos años antes de lo propuesto, en el seminario 22, Lacan ubica cierta relación de Freud a los tres registros: "Freud no tenía la idea de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real. Pero a pesar de todo, tenía de ello una sospecha" (Lacan [1974-75], 2019, clase del 14/01/75).

Si bien esto no implica que sus tres sean los de Freud, sí permite ubicar cierto germen en la obra freudiana.

Con ello se puede seguir que el concepto de lo imaginario tiene su lugar en los desarrollos freudianos. No con el nombre de registro, mucho menos con la elevación a cierto concepto. Pero sí se puede pesquisar en lo que Freud va a trabajar en relación a las funciones que le atañe al yo - como se señaló anteriormente - y a la noción de narcisismo.

El yo es introducido en la teoría freudiana de manera temprana, incluso en sus escritos prepsicoanalíticos. Si bien a lo largo de sus desarrollos Freud fue ubicando las funciones del yo, es muchos años después que lo eleva a la categoría de instancia psíquica bien delimitada - al desarrollar su segunda tópica - sobre todo con el giro que da en 1920.

Ahora bien, el poder dar cuenta de los postulados que Freud establece para el yo permite ir ubicando la incidencia del mismo en la cura pero, a la vez, marcar las diferencias con lo que la *Ego psychology* funda y pregonaba en sus banderas para el curso de los tratamientos.

Realizar un recorrido por esas funciones yoicas que Freud establece permite ir arribando a la incidencia del acto que permite la construcción de una imagen para la unidad corporal, previa a la aún inmaduración biológica, quedando así enlazada la formación del yo con el narcisismo.

Esto posibilita ir avanzando para poder localizar puntos de encuentro y diferencias respecto a lo que Lacan establece para el registro de lo imaginario en los distintos momentos de su enseñanza.

Sobre todo, porque implica poder distinguir minuciosamente que el goce que se siente en el imaginario corporal y que en el transcurso de una cura de orientación lacaniana no va de suyo - o se diferencia - con los planteos posfreudianos de identificación, refuerzo y defensas yoicas.

2.2. Algunas apreciaciones históricas acerca del concepto de yo

A lo largo de la filosofía - sobre todo en sus inicios, en el mundo occidental - pueden encontrarse ciertos postulados que hacen a la noción de yo, que permiten ubicar cierto antecedente a los desarrollos freudianos respecto de las funciones que son designadas para el mismo y también para el armado del cuerpo especular.

El yo deriva del latín (*ego*), pero reviste múltiples definiciones -o matices - de acuerdo desde donde se lo utilice. Fue utilizado como sinónimo de ser, conciencia, psique o alma.

Para la lingüística, el yo se constituye en relación a un otro, para diferenciarse en una instancia discursiva. Y es desde la filosofía donde podría ubicarse que, a partir de Descartes,

el concepto de yo puede identificarse con el de persona (Abbagnano, 1998). En la misma época, Locke afirmó el sentido de autonomía de esta última.

La persona a partir de la modernidad posee el carácter reflexivo y pensante. Esto constituye la *res cogitans* cartesiana. Pero destacar la raíz latina de este término - *persōna* - permite resaltar su aspecto imaginario, ya que su significado es “máscara de actor”, “personaje teatral”.

El filósofo estoico Epicteto dice respecto de la máscara de los personajes teatrales: “Recuerda que tú no eres otra cosa que actor de un drama, el cual será breve o largo según la voluntad del poeta (...) Puesto que a tí sólo te corresponde el representar bien a la persona que se te destina, cualquiera que sea: corresponde a otro elegirla” (Abbagnano, 1998, p. 909).

Se puede ubicar así dos sentidos, desde el cual el primero trata lo aparente, lo observable, es decir, la máscara como representación de lo que alguien es (*prósopon*). Pero luego, el mismo término va a ser utilizado con un sentido de esencia o sustancia (*hipóstasis*).

Sin embargo, en ambas acepciones, queda establecido el sentido de autonomía - algo se constituye en una diferencia respecto a otra cosa -, aunque lo que no queda distinguido es desde dónde queda determinada la persona.

El primer significado conduce a una línea en donde la persona es en apariencia y se constituye mediante representaciones de lo que otros determinan. La otra acepción implica un sentido esencialista e inalienable.

Estos postulados que resumen una parte de los debates filosóficos llevan a delimitar los antecedentes a que Freud hablara del yo.

Poder seguir un recorrido respecto a cómo queda enlazado el yo al narcisismo y a la construcción de un cuerpo, permitirá continuar una línea argumental para dar cuenta de que no

solo se trata de la intervención del otro para tal fin. En tal caso, se intenta especificar que el cuerpo no es una sustancia ni una máscara determinada por otros.

Freud habla de una “nueva acción psíquica” (Freud [1914], 2008, p. 74) necesaria para poder avanzar desde la inmaduración biológica y sentir que se tiene un cuerpo. Pero esto no es solo posible a través de la identificación imaginaria y la sanción de los otros.

El psicoanálisis no queda en ese dualismo del que daba cuenta la filosofía. No se trata del yo identificado con la persona desde una perspectiva esencialista o la máscara aportada por otros.

Y, es por ello, que a los fines de esta tesis el imaginario pensado desde la última enseñanza de Lacan no implica la imagen que devuelven los otros ni la sustancia que emana desde el interior.

El goce que se siente en el imaginario corporal no puede equipararse a una sustancia tal como la piensa la filosofía. En todo caso, es una sustancia distinta y de la cual en un análisis es preciso ubicar su valor anudante.

2.2.1. Los antecedentes en la Psicología empirista alemana

El poder ubicar la dimensión histórica y epistemológica de los planteos freudianos permite dar cuenta del contexto intelectual en el cual Freud iba dándole luz al psicoanálisis.

El referente para la psicología del siglo XIX era Johann Herbart (1776-1841). Los planteos de este autor contienen mucho de los esbozos de lo que fue el yo para la primera época freudiana.

La Psicología empirista alemana de esa época tuvo sus orígenes en los planteos de Herbart, quien quiso fundar a la psicología como ciencia sobre la base de la matemática,

diferenciándola de la filosofía y concibiendo a la misma como una disciplina científica. Decía que la psicología construye el espíritu con representaciones.

Herbart adhería al asociacionismo científicista alemán, proveniente de la Escuela de Helmholtz, la cual influyó en los años de estudio y ejercicio de la medicina de Freud, y de la cual su fundador - Hermann von Helmholtz - contribuyó como fisiólogo a la fundación de la psicología experimental.

Es Ernst Wilhelm von Brücke quien lleva estas ideas a Viena, y es en el laboratorio de éste donde Freud realiza sus primeras investigaciones sobre fisiología. Era una época donde dominaba la convicción que todo hecho psíquico era al mismo tiempo un hecho físico y nervioso, estableciendo de este modo una identidad entre lo psíquico y lo corporal.

Pero lo que interesa destacar son los postulados de Herbart acerca de pensar un psiquismo compuesto de representaciones, que se asociaban de acuerdo a determinadas leyes, y que constituyen el yo.

Entonces el yo es una masa de representaciones combinadas (masa aperceptiva) que ocupa un lugar en la conciencia y que influyen sobre el destino de toda nueva representación y realizan la selección de todas aquellas que tratan de llegar a la conciencia, provocando efectos de inhibición o facilitación sobre el destino de las representaciones solicitadoras. Y estos términos son precisamente los que utiliza Freud en el “Proyecto...”.

2.2.2. El concepto de yo en la teoría freudiana

El breve recorrido histórico y epistemológico anterior permite ahora sí ubicar con mayor precisión lo que Freud fue desarrollando acerca de la noción de yo y por qué esto permite ir arribando a la cuestión de la imagen, para luego ir delimitando lo específico del imaginario que Lacan va a ir trabajando a lo largo de su enseñanza. Sobre todo, porque se quiere rescatar el valor que implica ese registro en la conformación del cuerpo pensado desde el psicoanálisis y su función de anudamiento.

Si bien es extenso el desarrollo que Freud realiza en torno al yo - y al cual hizo referencia con diversos matices y conceptualizaciones a lo largo de su obra -, interesa poder destacar aquellos puntos claves para poder dar cuenta de cómo el yo no es algo dado desde el origen si se lo piensa en relación al cuerpo que va más allá de la biología.

Para Freud, en los primeros momentos de constitución del psiquismo el yo comienza su desarrollo como una organización que cumple un rol determinante para inhibir procesos primarios. Su presencia perturba decursos e irá estableciendo el registro de cualidades y de sensaciones de placer-displacer, así como también una primera forma ordenadora que contribuirá a impedir que el aparato se extravíe en la alucinación (Freud (1950 [1895]), 2006).

Es importante tomar en cuenta lo que Freud delimita para el yo en cuanto a su rol que implica el registro de cualidades y sensaciones. Es decir, algo que se siente en el cuerpo y de lo cual se tiene noción. Cuestión fundamental para los planteos posteriores que se desarrollarán en torno a lo que es del orden del armado del cuerpo, y de la función de anudamiento desde el registro imaginario.

Sin embargo, el desarrollo freudiano de dos teorías tópicas del aparato psíquico hacen que el yo tenga diferentes estatutos en una y en otra. En la primera se trata de los sistemas inconsciente y preconscious-consciente; la segunda implica tres instancias: ello, yo y superyó.

El “giro de 1920” implica un profundo cambio en la teoría, comandada ésta por la práctica clínica que pretendía poner el énfasis hacia el análisis del yo y sus mecanismos defensivos.

Si la segunda teoría tópica hace del yo una instancia es porque tiende a amoldarse mejor a lo planteado por Freud respecto a la idea de conflicto. La primera teoría queda subyugada a los distintos tipos de funcionamiento mental, como ser proceso primario y secundario.

La elevación a la categoría de instancias del aparato psíquico de las partes que intervienen en el conflicto deja ubicado al superyó como sistema de prohibiciones, al ello como polo pulsional y al yo como agente de la defensa.

Sin embargo, ese pasaje de una teoría tópica a otra no implica que las delimitaciones Inconsciente, Preconsciente y Consciente pierdan su valor. Pero a la instancia del yo se le agrupan funciones y procesos que antes se hallaban repartidos entre varios sistemas: ahora la consciencia pasa a ser el núcleo del yo; las funciones del sistema preconsciente se incluyen en su mayor parte en el yo; y en el propio yo hay algo que también es inconsciente.

Esta extensión del concepto de yo lleva a ampliar sus funciones. Pero lo que es importante destacar es que el desarrollo de la obra freudiana no permite localizar dos acepciones distintas del concepto de yo, en dos períodos distintos. Hay una ambigüedad del término yo, en tanto instancia psíquica central de la personalidad, establecida después del giro de 1920; y, por otro lado, el yo como persona, catectizado de libido narcisista, que implica la constitución del esquema corporal.

El yo implica así una unidad que viene precipitada a través de cierta imagen que el sujeto adquiere de sí mismo pero que se basa en el modelo de otro. Dice Freud: “Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado” (Freud [1914], 2008, p. 74).

Ahora bien, Freud no dice que el yo sea una unidad, sino que lo compara a una. No dice que sea o que vaya a ser una unidad. Esto da un indicio de que el cuerpo es algo que se arma cada vez, y que implica un desarrollo.

Este desarrollo no debe ser entendido ni como algo en relación a un orden cronológico ni evolutivo, sino más bien que implica la incidencia de un acto. El acontecimiento de cuerpo que Lacan trabaja alrededor de sus últimos postulados puede orientar esta vía. Lo cual será retomado en los próximos capítulos.

Pero volviendo al planteo freudiano de la unidad comparable al yo, puede leerse con esto un antecedente de lo que Lacan va a plantear respecto al cuerpo y la adoración del mismo “(...) porque cree que lo tiene” (Lacan [1975-1976], 2013, p. 64). Aunque agrega: “En realidad, no lo tiene (...) porque su cuerpo a cada rato levanta campamento” (Lacan, [1975-1976] 2013, p. 64).

Levanta campamento, pero no es lo mismo decir que se evapora, que desaparece. Y es función de lo imaginario impedir que se evapore. Cuestión que se desarrollará más adelante cuando se explore el valor del registro de lo imaginario para Lacan. Y que no va a ser un imaginario otorgado por la identificación imaginaria a partir de un otro.

2.2.3. La libidinización del yo

El trabajo realizado por Freud en “Introducción del narcisismo” (Freud [1914], 2008) implica la constitución del yo simultáneamente a su libidinización. Con esto comienzan a resquebrajarse los postulados planteados acerca del primer dualismo pulsional.

Es importante especificar, a fin de no mezclar términos, que cuando Freud habla de libido no tuvo una definición unívoca a lo largo de sus desarrollos. La “teoría de la libido” fue avanzando en relación a la “teoría de las pulsiones”.

Sin embargo, hay dos cuestiones que siempre permanecieron. Desde lo cualitativo, la libido no se reduce como pretendía Jung a una energía psíquica general. No incluye nunca todo el campo pulsional. En una primera formulación se opone a las pulsiones de autoconservación.

Pero en la última concepción freudiana - cuando aparecen las pulsiones de autoconservación como de naturaleza libidinal - la oposición se desplaza entre la libido y las pulsiones de muerte. Y, a su vez, la libido es “(...) una fuerza susceptible de variaciones cuantitativas, que podría medir procesos y trasposiciones en el ámbito de la excitación sexual” (Freud [1905], 2007, p. 198).

Hay que ubicar que estas dos características quedan resaltadas en la definición que Freud da más tarde de la libido como “(...) una expresión tomada de la doctrina de la afectividad. Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa —aunque por ahora no medible—, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como «amor»” (Freud [1920], 2007, p. 86).

Es decir, se ubica con esto que el cuerpo que Freud está pensando incluye la manera en que éste queda afectado, cuestión primordial para poder ir avanzando respecto hacia los postulados lacanianos respecto a lo que se siente en el cuerpo y que “(...) el cuerpo se introduce en la economía del goce (...) por la imagen del cuerpo” (Lacan [1974], 2007, p. 91), lo que será explorado en detalle más adelante, sobre todo para poder discernir de qué imagen se trata.

Volviendo a la cuestión de cómo va pensando Freud la constitución del yo, en tanto algo que no viene dado desde el origen, se puede ubicar en primer lugar que es en “Tres ensayos de teoría sexual” (Freud [1905], 2007) donde se formaliza una teoría sobre la sexualidad soportada desde el concepto de pulsión, que permite la inscripción de la misma en el psiquismo.

Freud construye aquí el primer dualismo pulsional, proponiendo por un lado a las pulsiones de autoconservación - vinculadas a la conservación de la vida - y por otro, a las pulsiones sexuales que nacen apuntalándose en las anteriores y luego se independizan.

En el texto de 1910 “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis” (Freud [1910], 2008) introduce la noción de pulsiones del yo, que quedan igualadas a las de autoconservación, y donde éstas adquieren la doble función de autoconservación del individuo y agente de la represión, cuya energía se sitúa al servicio del yo en el conflicto defensivo.

Es decir, hasta ese momento el yo (que aún no tenía la categoría de instancia psíquica) se encontraba enfrentado a lo sexual. Pero con la introducción del concepto de narcisismo, si bien las pulsiones de autoconservación siguen oponiéndose a las pulsiones sexuales, estas últimas se van a subdividir en libido objetal, según se apunten a un objeto exterior; o libido del yo, en el caso que sea el yo el que queda investido.

La introducción y desarrollo propiamente psicoanalítico del concepto de narcisismo, paradójicamente, hace que el avance de la teoría de la libido implique que sean revisitados ciertos postulados.

Así es que el primer dualismo pulsional queda cuestionado. La descomposición de la libido entre libido yoica y libido objetal implica que la libido inviste al yo y que éste quede sexualizado. Lo que impacta de lleno en cómo se piensa la conformación corporal.

¿Pero qué implica que el yo quede investido? Esto requiere indagar el valor que tiene la “nueva acción psíquica” a la que hace referencia Freud, y si solamente eso permite sentir que se tiene un cuerpo.

2.3. El mito de Narciso. Una construcción auxiliar para la unidad corporal

La introducción del narcisismo viene a revelar la relación de equivalencia entre éste, el advenimiento del yo - pero ya no desde la perspectiva de una organización que cumple un rol determinante para inhibir procesos primarios - y la constitución del esquema corporal.

El término narcisismo es empleado por primera vez por Freud en una nota agregada en “Tres ensayos de teoría sexual”. Tratando de esclarecer el mecanismo psíquico de la inversión, Freud dice que “(...) se tomaron a sí mismos como objeto sexual, vale decir, a partir del narcisismo buscaron a hombres jóvenes, y parecidos a su propia persona (...)” (Freud [1905], 2007, p. 132).

Es decir, Freud ya utilizaba ese término antes de introducirlo en un estudio exhaustivo donde trabaja las catexias libidinales (Freud [1914], 2008). Recurre al mismo tomándolo del psiquiatra y criminólogo alemán Paul Näcke, quien a su vez crea en 1899 la palabra *Narzissmus* para comentar los postulados del médico y sexólogo británico Henry Ellis, quien describió un año antes una conducta perversa en relación al mito griego de Narciso, que menciona a un joven a quien nada agradaba más que su propia imagen.

Si bien es en “Introducción del narcisismo” donde Freud realiza un desarrollo exhaustivo sobre el tema, ya en el historial del caso Schreber (Freud (1911 [1910]), 2007) se encuentran algunas ideas que luego quedarán plasmadas más tarde.

Es así cómo ubica la existencia de una fase de la evolución sexual intermedia entre el autoerotismo y el amor objetal. “Consiste en que el individuo empeñado en el desarrollo, y que sintetiza (*zusammenfassen*) en una unidad sus pulsiones sexuales de actividad autoerótica, para ganar un objeto de amor se toma primero a sí mismo, a su cuerpo propio, antes de pasar de este a la elección de objeto en una persona ajena” (Freud 1911 [1910]), 2007, p. 56).

Desde una perspectiva estructural del narcisismo, éste no queda únicamente ubicado en una fase evolutiva, sino como un estancamiento de la libido. La psicosis - ubicada dentro de las neurosis narcisista - pone en evidencia la posibilidad de la libido de recargar el yo retirando la catexis del objeto. Freud establece una relación de equilibrio entre la libido yoica y la libido de objeto. Dice: “Cuanto más gasta una, tanto más se empobrece la otra” (Freud [1914], 2008, pp. 73-74).

Karl Abraham en 1908 ya había hecho mención a este proceso de retiro de la catexis del objeto y retorno sobre el yo, basándose en el ejemplo de la demencia precoz (Abraham, 2006). Freud toma estos postulados pero añade la idea que le permite diferenciar el autoerotismo del narcisismo, y que el yo no existe desde el inicio como unidad. Las pulsiones parciales, dispersas, heteróclitas, no alcanzan para constituir un cuerpo. Es así, que se requiere de otra operación para que el cuerpo cobre cierta unidad.

Plantea Freud que, a partir de las pulsiones autoeróticas, una operación, una nueva acción psíquica, precipita para que se constituya el narcisismo. Como se estableció previamente: “Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado (...) algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya” (Freud [1914], 2008, p. 74).

Aunque no esclarece de qué se trata ese nuevo acto psíquico, queda del lado de una identificación imaginaria, sobre el sostén simbólico de otro. Es gracias a ella que se constituirá un cuerpo propio, un objeto a amar entre otros. Dice Freud en “El yo y el ello” sobre el yo: “(...) se recomienda al ello como objeto libidinal y quiere dirigir sobre sí la libido del ello” (Freud [1923], 2006, p. 56).

Pero hay que ubicar lo que dice previamente en “Introducción del narcisismo”, lo cual permite establecer esa diferencia entre el armado del cuerpo a partir de dicho sostén, y lo que Lacan va a desarrollar en tanto el goce que se siente en el cuerpo en el imaginario corporal, que permite que el cuerpo también cobre consistencia, más allá de un otro.

Establece: “Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los pseudópodos que emite” (Freud [1914], 2008, p. 73).

Este punto es crucial para poder distinguir y desarrollar la función del narcisismo en tanto lo que va a implicar en su constitución como algo secundario. Pero Freud da cuenta de esa originaria investidura libidinal del yo.

Esa integración de las pulsiones parciales y la libidinización corporal permite la consistencia de una realidad que en el origen se presenta como caótica. Queda determinar a partir de qué se constituye esa investidura primaria y la importancia de la misma para que el cuerpo cobre consistencia.

La deriva pulsional va produciendo un cuerpo desmembrado, fragmentado. El narcisismo intenta una respuesta a una tensión que no se soluciona completamente. Es decir, la idea de un cuerpo que se constituye como unidad, del cual se “encubre” todo lo que venga a romper esa armonía.

Dice Freud: “Así prevalece una compulsión a atribuir al niño toda clase de perfecciones (para lo cual un observador desapasionado no descubriría motivo alguno) y a encubrir y olvidar todos sus defectos (...)” (Freud [1914], 2008, pp. 87-88). Una función de la imagen de completud, lo cual no significa que la cuestión marche.

Por último, habría que agregar que Freud en “Análisis terminable e interminable” establece: “Pero ese yo normal, como la normalidad en general, es una ficción ideal. El yo anormal, inutilizable para nuestros propósitos, no es por desdicha una ficción.” (Freud [1937] 2007, p. 237). Por lo cual se señala así la inexistencia de un yo no alterado. Podría ubicarse así un antecedente de que lo que atañe al cuerpo no implica de entrada la unidad y es algo a construir cada vez.

Una tensión entre el cuerpo como uno, como forma, - tal como Freud lo plantea en esa función del narcisismo - y el cuerpo como sustancia gozante (Lacan [1972-73], 2022), lo que lleva a reconocer ese goce en el imaginario corporal y el papel que cumple para la consistencia corporal, revalorizando la cuestión de lo imaginario ya no desde lo que implica el narcisismo freudiano. Una distinción que lleva a ubicar que no solo se cuenta con la égida de un sostén simbólico.

Es por ello que es importante explorar lo que Freud desarrolla en relación a esa “(...) nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya” (Freud [1914], 2008, p. 74), y la diferenciación que va a realizar luego entre el narcisismo primario y el secundario.

2.3.1. El narcisismo previo al nuevo acto psíquico. ¿Un antecedente del goce en el imaginario corporal lacaniano?

Si se pretende avanzar hacia lo que implica el armado del cuerpo desde el psicoanálisis - lo que permite dar cuenta que es algo que no está dado desde el origen - es importante intentar un ordenamiento lógico respecto a lo que Freud fue decantando en cuanto a la diferenciación que establece entre narcisismo primario y secundario.

En los diversos desarrollos psicoanalíticos, el concepto de narcisismo primario es blanco de diversas acepciones, no así el de narcisismo secundario, donde parece haber más consenso. De igual modo, las más de las veces no es resaltado el valor de esa distinción hecha por Freud.

Se escapa el detalle sutil que permite dar cuenta de que el armado del cuerpo no es solo por la vía de esa nueva acción psíquica que otorga unidad y ordenamiento a lo anárquico de las pulsiones.

Dice en primer lugar: “Un motivo acuciante para considerar la imagen de un narcisismo primario y normal surgió a raíz del intento de incluir bajo la premisa de la teoría de la libido el cuadro de la *dementia praecox* (Kraepelin) o esquizofrenia (Bleuler)” (Freud, [1914], 2008, p. 72).

Con esto justifica la existencia de un narcisismo secundario, ya que ubica para ambos casos “(...) dos rasgos fundamentales de carácter: el delirio de grandeza y el extrañamiento de su interés respecto del mundo exterior (personas y cosas)” (Freud [1914], 2008, p. 72).

Y se pregunta Freud por el destino de esa libido sustraída de los objetos, la cual dice que es reconducida al yo. Surge así “(...) una conducta que podemos llamar narcisismo” (Freud [1914], 2008, p. 72). La libido que fue volcada a los objetos del mundo exterior, es reconducida al yo, aunque Freud no solo designa el narcisismo secundario para estos estados extremos de regresión, sino que es una estructura permanente del sujeto.

Sin embargo, lo que agrega a continuación es importante para la diferenciación de ese narcisismo primario al que Freud hace alusión: “Así, nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias” (Freud [1914], 2008, p. 73).

El primer narcisismo sería así considerado por Freud como el estado en el cual el niño se toma a sí mismo como objeto de amor antes de elegir objetos exteriores.

Se pueden ubicar algunas variaciones respecto al momento de la constitución de tal estado. En los textos del período del desarrollo de los postulados freudianos que van desde 1910 a 1915, la fase del narcisismo queda limitada entre el autoerotismo y la elección de objeto. Asimismo, aparece ligada a la constitución del yo.

A medida que avanza la elaboración de la segunda tópica, Freud contrapone un estado primitivo primario - que considera anobjetal - a las relaciones de objeto. Se caracteriza por la ausencia total con el ambiente, sin diferenciación entre el yo y el ello. Ubica como prototipo del mismo la vida intrauterina, y dice que el sueño representaría una reproducción más o menos perfecta de tal estado.

Dice: “La imagen del aislamiento beatífico en la vida intrauterina, que noche tras noche el durmiente convoca en nosotros, es perfeccionada así en su costado psíquico. En el durmiente se ha restablecido el estado originario de la distribución libidinal, el narcisismo pleno, en el cual libido e interés yoico moran todavía unidos e inseparables en el interior del yo que se contenta a sí mismo” (Freud [1916 -17], 2007, p. 379).

Desde el “Proyecto de psicología”, Freud plantea la existencia de un tiempo mítico, primero, donde todo es absoluta felicidad. Se puede ubicar con esto la marca de una satisfacción. Dice: “El todo constituye entonces una *vivencia de satisfacción*, que tiene las más hondas consecuencias para el desarrollo de las funciones en el individuo” (Freud (1950 [1895]), 2006, p. 363).

Si Freud ubica la constitución de una unidad comparable al yo a partir de un nuevo acto psíquico, y con esto instala la idea de que existe un narcisismo que nace sobre la base de otro por replegamiento de las investiduras de objeto, esto permite situar un antecedente de lo que Lacan desarrolla en relación a lo que permite que el cuerpo cobre consistencia, más allá de cualquier soporte simbólico.

El narcisismo primario sienta las bases de una satisfacción que se siente en el cuerpo - un imaginario corporal que se constituye - y que no es por la identificación a un Ideal en el campo del Otro.

2.4. Algunos puntos conclusivos del capítulo 2. Un salto hacia el imaginario lacaniano

Lo que Freud desarrolla en su teoría del narcisismo permite dar cuenta de cómo el cuerpo se libidiniza como objeto, y que es ese mismo acto el que constituye la aparición del mismo. Se siente ese cuerpo, y algo se inaugura. Lo que permite a posteriori investir los objetos de la realidad.

Sin embargo, la psicosis le permiten dar cuenta que por vía regresiva las catexias volcadas al exterior retornan al yo. Para ello algo en el mismo debe haber persistido.

Pero lo que interesa sustraer y destacar de esto es que antes el cuerpo tiene que sentirse. Puede leerse que Freud no desarrolla cuáles son esas influencias que inciden en ese narcisismo primario y que permite investir el cuerpo. Solo dice: “(...) oscurecido por múltiples influencias” (Freud [1914], 2008, p. 73). Es con Lacan que se podrá comprender mejor estos puntos freudianos y retomar su valor para la clínica.

Lo oscuro del narcisismo primario presenta un antecedente respecto al planteo lacaniano de lo opaco del goce, que va más allá de cualquier sentido que pueda provenir del Otro simbólico. Dice en “La Tercera”: “(...) el cuerpo ha de comprenderse al natural como desanudado de ese real que, por más que exista en él en virtud de que hace su goce, le sigue siendo opaco. Es el abismo en el que se repara menos por ser la lengua la que civiliza este goce, si me permiten la expresión, con la cual quiero dar a entender que lo eleva a su efecto desarrollado, aquél por el cual el cuerpo goza de objetos, siendo el primero de ellos, el que escribo como a , (...) en cuyo caso sus fragmentos son identificables corporalmente y, en tanto añicos del cuerpo, identificados” (Lacan [1974], 2007, p. 89).

Si Freud ubicaba al narcisismo secundario como constitución de una unidad comparable al yo, pero sobre la base de un sostén simbólico, es con Lacan que se puede sustraer el valor de la identificación imaginaria, tal como se ubica en la primera versión del “estadio del espejo”, donde ésta es acompañada de ese “jubiloso ajeteo” (Lacan [1949], 2008, p. 100). Esta acción que denota un afecto corporal es índice de que esa identificación ha acontecido.

Muchos años más tarde dirá - como se estableció previamente - que “el cuerpo se introduce en la economía del goce (...) por la imagen del cuerpo” (Lacan [1974], 2007, p. 91). Y Lacan agrega, en ese texto temprano, que eso produce una transformación en el sujeto que es producto de asumir una imagen aún “(...) antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto” (Lacan [1949], 2008, p. 100). Es decir, un imaginario previo e independiente a la incidencia del Otro.

CAPÍTULO 3

LO IMAGINARIO EN LA ÉPOCA DE LA PRIMERA ENSEÑANZA DE LACAN

3.1. Introducción

El concepto de lo imaginario fue mutando a lo largo de la obra lacaniana. En 1953 Lacan presenta una idea que va a sostener hasta el final de su enseñanza, a saber, que hay tres “(...) registros esenciales de la realidad humana y que se llaman: lo simbólico, lo imaginario y lo real” (Lacan [1953a], 2007, p. 15).

Pero Lacan pone el énfasis en que los registros no son registros del aparato psíquico o del cuerpo sino, como se ubicó anteriormente, son registros esenciales de la realidad humana, agregando varios años más tarde que también lo son del ser hablante y del campo práctico del dispositivo analítico mismo (Lacan [1974-75], 2019).

En este sentido, la introducción de los tres registros en el psicoanálisis - orientada inicialmente por un retorno a Freud - es solidaria de un reordenamiento de la clínica psicoanalítica y poseen desde su fundamento mismo un carácter y valor clínicos fundamentales.

Es por ello, que explorar el lugar que tiene el registro de lo imaginario en la primera enseñanza de Lacan permite situar de qué manera cobra un nuevo valor a partir de los postulados teóricos que fue desarrollando a lo último, ya contando con otras categorías e instrumentos que trastocan nociones fundamentales, como ser la transferencia, la interpretación y el cuerpo.

El registro de lo imaginario no tiene el mismo orden de importancia a lo largo de la enseñanza lacaniana. Esto significa que no solo la teoría de los comienzos es distinta, sino que el lugar que ocupa este registro al principio tiene ciertas implicancias en lo que atañe a la dirección de la cura.

En su escrito temprano sobre el estadio del espejo sitúa un pasaje de “(...) una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad - y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental” (Lacan [1949], 2008, pp. 102-103).

Es decir, que hay un pasaje del cuerpo fragmentado a un imaginario corporal. Pero Lacan utiliza los adjetivos de coagulación e inercia para referirse a esa imagen. Y, además, agrega la formación de una identidad alienante, que puede leerse como algo que se constituye a partir de una externalidad, de la cual queda subsumida.

Sin embargo, con ello puede situarse que hay algo que subyace a lo estático de esa imagen, que da cuenta de la forma total del cuerpo, y es que esa imagen está sostenida por un mecanismo libidinal, como se precisará más adelante.

Si en un primer momento, con el retorno a Freud, se privilegia lo simbólico, se puede ubicar allí que lo imaginario pierde su potencia. A la altura de este momento de la enseñanza lacaniana, el Otro es garante para la consistencia que se da en el registro imaginario. La operación de constitución de la imagen no es sin la intervención de lo simbólico. El inconsciente estructurado como un lenguaje reafirma y privilegia el significante en la formación del sujeto.

El “júbilo”, vivido en la experiencia primordial del espejo como punto de partida para la formación del yo, queda sometido a la operación simbólica que se establece. Sin embargo, no se puede dejar de lado que ese afecto que irrumpe es el correlato de lo libidinal en juego, y ubica el valor que ello tiene para la constitución del imaginario corporal.

3.2. El extravío de la *Ego psychology*

El “retorno a Freud” propuesto por Lacan - sobre todo cuando comienza su enseñanza con el “Discurso de Roma” en 1953 - supone un modo de leer la práctica clínica llevada a cabo por parte de los analistas postfreudianos que giraba en un desconocimiento de ciertos postulados establecidos, alejándose así de una interpretación del deseo inconsciente.

O bien éstos se centran en las defensas yoicas (tal es el caso de los seguidores de Anna Freud); o no hallan la interpretación por ningún lado, o como Glover, la encuentran por todas partes; otros se dirigen a la pulsión a través de sus supuestos representantes psíquicos (como ser los kleinianos); y algunos se enfocan en la realidad a la que supuestamente representan los dichos del paciente (como Ernst Kris).

Es en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan [1958], 2008), donde Lacan plantea con toda la fuerza y rigor lo que implica el retorno a Freud. Lo que supone una relectura de los textos freudianos, y una revisión de cómo éstos son abordados para la clínica por parte de las Escuelas de psicoanálisis de esos tiempos.

La Psicología del yo, sobre todo con los postulados de su fundador Heinz Hartmann (1894-1970), tiene su auge entre las décadas de 1950 y 1960, en Estados Unidos, contando con la emigración de otros psicoanalistas a raíz de la Segunda Guerra Mundial. Entre ellos, cabe destacar a Rudolph Loewenstein (1898-1976) y Ernst Kris (1900-1957).

Juntos publican una serie de artículos partiendo de la segunda tópica freudiana, en donde el yo queda en un lugar privilegiado. El psicoanálisis implica así una relación entre dos, y de lo que se trata es en domesticar un yo débil y producir un yo fuerte. El analizante coloca al analista en función de las identificaciones fundamentales de su vida, y es el analista quien cura con su ser.

Sin embargo, en el curso del análisis el analista no es una superficie de proyección, ya que paga en lo imaginario con su persona, tal como lo establece Lacan en el texto antes citado. De lo contrario, la experiencia analítica queda reducida así a una dialéctica intersubjetiva, donde analizante y analista quedan en una posición de igualdad.

Así es como la Psicología del yo piensa el análisis en términos intersubjetivos, donde el encuentro se juega en el plano imaginario. El analista se ubica como un otro imaginario que es el sostén de la transferencia, donde debe rehusar el papel que el paciente le otorga para que, de este modo, surja la imagen con la que lo sustituye, que se reactualiza en el dispositivo analítico y la cual el sujeto repite sin saberlo.

Lacan propone una modificación en donde lo simbólico viene a incidir, y con ello aparece la posibilidad de que advenga un sujeto. Esto es lo que desarrolla con el esquema Lambda, cuando dicta su seminario 2, donde este registro cobra toda su prevalencia.

Es decir, que la primacía de lo imaginario que rige para el análisis de la Psicología del yo es puesta en cuestión con la reivindicación del inconsciente freudiano. El sujeto como efecto del significante tiene el antecedente de la carta 52 de Freud a Fliess (Freud, (1950 [1892-99]), 2006).

Allí Freud dice que entre percepción y conciencia hay que introducir el inconsciente como sistema de transcripciones y traducciones sucesivas. Lo cual le sirve a Lacan para poner en escena la función del significante, que hace que el sujeto quede transformado a partir del lugar del Otro que lo determina, en un más allá de la relación intersubjetiva imaginaria.

3.3. La imagen en los comienzos de la teoría lacaniana

Ese desvarío que Lacan ubica para muchos analistas de la época postfreudiana - respecto de cómo piensan los tratamientos y la cura - determina que lo imaginario vaya perdiendo lugar en pos de resaltar el valor de lo simbólico.

Sin embargo, puede ubicarse que en textos anteriores al comienzo de su enseñanza propiamente dicha, trabaja la cuestión de la imagen, aún antes de darle la prevalencia al registro de lo simbólico con su lectura de los textos freudianos.

Ya con su tesis de doctorado en 1932, donde desarrolla la paranoia de autopunición, pone el acento en la relación especular. El caso allí presentado trata de una paciente a la que nombra Aimée (“amada”, nombre que le da por su delirio erotomaniaco), que intenta matar a una actriz a través de un pasaje al acto homicida. Es en ese punto donde Lacan establece que en realidad trata de asesinar a la imagen que la representa a ella misma.

Al año siguiente, estudia el caso de las hermanas Papin, un delirio de a dos, que matan súbitamente en forma simultánea a sus dos empleadoras - madre e hija - sin motivo aparente.

Lacan hace un paralelismo con el caso Aimée. En su tesis dice: “Comprendemos ahora cuál es el obstáculo de vidrio que hace que Aimée no pueda saber nunca, a pesar de estarlo gritando, que ella ama a todas esas perseguidoras: no son más que imágenes. El “mal de ser dos” que afecta a estos enfermos no los libera sino apenas del mal de Narciso. Pasión mortal y que acaba por darse la muerte” (Lacan [1932], 1976, p. 345). De esta manera queda establecido que lo que matan las hermanas Papin con el acto homicida es el “espejismo” de su propio mal.

La conceptualización acerca del estadio del espejo implica un punto de inflexión en la teoría lacaniana, y antes de formalizarlo se pueden encontrar elementos en su tesis de doctorado sobre la paranoia, que luego serán retomados, y que le permite también desvincularse de las ideas psiquiátricas imperantes y realizar un estudio preciso del *ego*.

Avanzando en sus desarrollos, expone en el Congreso Internacional de Psicoanálisis de 1936 en Marienbad cuestiones acerca del estadio del espejo. Sin embargo, sus postulados no pueden ser desarrollados ante la audiencia psicoanalítica debido a que es interrumpido por Ernest Jones, quien presidía la mesa de la ponencia.

Dos años más tarde presenta un texto a pedido del psicólogo francés Henri Wallon, para ser incluido en el volumen VII de la Enciclopedia Francesa, dedicado a “la vida mental”. El texto original es titulado “Los complejos familiares en la formación del individuo” - llamado luego “La familia” - donde allí sigue desarrollando los fenómenos especulares.

El valor que le da Lacan ahí a la imagen queda ligado a la identificación, y a ciertos postulados establecidos por Melanie Klein. Presenta un tríptico de complejos e imagos, entendidos como organizadores del desarrollo psíquico. A través del complejo se distribuyen los puestos imaginarios de la personalidad y se instauran las imágenes con las cuales se produce la identificación.

La noción de complejo y el desarrollo del imaginario vía la identificación, le permiten retomar el tema de la fijación libidinal desarrollado en su tesis de doctorado. El complejo es entendido como la unidad funcional del psiquismo con una representación central denominada imago. Son organizadores del psiquismo, y ordenan la realidad a partir de una ligazón afectiva con el objeto.

Es así que con la primera elaboración del estadio del espejo presentado en Marienbad aparece el complejo de intrusión - ya ubicado desde su tesis de 1932 -, y con “La familia” agrega el complejo del destete, donde entra en juego la imago del seno materno, y el complejo de Edipo y la imago del padre.

Entre el complejo del destete - que ubica en un lugar de privilegio la figura de la madre - y el universo edípico, establece su teoría de la constitución del yo en relación con la imago del doble, en tanto permite una imagen anticipada y unificada de sí.

Lacan denomina “intrusión narcisista” a la imagen del semejante, en donde el sujeto no se distingue de la imagen misma, y esto contribuye a la formación del yo. Pero agrega: “(...) antes de que afirme su identidad, el yo se confunde con esta imagen que lo forma, aunque lo aliena primordialmente” (Lacan [1938], 2018, p. 53).

Lo que interesa destacar, a los fines de poder ir precisando el valor que cobra lo imaginario en el transcurso de una cura es, en estos momentos de la enseñanza, cómo Lacan recurre a los planteos kleinianos respecto de las fantasías de despedazamiento. Señala que la fantasía de castración es precedida por fantasías de despedazamiento y desmembramiento del cuerpo.

Dice: “El examen de estos fantasmas revela que su serie se inscribe en una forma de penetración, de sentido destructor e investigador al mismo tiempo, que apunta al secreto del seno materno, mientras esa relación es vivida por el sujeto de un modo tanto más ambivalente por cuanto es proporcional a su arcaísmo. (...) el examen de esos fantasmas que se encuentran en los sueños y en ciertos impulsos permite afirmar que no se relacionan con ningún cuerpo real, sino con un maniquí heteróclito, una muñeca barroca, un trofeo de los miembros donde es preciso reconocer al objeto narcisista (...)” (Lacan [1938], 2018, p. 63).

Se puede leer con esto que esos fantasmas no apuntan a ningún cuerpo real sino de lo que se trata es ese cuerpo que el estadio del espejo y el complejo de intrusión colocan en el centro del tríptico de las imagos.

En este punto toma distancia de Klein ya que lo que le interesa es rescatar esa constitución del cuerpo, más que la relación destructiva del niño con el cuerpo materno. Las formas imaginarias del cuerpo permiten un dominio del cuerpo propio y permiten ubicar “(...) un valor de defensa que el sujeto da a dichas formas contra la angustia de desgarramiento vital, resultado de la prematuración” (Lacan [1938], 2018, p. 63).

Pero también cobra todo su valor lo que desarrolla en ese mismo texto respecto al estadio del espejo y el valor libidinal. Presenta las primeras ideas acerca de la cuestión de la constitución del yo. A partir de la relación del niño con la imagen especular, ubica el surgimiento de la unidad que lo fija, lo forma y lo aliena de un modo primordial.

Lo que destaca es que el reconocimiento del sujeto de su imagen en el espejo es doblemente significativo. Establece Lacan: “(...) de su valor afectivo, ilusorio como la imagen, y de su estructura, como ella reflejo de la forma humana” (Lacan [1938], 2018, p. 51).

Y prosigue diciendo que, si bien estos fenómenos de percepción se dan también en los animales de rebaño, y que tanto el hombre como el mono muestran interés en su imagen especular, se revela de manera distinta para el primero.

Destaca la “(...) característica de una intuición iluminativa, a saber, sobre el fondo de una inhibición atenta, revelación repentina del comportamiento adaptado (aquí gesto de referencia a alguna parte del cuerpo propio); luego aquel derroche jubiloso de energía que señala objetivamente el triunfo; esta doble reacción dejando entrever el sentimiento de comprensión en su forma inefable” (Lacan, [1938], 2018, pp. 51-52).

Esto cobra todo el interés para poder precisar lo que Lacan va a desarrollar muchos años más tarde en relación al goce que se siente en el imaginario corporal y que puede cumplir la función de anudamiento de los registros. Lo cual no va por la vía de lo simbólico, constituyendo así algo inefable y que es del orden de la experiencia.

Se destaca así la particularidad del oxímoron “experiencia de palabra” que en un análisis se pone en juego, lo cual se desarrollará más adelante. Algo que desde lo simbólico toca el cuerpo, y permite incidir en lo imaginario y en su propiedad de "poder hacer nudo". Como lo plantea Lacan en el seminario 22: “(...) lo que el análisis revela, es que, en lo que concierne a lo que es de la consistencia del cuerpo, es a las tripas que hay que ir (...)” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 18/03/75).

3.4. La constitución del estadio del espejo y su valor para la clínica

Se puede precisar que desde muy temprano Lacan se interesa en la importancia psicológica de la *Gestalt* y del concepto freudiano de imagen, lo que lo lleva a indagar la constitución de la misma.

Si bien los desarrollos alrededor del estadio del espejo tienen un inicio preciso - como se ubicó anteriormente -, puede destacarse que la elaboración del mismo está determinada por múltiples preceptos teóricos de los cuales se sirve para su conceptualización.

Tanto el ámbito filosófico y psicológico de ese tiempo dan cuenta de ello. Sartre con sus obras “La imaginación” (1936) y “Lo imaginario” (1940), donde realiza una crítica a los filósofos de la Modernidad - sobre todo a Descartes y Hume - sobre la “metafísica ingenua de la imagen”, que pretende transformar la imagen en una copia de la cosa y así existe ella misma como cosa. La imagen mental que se tiene de un elemento del mundo físico tiene su correlato físico en el mundo de las imágenes. Sartre afirma que la imagen no es una cosa sino un acto, y lo ubica a éste como “cierto tipo de consciencia”.

Asimismo, la psicología experimental desde Théodule Ribot (1839-1916) junto a su discípulo George Dumas (1866-1946), al abordar el tema de las pasiones ubican cómo incide la cuestión de las imágenes. Plantean que para la constitución de una pasión existe una cooperación entre los procesos de asociación y disociación, la imaginación y ciertas operaciones lógicas. La asociación se relaciona con la imaginación, que Ribot llama “creadora o constructiva”, que permite una organización de imágenes de las que se sirve la idea, produciendo representaciones que se enlazan a recuerdos afectivos.

Es así que el contexto francés de esa época no estaba exento del tema, y es una influencia en los desarrollos teóricos que plantea Lacan en ese momento respecto al valor que le da a la imagen.

A lo anteriormente citado, se suma el acercamiento a la teoría hegeliana, a través de la asistencia a la enseñanza oral que imparte el filósofo ruso, Alexandre Kojève, entre 1934 y 1937, lo que le permite a Lacan dar a la doctrina freudiana un impulso desde fuentes ajenas al propio psicoanálisis.

Toma elementos desarrollados en la dialéctica del amo y el esclavo contenida en la “Fenomenología del espíritu” de Hegel, que va a constituirse en la base de numerosos elementos contenidos en el estadio del espejo, como es el caso de la rivalidad originaria que tiene lugar en el mismo; o para dar cuenta de la génesis del yo acude a la reflexión hegeliana sobre la “conciencia de sí”.

Así es como en 1946 va a ubicar el error de confundir el *ego* con el sujeto, o de identificarlo con una supuesta función de síntesis, o con el sistema percepción-conciencia. El *ego* va a quedar vinculado con el desconocimiento. Y agrega: “(...) el sujeto se identifica en su sentimiento de Sí con la imagen del otro, y la imagen del otro viene a cautivar en él este sentimiento” (Lacan [1946], 2008, p. 178). Esto deja como corolario un efecto de alienación.

Pero lo que interesa rescatar es que una vez más Lacan destaca el valor libidinal de la imagen. Al dar cuenta de que el sujeto se desarrolla en una serie de identificaciones ideales a través de la función de la imago, establece al yo como “(...) un sistema central de esas formaciones, sistema al que hay que comprender, de la misma forma que a ellas, que en su estructura imaginaria y en su valor libidinal” (Lacan [1946], 2008, p. 175).

La “(...) asunción triunfante de la imagen con la mímica jubilosa que la acompaña y la complacencia lúdica en el control de la identificación especular (...)” (Lacan [1946], 2008, p. 182) da cuenta de un afecto que irrumpe en el cuerpo. Lo cual señala que eso permite una “(...) autonomía de la *imagen del cuerpo* propio en el psiquismo” (Lacan [1946], 2008, p. 182).

El reconocimiento de la forma humana y la identificación con la misma otorgan un “(...) apoyo decisivo que va a constituir en el hombre ese nudo imaginario, absolutamente esencial, al que (...) ha no obstante admirablemente designado el psicoanálisis con el nombre de *narcisismo*” (Lacan [1946], 2008, p. 183).

Aquí Lacan nombra como “nudo imaginario” a esa fase del desarrollo denominada narcisismo, lo cual establece un antecedente importante de cómo va a nombrar de la misma manera en su última enseñanza a la función de lo imaginario en poder hacer nudo.

Cuando en el Congreso de Zúrich en 1949 presenta “El estadio del espejo como formador del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, continúa el desarrollo sobre el tema y expresa lo que no había podido tras lo sucedido en Marienbad.

Lacan insiste en afirmar que el estadio del espejo posibilita un dominio imaginario del cuerpo que se anticipa al dominio real. A partir de esa identificación imaginaria el yo se instala “en una línea de ficción” (Lacan [1949], 2008, p. 100).

Pero ubica a esta ficción en relación “(...) a la matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto” (Lacan [1949], 2008, p. 100).

Es decir, una ficción que es previa a cualquier sostén de un otro imaginario y un Otro simbólico, con lo cual permite situar que esa identificación imaginaria de la que está hablando es previa a la alienación a un otro.

Cuando se ubique más adelante la distinción que realiza entre el narcisismo primario y secundario, esta construcción de la ficción que permite el armado del yo y del cuerpo puede ser considerada desde otra perspectiva que va más allá de un sostén otorgado por lo simbólico y por la identificación imaginaria a un semejante. Y esto puede situarse como un antecedente de lo que en su última enseñanza va a desarrollar en relación al imaginario corporal.

Es de destacar que la hazaña lacaniana de poder relacionar ciertos postulados que, a simple vista, no tenían en profundidad relación alguna, permite darle a la noción freudiana de narcisismo un valor inédito.

A modo de un collage surrealista, Lacan toma desarrollos de distintas disciplinas para dar cuenta de ese estadio, donde el *ego* surge por la anticipación de una unidad a partir de la tensión entre el individuo y una imagen.

Dentro del campo de la Biología, anatomistas y embriólogos reconocen el atraso del desarrollo al nacer. En ese sentido, en 1926 el anatomista neerlandés Lodewijk 'Louis' Bolk, señala que las distintas funciones orgánicas se desarrollan a un ritmo desigual y de manera incoordinada.

Lacan toma estos postulados acerca de la prematuración, donde Bolk plantea que la maduración precoz de la visión respecto de los demás sentidos permite la formación de una imagen anticipada de unidad, que anticipa y supera la coordinación motora del niño.

Por otro lado, la etología le brinda los elementos para pensar el poder morfogénico de la imagen, que no solo es una forma, sino que induce formas. Cuando años más tarde se refiere a esto, dice: “(...) Freud hizo entrar al yo en su doctrina, definiéndolo por resistencias que le son propias. Que son de naturaleza imaginaria en el sentido de los señuelos coaptativos, cuyo ejemplo nos ofrece la etología de los comportamientos animales del pavoneo y del combate (...) ese yo, distinguido en principio por las inercias imaginarias que concentra contra el mensaje del inconsciente, no opera sino cubriendo el desplazamiento que es el sujeto en una resistencia esencial al discurso como tal” (Lacan [1957], 2008, p. 487).

Es decir, ubica la inercia en la que queda el yo, coagulado en los señuelos que la imagen implica, y que impide que el sujeto como formación del inconsciente advenga.

Además de recurrir al estudio del comportamiento animal, va a tomar de la psicología evolutiva los estudios de Henri Wallon (aunque Lacan se los atribuya a James Mark Baldwin), quien desarrolla en 1931 la “prueba del espejo”. La cría del hombre, a una edad en la que se encuentra superada en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce su imagen en el espejo como tal y desencadena una respuesta lúdica al recibir esa imagen y asumir los movimientos y el medio ambiente reflejado en la imagen especular, comprendiendo la realidad que reproduce.

Pero, así como plantea que el yo queda coagulado, inerte en esa imagen en la cual se reconoce, señala también que lo sorprendente es que el lactante, aunque no domine la marcha, asume esta imagen en una identificación que supone una transformación en el sujeto. Un planteo distinto al del texto de 1957 en el que establece que las inercias imaginarias cubren el desplazamiento que es el sujeto.

Lo dice así: “(...) comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*” (Lacan [1949], 2008, p. 100).

En relación a esto, es importante detenerse en dos cuestiones. Por un lado, el término *imāgo* proviene del latín y significa imagen. En la Antigua Roma tenía un uso particular ya que se utilizaba para designar las máscaras funerarias. Pero en el ámbito psicoanalítico este término es usado por Jung para designar las imágenes, fantasías y representaciones inconscientes del sujeto de aquellos otros primordiales que intervinieron en sus primeros cuatro años de vida, denominándolas “imágenes subjetivas”.

La identificación que proviene de esas imágenes inconscientes de esos otros de los primeros cuidados implica un cambio en el sujeto. Pero Lacan resalta el afecto con que esa imagen es asumida, poniendo el énfasis en que la dialéctica de la identificación con el otro se va a dar luego. Primero está la “(...) matriz simbólica en la que el yo [je] se precipita en una forma primordial (...)” (Lacan [1949], 2008, p. 100).

La transformación en el sujeto al asumir esa imagen, de manera jubilosa queda así establecida primeramente en relación a ese afecto que irrumpe. Dice: “(...) supera en un jubiloso ajetreo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen. (...) no es menos revelador de un dinamismo libidinal, hasta entonces problemático (...)” (Lacan [1949], 2008, p. 100).

Es decir, esa identificación imaginaria produce una transformación en el sujeto, que ordena un dinamismo libidinal, que era hasta entonces problemático, caótico. Lo que remite a las pulsiones parciales dispersas, heteróclitas, y al cuerpo fragmentado.

Pero, además, es interesante ubicar que esos movimientos que el infante propicia al reflejar su imagen, están acompañados por un afecto al cual Lacan se refiere como “jubiloso” (*affairement jubilatoire*).

La palabra júbilo proviene del latín: “*gaudium*”, lo que significa goce. Con lo cual ese jubiloso ajetreo implica que hay un goce en juego que entra en el cuerpo y pone un orden en el dinamismo libidinal. Esto es importante como antecedente de lo que Lacan va a distinguir en su última enseñanza como la entrada de un goce en el cuerpo y el que está fuera de cuerpo, otorgándole al primero el valor de anudamiento, de localización para el armado corporal.

3.4.1. La relación imaginario - simbólico

Con el inicio de su enseñanza a partir de 1953, Lacan desarrolla la incidencia de lo simbólico como registro constitutivo y organizador de la imagen del yo y de los objetos. Como se estableció anteriormente, es un intento de encauzar el desvarío de los postfreudianos de la relectura del inconsciente, en la cual quedaban perdidos en lo imaginario.

Si bien ese imaginario al cual Lacan hace referencia en sus primeros seminarios es distinto a lo que desarrolla en su última enseñanza, no implica que desde el principio no haya tenido valor. La distancia que pretende establecer de los planteos de la Psicología del yo no le quita de ninguna manera el lugar a este registro.

De hecho, hasta lo equipara en valor junto a los otros dos. Lo dice así en su primer seminario: “(...) el juego recíproco de esos tres grandes términos que ya tuvimos oportunidad de introducir: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Nada puede comprenderse de la técnica y la experiencia freudianas sin estos tres sistemas de referencia” (Lacan [1953-54], 2006, p. 119).

Sin embargo, destaca el lugar de lo imaginario en la estructura simbólica. Es decir, el imaginario de los comienzos queda enlazado a lo simbólico. Pero esto no significa que pierde importancia.

La formalización del estadio del espejo le permite a Lacan dar cuenta de esta articulación porque, al acentuarse habitualmente su dimensión imaginaria, suelen descuidarse sus dimensiones simbólica y real, lo cual lleva a determinadas consecuencias clínicas.

Hasta ese entonces la cura pasa por interpretar el *ego* del paciente como algo a reforzar o moldear de acuerdo al *ego* del analista que, interviniendo en la relación analítica, constituye la medida del ajuste normativo a la realidad. El *ego* surge en el seno de una relación imaginaria con el otro. El yo, en efecto, es correlativo al otro. Y la función fundamental del *ego* es el desconocimiento, como ya lo ubica en la década del '40.

Lacan establece que la relación dual del paciente con el analista tiene que estar mediatizada por la dimensión simbólica. Todo el desarrollo que realiza en esa época para darle el lugar prevalente a lo simbólico respecto de los otros dos registros, sigue la teoría hegeliana que Lacan encuentra en lo impartido por Kojève.

En la lucha a muerte por puro prestigio, las dos conciencias aspiran a hacerse reconocer cada una por la otra, y el pacto que establece dos lugares, el del que acepta volverse esclavo, y el del amo, que renuncia a matar a éste a condición de que lo reconozca.

La agresividad inherente a la relación del yo con el semejante queda mediada en ese pacto por la función de lo simbólico, que opera como un aparato regulador de las relaciones del yo con los otros, en tanto ofrece una alternativa a la agresividad imaginaria. Además, lo simbólico tiene una función constituyente y organizadora del yo.

Así Lacan le asigna a lo simbólico una primacía sobre los otros dos registros, lo que conduce a que la identificación imaginaria al semejante - esa alienación imaginaria - dependa de lo simbólico.

A la conceptualización que realiza acerca del estadio del espejo le agrega un modelo tomado de la óptica, para aclarar un poco más lo que quiere transmitir acerca de la relación entre imaginario y simbólico. Lacan plantea que “(...) ese estadio del espejo, que no podemos negar, tiene una presentación óptica que tampoco podemos negar” (Lacan [1953-54], 2006, p. 121).

Demuestra con la experiencia tomada de la óptica - donde se utilizan dos espejos, uno cóncavo y otro plano - de qué manera el yo se constituye como reflejo, pero no de un objeto sino de una imagen. Es imagen virtual reflejada en el espejo plano, de otra imagen - una imagen real - reflejada por el espejo cóncavo.

Al ser imagen de una imagen, nunca de un objeto, se deduce en su núcleo una falta de objeto. La posición del Otro simbólico - dada por el ojo que mira la experiencia - determina que esa falla, que es inherente a la constitución del yo, se encuentre velada en la imagen. Lacan lo establece así: “De la inclinación del espejo depende pues que veamos, más o menos perfectamente, la imagen” (Lacan, [1953-54], 2006, p. 213).

Los conceptos freudianos de Ideal del yo y yo ideal son tomados por Lacan desde una perspectiva que le permiten ubicar lo que viene desarrollando para dar cuenta del lugar determinante del Otro para la formación y organización de la imagen del yo.

El primero - I(A) - es inicialmente un rasgo tomado del Otro, producto de una identificación simbólica, y que sostiene la identificación imaginaria, es decir, la imagen del

semejante - i(a) - donde Lacan sitúa al yo ideal, la imagen que desde el Otro se le ofrece al sujeto para que se identifique.

Volviendo a lo que establece en relación al estadio del espejo, interesa retomar ese momento en que el niño se reconoce frente al espejo, con júbilo, y que implica esa construcción imaginaria de su propio cuerpo. Pero en los primeros textos donde Lacan empieza a desarrollar esto, no se refiere a lo que sucede también en ese momento.

En 1960, en el texto “Observación sobre el informe de Daniel Lagache” es donde por primera vez dice que el niño no solamente se reconoce en el espejo, sino que, además, trata de encontrar el asentimiento del otro. Es la mirada de ese otro que está en algún lugar y que corrobora al niño que es él.

Lo establece de este modo: “Pues el Otro en el que se sitúa el discurso, siempre latente en la triangulación que consagra esa distancia, no lo es tanto como para que no se manifieste hasta en la relación especular en su más puro momento: en el gesto por el que el niño en el espejo, volviéndose hacia aquel que lo lleva, apela con la mirada al testigo que decanta, por verificarlo, el reconocimiento de la imagen del jubiloso asumir donde ciertamente *estaba ya*” (Lacan [1960], 2008, p. 645).

Con ello Lacan pone en el centro el lugar que le da a lo simbólico como mediador de la relación intersubjetiva. Pero lo interesante a destacar es por qué no introduce esto desde el principio cuando empieza a hablar del estadio del espejo como formador del yo. Destaca la identificación imaginaria y sigue avanzando con los esquemas ópticos en relación al lugar del Otro para que la imagen se constituya. Sin embargo, esa acción que implica el giro del niño para que el Otro asienta, es planteada por Lacan mucho tiempo después.

Esto cobra todo su valor para poder dar cuenta que, si la anticipación de una unidad comparable al yo frente a la fragmentación corporal es posible debido a la operación que acontece por la intervención del Otro del lenguaje, tampoco puede dejarse de lado que ese giro que el sujeto realiza dirigiéndose al Otro no solo queda del lado del registro de lo simbólico sino que implica algo más, como se indicará más adelante.

3.5. La imagen y su núcleo libidinal

Para poder avanzar en lo que respecta al valor que Lacan le va dando al registro de lo imaginario a lo largo de su enseñanza hay que destacar que, tanto en los textos lacanianos como freudianos, se puede precisar que la imagen no solo es el mero reflejo que produce la anticipación a la unidad frente a las pulsiones parciales, con el agregado del sostén otorgado por el registro simbólico.

El recurso a los esquemas ópticos, a la vez que le permiten avanzar con los planteos del estadio del espejo, le sirven para ubicar la relación entre simbólico e imaginario, la relación entre el sujeto del inconsciente y el yo, y la relación entre el Ideal del yo, el yo ideal y el yo.

Pero, además, ubica la constitución del cuerpo imaginario, a la vez que hay algo que queda por fuera de la imagen. Si bien la concepción de lo real no está desarrollada en esa época, queda en evidencia que para que el cuerpo se constituya, los tres registros entran en juego.

El esquema óptico que trabaja en el seminario 1, con la tónica de lo imaginario, destaca esto. Realiza una experiencia con dos espejos - uno plano, el otro cóncavo -, la cual retoma en distintos momentos, como ser “Observación sobre el informe de Daniel Lagache” y el seminario 10, en donde da un rodeo que interesa destacar a los fines de precisar que la desvalorización que cobra el registro imaginario en relación a lo tomado por los posfreudianos imposibilita rescatar su valor más allá de la alienación en la imagen.

Puede precisarse que, en esos primeros desarrollos lacanianos, la imagen da también consistencia al cuerpo con un mecanismo libidinal en juego y que, a la vez, algo queda exento de ese reflejo.

Volviendo al esquema, Lacan recurre a los términos científicos que se usan en la óptica, como ser objeto real, imagen real e imagen virtual. Es una experiencia que permite precisar cómo se forma la imagen.

Simplemente para que quede ubicado, una imagen virtual es la imagen formada del otro lado de un espejo plano. Es virtual porque los rayos de luz que pasan a través del sistema óptico no se cruzan efectivamente en esa imagen, sino que es como si hubieran provenido de ese punto.

Los rayos reflejados divergen y por lo tanto no se cortan en ningún punto. El ojo formará la imagen en un punto de donde parecieran provenir.

En cambio, en lo que se denomina imagen real los rayos se cruzan en el punto en que se produce la imagen y se forma del mismo lado donde está el observador. Esto da la ilusión de una imagen totalmente distinta a la que uno ve en un espejo plano. Un espejo cóncavo puede producir, de un objeto colocado en el punto de su centro, una imagen que le es simétrica. Esto produce una imagen real, que no está virtualizada, es decir, detrás del espejo, como sucede en un espejo plano, sino que está por delante.

Lacan recurre al esquema del ramillete invertido descrito por el físico francés Henri Bouasse, una experiencia óptica que le permite dar cuenta del yo, del sujeto y del lugar del Otro. Lo ubica como un modelo, y agrega: “Cumple también una función ejemplar porque nos revela algunas de las relaciones del sujeto con su imagen en tanto *Urbild* del yo” (Lacan [1953-54], 2006, p. 121). Utiliza el término alemán que en su descomposición se puede ubicar que *Bild* significa forma, imagen, cuadro; y *Ur* significa primordial u originario. Es decir, entonces, la forma originaria del yo, lo que remite al estadio del espejo como instancia formadora del yo.

La presentación del primer esquema óptico le sirve para ubicar la relación entre autoerotismo y narcisismo. Es el estadio del espejo en su identificación del propio cuerpo, y cómo se constituye la imagen del propio cuerpo en relación a una imagen del semejante.

Es decir, con la presentación de ese primer esquema óptico ubica la explicación de lo imaginario a nivel del narcisismo, ilustra solo la relación del narcisismo entre el yo y el semejante ($a - a'$). Antes de que la maduración fisiológica permita un dominio real del cuerpo, “(...) el sujeto toma conciencia de su cuerpo como totalidad. (...) la sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo (...)” (Lacan [1953-54], 2006, p. 128).

Y prosigue Lacan para dar cuenta del valor de la imagen - tanto reflejada en el espejo como la visión de un semejante - en la constitución de esa unidad comparable al yo: “Es ésta la aventura imaginaria por la cual el hombre, por vez primera, experimenta que él se ve, se refleja y se concibe

como distinto, otro de lo que él es (...)” (Lacan [1953-54], 2006, p. 128). Esto último precisa la alienación en la que queda el yo al constituirse, en relación a un otro.

Pero Lacan hace la diferencia ahí de que, en esa constitución imaginaria, el yo es otro, y que eso no es él. En esa época no lo establece, pero eso apunta al ser de goce del sujeto, que va más allá de la identificación imaginaria.

El párrafo citado sintetiza bien la distancia que toma Lacan de otras terapéuticas respecto a la dirección de la cura. Y esto tiene su antecedente cuando en el escrito del '49 establece: “En el recurso, que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del “*Tú eres eso*”, donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicantes el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje” (Lacan [1949], 2008, p. 105).

Por otro lado, amplía el esquema óptico anteriormente presentado y ahí ubica la relación de lo simbólico con lo imaginario. El cuerpo que se refleja en el espejo plano depende de si el ojo está puesto en la posición adecuada. Lo que el sujeto ve es una imagen virtual de una imagen real. Es lo que representa el florero, un espejismo de sí mismo sobre sí mismo. Como se acaba de mencionar, la posición del sujeto debe ser la apropiada para que esta ilusión cobre vida.

Los elementos que forman parte de la experiencia óptica son las flores, que son reales; el florero, que también es real pero que se convierte en una imagen por efecto de la ilusión óptica. En la "La tópica de lo imaginario" (Lacan [1953-54], 2006), sitúa que el florero imaginario representa la imagen del cuerpo, la caja representa el cuerpo y las flores representan las pulsiones. Hay flores reales, pero el cuerpo que se arma en torno a ellas es imaginario, pero es un imaginario que engaña, porque es imagen real y se comporta como objeto.

Lo real del cuerpo es inaccesible. Solo se tendrá acceso a la *gestalt* formada por la imagen de la imagen real y la imagen del objeto real, sino es por el agregado de este espejo plano - que es el Otro y que es determinante para la formación de esa dimensión del narcisismo – y que esto permite que la posición del sujeto esté donde se dibuja el ojo. Dice Lacan: “(...) donde lo imaginario pueda incluir lo real y, a la vez, formularlo; donde lo real pueda incluir y, a la vez,

situar lo imaginario, es preciso, ya lo he dicho, cumplir con una condición: el ojo debe ocupar cierta posición (...)” (Lacan [1953-54], 2006, p. 129).

Todo esto depende de que el sujeto esté ubicado en un cierto punto de vista que es simbólico: el Ideal del Yo. Lacan denuncia así el engaño que implica la *Gestalt* del yo, el desconocimiento que es creer que “yo soy ese, el del espejo”, o “este cuerpo es mío, este es mi cuerpo”.

Pero, además, se destaca que gracias al esquema óptico se puede dar cuenta de que hay un imaginario no visible, una imagen real invisible a la mirada, pero percibida en la sensibilidad propioceptiva e interoceptiva. Es lo que no se refleja en el espejo plano si el lugar de lo simbólico trastabilla. Y esto es lo que interesa destacar para poder avanzar en relación al valor dado al imaginario que desarrolla en su última enseñanza.

Cuando Lacan retoma la intervención de Mannoni en el seminario 1 respecto a los dos narcisismos, es para precisar las relaciones de la libido con lo imaginario y lo real. Establece un narcisismo en relación a la imagen corporal. Dice: “Ella hace la unidad del sujeto, la vemos proyectarse de mil maneras, hasta en lo que podemos llamar la fuente imaginaria del simbolismo, que es aquello a través de lo cual el simbolismo se enlaza con el sentimiento (...) que el ser humano (...) tiene de su propio cuerpo” (Lacan [1953-54], 2006, p. 192).

El segundo narcisismo es la identificación al otro, y “(...) permite al hombre situar con precisión su relación imaginaria y libidinal con el mundo en general” (Lacan [1953-54], 2006, p. 193). Se trata de lo que el ojo puede ver en el espejo y la libidinización de los objetos de la realidad.

Lo que interesa destacar con esta diferencia es que el narcisismo primario implica el investimento libidinal del cuerpo. Un cuerpo que se siente en su voluptuosidad, en su dimensión erógena. Lacan lo ubica en el nivel de la imagen real que presenta en el esquema óptico.

Es la imagen del yo que el ojo no puede ver en el espejo, pero que Lacan en lo citado anteriormente establece que es lo que se siente, y a lo cual lo simbólico luego se enlaza. Con lo cual esto permite situar un antecedente de lo que desarrolla muchos años después con la noción de ese goce que se siente en el imaginario corporal, y con el cuerpo real.

3.5.1. Lo real en la constitución del cuerpo

La relectura del estadio del espejo que Lacan hace en el seminario 10, contando con la formalización del concepto de objeto a , le permite destacar el valor de lo real en la constitución del yo. La libidinización del propio cuerpo deja un resto. Lo establece de este modo: “El investimento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria. Es fundamental en la medida en que tiene un límite. No todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto” (Lacan [1962-63], 2008, p. 49).

Eso que no pasa a la imagen especular permanece investido en el propio cuerpo, y agrega que es “(...) del narcisismo primario, de lo que llamamos autoerotismo, de un goce autista” (Lacan [1962-63] 2008, p. 55). Pero lo que se destaca en ese desarrollo que Lacan viene haciendo es cuando nombra a ese reservorio libidinal como “(...) un alimento que permanece ahí para animar, dado el caso, lo que intervenga como instrumento en la relación con el otro (...)” (Lacan [1962-63], 2008, p. 55).

Miller en “Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo”, rescata el término “bióforo”, como el elemento que lleva la vida y que se inserta en la cadena simbólica mortificada. Termina diciendo: “A lo largo de la enseñanza de Lacan, el bióforo se volverá no representativo tomado de lo real, y finalmente un puro *quantum* de libido, lo que llamará plus-de-goce” (Miller, 2002, p. 49). Lo cual será retomado en el próximo capítulo para dar cuenta de cómo Lacan va a trabajar a partir del nudo la cuestión del goce, y la torsión que realiza sobre el tema.

El valor de ese investimento del propio cuerpo permite ubicar así el cuerpo afectado por ese resto que no pasa al otro lado del espejo. Lacan lo establece así: “Es con la imagen real, constituida, cuando emerge como $i(a)$, con lo que se atrapa o no en este cuello la multiplicidad de los objetos a , aquí representados por las flores reales, y ello gracias al espejo cóncavo del fondo, símbolo de algo que debe encontrarse en la estructura del córtex, fundamento de cierta relación del hombre con la imagen de su cuerpo, y con los distintos objetos constituibles de dicho cuerpo, con los pedazos del cuerpo original captados, o no, en el momento en que $i(a)$ tiene la ocasión de constituirse” (Lacan [1962-63], 2008, p. 131).

La extracción del objeto a del cuerpo es condición para que se constituya la imagen narcisista y el campo de la realidad. Ese reservorio libidinal no se traduce y eso es condición de

la constitución de la imagen, y además es el lugar del objeto a , leído a partir del falo, como no especularizable. La consecuencia de este no pasaje es que la libido que investe a la imagen real será traspasada al $i'(a)$ pero de forma incompleta.

Previamente, cuando se hizo referencia al gesto del niño en el momento que ve su imagen en el espejo, y se da vuelta hacia quien lo sostiene, se mencionó que ese giro que el sujeto realiza dirigiéndose al Otro no solo queda del lado del registro de lo simbólico.

El momento en el que el niño se da vuelta es descrito por Wallon en 1934, en un libro titulado “Los orígenes del carácter en el niño”. Pero Lacan no se hace eco de esto hasta muchos años después. Habla de este aspecto en “De nuestros antecedentes”. Dice: “Lo que se manipula en el triunfo del hecho de asumir la imagen del cuerpo en el espejo, es ese objeto evanescente entre todos por no aparecer sino al margen: el intercambio de las miradas, manifiesto en el hecho de que el niño se vuelva hacia aquel que de alguna manera lo asiste, aunque sólo fuese por asistir a su juego” (Lacan [1966], 2008, p. 77).

Puede ubicarse que es una época en la que ya cuenta con la idea de objeto a . Y ese gesto donde el niño se voltea, no es solo la dirección hacia el sostén del Otro, sino que también descompleta la imagen en el espejo. El júbilo no queda todo capturado por la imagen especular. Ese giro puede leerse como lo que no queda completamente capturado por la imagen narcisista, sino un imaginario que apunta a lo real del cuerpo.

3.6. Algunos puntos conclusivos del capítulo 3. Un imaginario que no queda en lo inerte

El presente recorrido sobre el lugar que lo imaginario va tomando en los primeros desarrollos de Lacan permite destacar el valor que este registro implica para el armado del yo y del cuerpo.

El pasaje del cuerpo fragmentado a un imaginario corporal - tal como está desplegado en la conceptualización del estadio del espejo - implica una inercia de la imagen que desencadena en una identidad alienante sobre el sostén simbólico del Otro del lenguaje.

Sin embargo, como se fue estableciendo, a medida que Lacan va avanzando en sus conceptualizaciones, la imagen no queda solo del lado de lo que refleja el espejo y el otro

semejante. Subyace a ésta un mecanismo libidinal que es intransferible al campo escópico, pero con ello se rescata todo su valor también para el armado del cuerpo.

La dirección de la cura para el psicoanálisis de orientación lacaniana no queda solo del lado de la identificación imaginaria, y simbólica, que lleva al espejismo donde el sujeto cae en las trampas de los señuelos otorgados por las imágenes en donde se refleja.

Lo que queda por fuera, invisibilizado, es algo que no se traduce en la relación entre lo imaginario y lo simbólico. Lo imaginario va cobrando así un lugar no relegado a la trampa mortal del espejo.

El estatuto de consistencia para lo imaginario que Lacan desarrolla en su última enseñanza introduce una variación en la conceptualización del estadio del espejo y la constitución del yo, que permite plantear un imaginario no especular.

El “júbilo” presente como afecto, en ese momento inaugural que permite sentir el cuerpo más allá de la identificación imaginaria, establece la vía para pensar la posición del analista en relación a la cura analítica.

El análisis - donde se pone en juego una experiencia de palabra - posibilita ir más allá de las determinaciones significantes e identificaciones imaginarias que, en algunos casos, desarman el cuerpo cuando trastabillan, o cuando no se cuenta con ellas.

Una experiencia que toca el cuerpo, donde lo imaginario tiene que ver con la entrada de un goce inédito que posibilita un anudamiento y la posibilidad de otra forma nueva de escritura.

CAPÍTULO 4

LO IMAGINARIO EN LA ÚLTIMA ENSEÑANZA DE LACAN

4.1. Introducción

El registro imaginario en la enseñanza lacaniana de los comienzos toma una perspectiva en donde la relectura del narcisismo freudiano - con los postulados del estadio del espejo y los esquemas ópticos - sirve para que lo simbólico cobre su prevalencia.

Sin embargo, como se desarrolló en el capítulo anterior, la imagen encierra un mecanismo libidinal que permite dar cuenta de otro valor que no queda solo supeditado a esas identificaciones imaginarias que posibilitan el armado del yo, el cuerpo y la realidad.

En la clase del 16 de marzo de 1976, del seminario 23, Lacan afirma: “Es preciso estrellarse, si puedo decir así, contra un nuevo imaginario que instaura el sentido” (Lacan [1975-76], (2013), p. 120). Es decir, ya no se trata de ese imaginario sometido al registro simbólico, sino que puede leerse con esto que la consistencia corporal - con el armado de bordes - permite así el lugar para una trama simbólica.

Se establece así un punto interesante para poder abordar ciertos casos en donde el orden simbólico trastabilla y los fenómenos de cuerpo irrumpen. Pero, además, para que en una cura analítica no se ignoren, como establece Éric Laurent, “(...) los procesos pulsionales que determinan el goce” (Laurent, 2016, p. 17). Algo que lleva a realizar la distinción entre lo que es el goce fuera de cuerpo y el goce en el imaginario corporal, lo que implica el abordaje de la clínica desde otra perspectiva, como se establecerá más adelante.

Lo que impera en la época respecto al lugar de prevalencia que tienen las imágenes y la adoración por el cuerpo, conlleva a veces a una trampa mortal en el afán de la búsqueda de completud en la imagen, y lo que implica un tratamiento distinto para la dirección de la cura. En todo caso, ubicar el goce en juego en lo imaginario permite abordar las cosas de otra manera.

Es decir, ese nuevo imaginario cobra un valor inédito para poder pensar la clínica, ya que subvierte la conceptualización de la interpretación, la transferencia y, sobre todo, la eficacia del psicoanálisis de orientación lacaniana, la cual es permanentemente cuestionada por diferentes

discursos, e incluso dentro de las corrientes psicoanalíticas mismas, al considerarlo obsoleto y carente de eficacia.

Como establece Miller respecto de la última enseñanza de Lacan, lo cual permite repensar el valor de la práctica analítica: “¿Por qué nos comprometimos a seguirlo en esa difícil última rama de su enseñanza? No vamos a desestimar el gusto por el desciframiento. Lo tengo, lo tenemos, porque somos analistas. Y lo somos lo bastante como para percibir, en algunos relámpagos, aquellos que agujerean las nubes oscuras del discurso de Lacan, que consigue destacar algún relieve que nos instruye acerca de eso en lo que el psicoanálisis se convierte y que ya no es del todo conforme a lo que se pensaba que era. (...) El psicoanálisis cambia, lo cual no es un deseo, es un hecho (...)” (Miller, 2014).

Y este cambio implica un reordenamiento de la clínica, donde la intervención analítica no queda solo del lado del abrochamiento del sentido. En su libro “El reverso de la biopolítica”, Éric Laurent establece: “Ya no estamos en la época de un imaginario desvalorizado con respecto a lo simbólico: lo imaginario nos aporta coordenadas fundamentales para vivir” (Laurent, 2016, p. 84).

Esas coordenadas pueden servir de orientación y de suplencia frente a la falencia de la función del Nombre del Padre. La teoría del goce debe ser desedipizada (Miller, 2011b, p. 289). Es la prevalencia del goce del Uno más allá del deseo del Otro. Y eso tiene que ver con un cuerpo que goza que va a ocupar el lugar de alteridad.

Este cuerpo propio Miller lo denomina “Un-cuerpo” y, tomando las referencias que Lacan propone en el seminario 23, “es la única consistencia del *parlêtre*” (Miller, 2013a, p. 108). Es la ilusión, mental, imaginaria, del tener. Y agrega que esa “(...) adoración del Un-cuerpo es la raíz de lo imaginario (...)”. (Miller, 2013a, p. 109).

Sin embargo, hay que destacar que dicha adoración es transmitida por el pensamiento, pero éste es una potencia de lo imaginario, con lo cual es importante ubicar que, si bien el pensar implica palabras, ahora el sentido en la última enseñanza de Lacan es ubicado entre imaginario y simbólico.

Esto permite seguir la lógica en donde ya lo que comanda no puede quedar supeditado al orden simbólico del Otro del lenguaje. Dice Miller: “El sentido necesita palabras, pero en lo que

él tiene función de contenido está extraído de lo imaginario del cuerpo” (Miller, 2013a, p. 109). Una tesis fuerte para poder abordar dicho valor y la subversión respecto a lo que permite la orientación por el Un-cuerpo.

Entonces, de lo que se trata es de poder situar dónde reside el valor de ese registro imaginario que Lacan se ocupa de darle un lugar distinto en su última enseñanza.

4.2. El giro lacaniano y su incidencia para lo imaginario

Las referencias a distintos momentos de la enseñanza de Lacan - donde pueden ubicarse hitos que relanzan los desarrollos establecidos - implican ubicar el valor para la clínica, sin que esto signifique que sea dejado de lado lo propuesto en otros desarrollos. El bagaje teórico lacaniano no está exento de torsiones, donde los conceptos parecen llegar a puntos de tensión que orientan a repensar la práctica.

Miller dice que la ultimísima enseñanza de Lacan lleva a cabo una “destrucción creadora” (Miller, 2013a, p. 200), y que esa enseñanza “prefiere a lo simbólico el esfuerzo por imaginar lo real, por qué esta enseñanza va naturalmente hacia el silencio” (Miller, 2013a, p. 212).

Entonces siguiendo el desarrollo que tiene el registro de lo imaginario a lo largo de toda la obra lacaniana, se puede ubicar el viraje en la última enseñanza a partir del lugar diferente que comienzan a tener el sujeto, el inconsciente y el cuerpo, para así poder dar cuenta del nuevo valor que cobra dicho registro.

A partir del seminario 20, con la invención del neologismo *lalengua* Lacan comienza a cuestionar la supremacía del significante. Afirma: “Cuando escribo *lalengua* en una sola palabra, dejo ver lo que me distingue del estructuralismo, en la medida en que éste integra el lenguaje en la semiología (...)” (Lacan [1972-73], 2022, p. 123).

A diferencia de los lingüistas, que consideran la construcción de una lengua como la producción social y colectiva de un conjunto de convenciones necesarias para permitir el

ejercicio de la facultad de lenguaje entre los individuos (Saussure, 1981, p. 51), *lalengua* - tal como lo establece Lacan - no sirve para la comunicación.

Por eso dice: “Lalengua sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha demostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien, (...)” (Lacan [1972-73], 2022, p. 166).

Eso que es asunto de cada quien remite a lo singular que resuena en el cuerpo y que deja marcas de goce. Y es en ese punto donde Lacan refiere: “El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua” (Lacan [1972-73], 2022, p. 167).

Pero lo que interesa rescatar es de qué manera queda afectado el cuerpo en el encuentro con las palabras. “Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos” (Lacan [1972-73], 2022, pp. 167-168).

En sus primeras conceptualizaciones acerca de la incidencia del significante, Lacan establece el efecto primero y fundamental del significante sobre el cuerpo. Esto es un efecto de desnaturalización, que produce una pérdida, y una consecuente mortificación. El lenguaje transforma el organismo viviente, y la relación con su propio cuerpo y con el del otro.

Sin embargo, los desarrollos de su última enseñanza dan cuenta de que es imposible pensar un goce del cuerpo sin un goce del significante. La concepción de que el significante apaga el goce de la vida es puesta en cuestión. “Diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante (...) El significante es la causa del goce. Sin el significante ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce?” (Lacan [1972-73], 2022, p. 33).

Y continuando con el giro que introduce Lacan para pensar el cuerpo, se destaca: “No se goza sino corporeizándolo de manera significativa” (Lacan [1972-73], 2022, p. 32).

Si el cuerpo es algo que se goza, en una cura analítica es un índice clínico poder seguir los rastros de cómo el paciente goza de ese cuerpo que se tiene. Pero también poder ver qué se inscribe sobre esa superficie corporal, y de qué manera el significante incide en la sustancia

gozante. Es imposible pensar en un goce del cuerpo sin un goce del significante, así como tampoco hay goce del significante sin que esté enraizado en el goce del cuerpo. Esto será retomado más adelante para dar cuenta de la distinción que implica pensar un imaginario corporal - tal como lo plantea en el estadio del espejo - y el imaginario enraizado en asociación con lo real.

Al respecto, se puede leer con esto las dos operaciones que Miller opone en “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica” (Miller, 2011a): la significantización y la corporización. En la primera, el significante se materializa en el cuerpo, tal como lo testimonia el síntoma en la histeria, por ejemplo. O, si se quiere, es la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa, algo se anula en el cuerpo y se eleva a la categoría de significante

La corporización, en cambio, es el reverso de esta elevación, es más bien el significante que entra en el cuerpo, el significante tiene así efectos no de significado sino de goce, es productor de goce. La corporización del significante se evidencia en el cuerpo tomado como superficie sobre la cual se escribe, se decora o se pinta, se mutila, o bien se infiltran diversas sustancias ofrecidas por el mercado.

Dice Miller: “(...) en la corporización contemporánea en la que el Otro no existe, donde el cuerpo tiende a ser abandonado por las normas y es retomado, pasa a ser el asiento de invenciones que intentan responder a la pregunta sobre qué hacer con su cuerpo. Asistimos, pues, y a veces sorprende, a esas invenciones de corporización que son los *percing*, el *body art*, pero también lo que inflige al cuerpo la dictadura de la higiene, o incluso la actividad deportiva, a veces ayudada por la ingestión de sustancias químicas (...)” (Miller, 2011a, pp. 398-399).

Esa pregunta sobre qué hacer con el cuerpo, es una pregunta que debe orientar la clínica. El cuerpo como superficie de inscripción del goce, donde - como establece Lacan en “Radiofonía” - se convierte en una “mesa de juego” (Lacan [1970], 2018, p. 448), y que hace que cada ser hablante juegue su partida.

El cuerpo no queda afuera del dispositivo analítico. La experiencia de lenguaje que implica un análisis conjuga el goce y el sentido. Dice Lacan: “El psicoanálisis, en suma, no es más que cortocircuito que pasa por el sentido – el sentido como tal, que hace poco definí mediante

la copulación del lenguaje, puesto que asiento allí el inconsciente, con nuestro propio cuerpo” (Lacan [1975-76], 2013, p.120).

Ahora bien, el lugar del Otro como tesoro de los significantes - con su primacía y su lugar de determinación en la causación del sujeto - cobra un viraje en el cual, como afirma Miller: “(...) en el reverso de la enseñanza de Lacan, las cosas ya no funcionan de esta manera. El Otro está destituido y el sujeto es pensado a partir de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario en tanto son tres consistencias. Me equivoco, de hecho, al decir *sujeto*. Ya no es, en efecto, el sujeto del significante, ni tampoco el sujeto de la identificación, sino el ser humano, que Lacan califica de *parlêtre*” (Miller, 2013a, p. 107).

El recurso al estudio de los nudos y del “caso Joyce” en el seminario 23 permite seguir el desarrollo para poder pensar la construcción de un imaginario que conlleva afectos, lo cual es algo que queda establecido con los planteos respecto a la incidencia de *lalengua* en el encuentro con el cuerpo del ser viviente.

Pero además el testimonio de Joyce le sirve a Lacan para ubicar la relación con el cuerpo - del orden del tener - que, como se estableció previamente, conlleva afectos. Se refiere a “(...) la imagen confusa que tenemos de nuestro propio cuerpo. Pero esta imagen confusa implica afectos” (Lacan [1975-76], 2013, p. 147).

Ese cuerpo que en cualquier momento “levanta campamento” (Lacan [1975-76], 2013, p. 64), y que da cuenta del imaginario suelto, no anudado, evidencia el cuerpo separado del ser. El cuerpo es algo que se tiene y al cual se lo adora para que no se pierda. Lo que es interesante plantear es si lo que se evapora es el cuerpo o el afecto sobre el mismo. ¿Qué implica que el cuerpo levante campamento?

El despliegue que realiza Lacan en relación al acontecimiento de cuerpo permite ubicar el valor que tiene el registro imaginario, que permite una consistencia mental sobre el registro del cuerpo.

Es así que, siguiendo los desarrollos de Miller respecto a esas dos operaciones del significante, se puede ubicar que el acontecimiento de cuerpo queda ligado al afecto, lo que se

ubicará luego respecto al planteo lacaniano del goce en el imaginario corporal, que permite sentir que se tiene un cuerpo.

Dice Miller: “Así, para dar cuenta del afecto como acontecimiento del cuerpo, nos despegamos de la figura sublimatoria de la significantización para sustituirla por esta función de corporización. El efecto del saber en el cuerpo es lo que Lacan llama afecto (...)” (Miller, 2011a, p. 398).

Entonces el viraje de la última enseñanza de Lacan permite un abordaje de los tres registros, en donde ya no se trata de la prevalencia de uno sobre otro, sino del modo de tratamiento entre ellos, y ya no en una relación de jerarquía sino de mediación.

Lo que implica que no es como se establece en una enseñanza más temprana de “tratar lo real mediante lo simbólico” (Lacan [1964], 2007), p. 14), sino que lo imaginario es una manera de abordaje de lo real. Lo que resta es imaginar lo real. “Se recurre pues a lo imaginario para hacerse una idea de lo real” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 16/11/76). Aunque Lacan advierte que “no hay nada más difícil que imaginar lo Real” (Lacan [1977-78], 2021, clase del 09/05/1978).

Allí donde lo simbólico tiene un límite frente a lo que no cesa de no escribirse, lo imaginario es puesto en escena para tratar lo real. Aunque esto no implica que lo simbólico pierda su lugar. No es lo mismo el orden simbólico, que permite un ordenamiento, una orientación - a pesar de la subversión que conlleva en la época actual -, que lo simbólico pensado desde la última enseñanza, que tiene que ver con *lalengua* y sus consecuencias mortificantes de fonación.

Lo que sí cambia es la función diferente que el registro de lo imaginario comienza a tener, que implica una torsión frente a cómo abordar la clínica. No es lo mismo la orientación únicamente por el sentido cuando esto es posible, ya que eso no siempre está dado de entrada en un análisis - y que también, por el contrario, hay que tener en cuenta que la maquinaria continua de producción de sentido puede llevar a efectos devastadores -, a poder servirse de algo que ocurre en el cuerpo y permite un anudamiento que tenga efectos en los otros registros.

4.3. El nudo y los goces

El encuentro de la palabra con el cuerpo, es decir, del registro simbólico con lo imaginario, en cuya intersección queda como corolario la producción de sentido, no es suficiente para abordar una clínica que se oriente por lo real del síntoma, ubicado por fuera de la conjunción simbólica - imaginaria.

Es preciso ubicar que el acuerdo entre significante y goce produce un efecto de resonancia. La resonancia que importa es la pulsional, es el eco de la palabra en el cuerpo. Para que algo resuene “es preciso que el cuerpo sea sensible a eso” (Lacan [1975-76], 2013, p. 18). Es decir, que esas palabras ya hayan entrado, parasitado en el ser hablante. Las resonancias semánticas de cada uno envuelven su resonancia de goce.

La vía regia para la interpretación que establece Lacan a la altura de La Tercera es la del equívoco. Sin embargo, hay algo que queda por fuera y no es alcanzado por la interpretación simbólica, aun si ésta utiliza el equívoco significante que, en definitiva, es un uso particular del doble sentido.

Si la experiencia analítica recurre al lenguaje, a las palabras que el paciente trae, no se puede obviar que también se orienta por la disyunción de éstas con el cuerpo. Es lo que Lacan intenta hacer avanzar a lo largo de sus seminarios 24 y 25 para dar cuenta de qué manera el psicoanálisis es una práctica que toma la palabra del paciente para poder darle un nuevo uso, una nueva escritura en la superficie corporal.

Es por ello que recurre a la poesía para dar cuenta que la palabra puede tener efecto de sentido y también efecto de agujero. Pero lo que interesa rescatar es que este viraje que Lacan realiza implica otorgarle primacía a lo imaginario que está incluido en lo real.

Ya no se trata del imaginario de la forma adorada del cuerpo, de la búsqueda de completud de la imagen reflejada en el espejo, como se estableció anteriormente, sino de un nuevo imaginario, carente de sentido. Porque recurrir a lo imaginario permite “hacerse una idea de lo real” (Miller, 2013a, p. 258).

Miller rescata una frase del seminario 25 “El momento de concluir”, donde Lacan dice que el análisis se anula si se hace una abstracción sobre él. Porque esto - dice Miller- implica ordenarlo según el orden simbólico, y ahí se pierde el tejido, la tela (Miller, 2013a, pp. 258-259).

Y acá está lo interesante a ubicar para poder pensar la clínica y lo que permite al analista guiarse en un análisis: “(...) plantear la primacía del cuerpo. En el silencio de lo real, y mientras siempre hay que desconfiar de lo simbólico que miente, solo queda el recurso a lo imaginario, es decir al cuerpo, es decir, al tejido” (Miller, 2013a, p. 259).

No por nada Lacan señala que “(...) el individuo se presenta como puede, como un cuerpo. Y este cuerpo tiene un poder tan cautivante que hasta cierto punto habría que envidiar a los ciegos” (Lacan [1975-76], 2013, p. 18). Lo que deja a las claras que el cuerpo que está pensando no es el cuerpo capturado por la imagen reflejada.

Ese recurso a lo imaginario permite que cobre una función diferente, que hay que distinguir respecto al imaginario planteado en el estadio del espejo. Para ello seguir las pistas por lo que Lacan va planteando respecto al nudo borromeo, permite ir ubicando el lugar del registro imaginario en relación a la función de anudamiento.

El nudo borromeo ingresa a la teoría lacaniana para ser aplicado, en un principio, únicamente al registro simbólico (Lacan [1971-72], 2012, p. 89), al ubicar el encadenamiento significativo de manera borromea, es decir, que implica que la sustracción de uno de los anillos implica la liberación de los otros dos.

Sin pretender detallar este desarrollo que realiza Lacan, lo que interesa destacar es que, casi dos años más tarde, Lacan cuestiona el encadenamiento significativo, cuando se inclina por el enjambre de S1 - como lo presenta en el seminario 20 al referirse a ese “enjambre zumbante” (Lacan [1972-73], 2022), p. 172) que no hace cadena y que, como se estableció previamente, tiene que ver con *lalengua*. Es a partir de ahí donde los tres registros comienzan a formar parte del nudo borromeo (Lacan [1973-74], 2005, clase del 11/12/73).

Es así que lo imaginario va a cobrar un papel esencial frente a la continua invasión simbólico - real. Esto es lo que se viene ubicando con *lalangue* y ese continuo efecto de

fonación, de enjambre zumbante. Es ese simbólico sin sentido, y ante el cual lo imaginario se convierte en “una intuición de lo que hay que simbolizar” (Lacan [1973-74], 2005, clase del 13/11/73).

Pero ¿por qué Lacan recurre a la intuición para poner freno a eso que es puro murmullo y que “revienta la pantalla” - como dirá en “La tercera” (Lacan [1974], 2007, p. 91) – y que además diferencia con el nombre de goce fálico, fuera-de-cuerpo?

Lacan apela a un momento de detención. “Como les dije, es preciso detenerse en alguna parte, e incluso lo más pronto que se pueda. Lo imaginario es siempre una intuición de lo que hay que simbolizar. Como acabo de decirlo, algo para masticar, "para pensar", como se dice. (...) Ese dominio de la *opsis* [en griego “vista”, “visión”] (...) Es lo que hace sin embargo que siempre haya intuición en aquello de lo que parte el matemático” (Lacan [1973-74], 2005, clase del 13/11/73).

Recurre así a la lógica matemática, que muestra la importancia de la dimensión imaginaria, porque si no hubiese intuición en el matemático que opera con el espacio vectorial, algunas de las operaciones no podrían llevarse a cabo si no se valen de la intuición, porque no tienen materialidad en el espacio tridimensional.

Hay una fuerte descreencia en Occidente de la intuición porque se la considera solo como una percepción íntima e instantánea de una idea o una verdad, que se presenta como evidente sin necesidad de someterla a ningún tipo de razonamiento, lo que la haría perder consistencia o solidez.

Sin embargo, la intuición permite manejar lo que hay que simbolizar. Pone un paréntesis inmediato a eso que irrumpe. Pero a la vez permite que el sentido se instaure, como se precisó anteriormente.

Es importante destacar que en ningún momento Lacan prescinde del registro simbólico. Hay una equivalencia de los registros, y el punto es ver de qué manera se enlazan y la función que cumplen unos para otros. No se puede pensar en un vaciamiento radical del sentido. Aún el sinsentido en sí se constituye en un sentido, como lo trabaja Jean-Luc Nancy en su libro “El olvido de la filosofía” (Nancy, 2003).

Ahora bien, si el problema que Lacan retoma de Freud implica de qué manera el cuerpo se arma y sobre él se inscriben las palabras - y cómo ese cuerpo se vive - es con el establecimiento del nudo que puede dar cuenta de manera más precisa de la función que cumplen cada uno de los registros, de sus intersecciones y, lo que interesa destacar acá, cómo incide para pensar la cuestión del goce, porque esto permite localizar las consecuencias que tiene para abordar la clínica.

Así es cómo Lacan va a ubicar en el nudo, en la intersección simbólico-real, a lo que denomina “gocce fálico”. Esto presta a confusión las más de las veces del por qué Lacan lo denomina así. En realidad, lo fálico no remite al falo como operador significativo, como lo conceptualiza en otros desarrollos. No es la operación de castración simbólica ligada al Padre. El falo acá tiene que ver con el goce pulsional, en relación a lo que Freud denominaba pulsiones parciales.

Pero lo inédito a partir de la escritura del nudo es que va a denominar a este goce *fuera-de-cuerpo*. Es decir, está fuera de lo imaginario, y el cuerpo es el que se siente en lo imaginario. Así se entiende cuando Lacan dice: “El cuerpo se introduce en la economía del goce (...) por la imagen del cuerpo” (Lacan [1974], 2007, p. 91).

Pero esta imagen no tiene que ser tomada como el reflejo especular de sí mismo o del semejante, que depende de la aprobación del Otro. Es lo que va a contrarrestar con respecto al goce fálico, y lo va a ubicar en la intersección de lo imaginario-real. Porque ahí está el punto a destacar, y es el que lleva a pensar el por qué la fascinación con la imagen, la adoración con el cuerpo. Y esto es porque Lacan ubica que esa imagen tiene relación con lo real.

Juan Carlos Indart destaca que si el estadio del espejo tiene vigencia es porque Lacan ubica allí no una experiencia cognitiva sino una experiencia de goce, y que por eso en la imagen está en juego algo real (Indart, 2017a, p. 140).

Ahora bien, para poder entender por qué el cuerpo queda ligado a lo imaginario y por qué llama a lo imaginario “cuerpo”, hay que seguir la pista donde Lacan ubica que el cuerpo no entra en la economía del goce por medio de lo simbólico, sino a través de la imagen del cuerpo, como se estableció anteriormente.

Lo simbólico arma el objeto *a*. Es una cuestión interesante para poder diferenciar que lo simbólico establece siempre un goce fuera de cuerpo, lo que tiene que ver con las zonas erógenas. Se trata de un goce pulsional en el borde superficial, fuera de cuerpo, que resulta de la incidencia de *lalengua* para la constitución de las zonas erógenas en base al objeto *a*.

Y ese goce fuera de cuerpo funciona como plus de gozar, que implica el movimiento de exceso y de vacío. Una cuestión importante para pensar la clínica, donde el plus de gozar queda en las zonas erógenas, y que si entra en el imaginario rompe la pantalla.

Lo que se trata de situar es que el goce pulsional que circula por las zonas erógenas es una maquinaria infernal de querer captar algo de ese goce que está perdido. La cuestión es que eso se convierte en algo que sigue otro tipo de lógica -. la lógica del plus de goce - y que, si entra en contacto con el imaginario corporal, lo hace estallar.

Y esto es porque puede estar en relación a un exceso o un vacío. Si lo oral se presenta abriendo o cerrando la boca de más - o de menos -, eso puede convertirse en un problema. Un problema clínico. De eso dan cuenta las anorexias, las bulimias, por ejemplo. O si la mirada está puesta todo el tiempo en las redes sociales, se deja de mirar otras cosas. Son figuras clínicas actuales que dan cuenta del exceso y del vacío, y de la disarmonía a la cual puede conducir el goce fálico.

Por eso Lacan, en esa intersección imaginario - real ubica al Otro goce. Entonces se entiende que el goce en el imaginario corporal no es un goce objetal, lo que en términos freudianos se denomina libido objetal, sino que se trata de la libido narcisista. Pero esto remite también a la distinción del narcisismo primario, que es anobjetal. Si bien tiene que ver con el mito de Narciso es sin el Otro. Es el fenómeno imaginario como tal, un goce que se presenta solo y que implica cierta satisfacción que se siente en el cuerpo. Juan Carlos Indart lo establece de esta manera precisa: “(...) cuando decimos “comer”, muchas veces hacemos referencia a la pulsión oral, pero otras veces lo que queremos decir es un momento de dicha imaginaria. (...) una pequeña sensación que arma un cuerpo (...)” (Indart et al., 2018, p. 50).

4.4. Una función de lo imaginario: la consistencia

La clínica evidencia, cada vez, que el cuerpo no es algo que está armado para siempre. Ello lleva a constatar la conjetura lacaniana que el cuerpo es algo del orden del tener. Dice Lacan: “Relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es ciertamente una posibilidad que expresa el uso del verbo *tener*. Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno” (Lacan [1975-76], 2013, p.147).

Lo imaginario adviene con un nuevo estatuto para pensar de qué cuerpo se trata a partir de ubicar que lo simbólico no implica ya un orden ni una regulación. Eso no es lo simbólico de la última enseñanza. Es más bien lo contrario: un producto de los efectos de fonación constante de *lalengua*, que no implica ninguna organización. A la vez, este imaginario al que se hace referencia no es el del imperio dominante de las imágenes que rodean a cada paso la vida cotidiana. En “La Tercera” Lacan establece esa referencia que liga al cuerpo a lo imaginario: “Tal vez el análisis nos introduzca a considerar el mundo tal cual es: imaginario. Esto sólo puede hacerse reduciendo la función llamada de representación, poniéndola donde está, a saber, en el cuerpo” (Lacan [1974], 2007, p.82).

Es en el intento de formalizar los conceptos psicoanalíticos, para poder pensar la clínica y el cuerpo del *parlêtre*, que Lacan recurre a distintas disciplinas. La topología, como rama de las matemáticas, le permite dar cuenta de la continuidad de los registros, su relación de vecindad y sus transformaciones continuas.

El recurso a superficies topológicas - en especial el toro - le sirven, sobre todo a partir del seminario 24 “L’insu que sait de l’Une-bévue s’aile à mourre” (Lacan [1976-77]), para ubicar el cuerpo como superficie agujereada. La figura del toro tiene un interior como la esfera, pero este interior es un agujero. Un agujero diferente al agujero indicado por el anillo abierto al exterior.

Es así que del cuerpo esfera - sin agujeros - se pasa a formalizar un cuerpo tórico - con agujeros -, siendo esto una lógica ya prevista en los planteos del estadio del espejo - aunque no de manera explícita - ya que la imagen da unidad a la fragmentación que le subyace. Es por ello que Lacan ubica al cuerpo como lo que “sentimos como piel que retiene en su bolsa un montón de órganos” (Lacan [1975-76], 2013, p. 63).

La consistencia es un concepto al cual Lacan recurre otorgándole diferentes funciones, y le permite avanzar en la formalización de ese cuerpo tórico. En primer lugar, en el uso común del término, la consistencia hace alusión, según el diccionario de la lengua española, a la duración, solidez, estabilidad; pero también a la coherencia y trabazón entre los elementos de un conjunto.

Es en el seminario 22 donde realiza un viraje respecto a cómo venía planteando la consistencia en relación a la lógica. La consistencia lógica es una de las propiedades más importantes que se puede demostrar de los sistemas lógicos-deductivos, junto con la completitud y la decidibilidad.

La consistencia es la propiedad que tienen los sistemas formales cuando no es posible demostrar una contradicción dentro de un sistema. Este tipo de consistencia se sostiene del principio de no contradicción - uno de los fundamentos del pensamiento occidental - que postula que una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido. El sistema es entonces consistente si no presenta paradojas ni contradicciones.

Sin embargo, se establece otra consistencia que se sostiene no de la no-contradicción: “Si hay algo que ilustra que la consistencia, ese algo que de alguna manera es subyacente ¿a qué? a todo lo que decimos, que esta consistencia es otra cosa que lo que se califica en el lenguaje como la no-contradicción, es precisamente esta especie de figura en tanto que ella tiene algo que estoy bien forzado a llamar una consistencia real, puesto que eso es lo que está supuesto: es que una cuerda, eso se sostiene” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 14-01-75).

En “R.S.I.”, la consistencia lógica, que implica la no-contradicción, se reemplaza para la escritura nodal por la consistencia en el sentido de que los redondeles permanecen todos juntos, no se rompen. En ese seminario la consistencia pasa a ser una propiedad de lo imaginario. “(...) la consistencia, diré, es del orden imaginario” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 11-02-75).

Pero también alude, por un lado, a la consistencia como lo que mantiene unido al nudo: “Ahora bien, esta consistencia reside solamente en el hecho de poder hacer nudo” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 11/02/75). Y, por el otro, a una relación de igualdad entre los tres registros que se sostienen en ella: “Esto es en virtud de ser la misma, la misma consistencia en esos tres algo que yo originalizo como lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, es en virtud de esto, por ser

la misma, la misma consistencia, que yo produje — ¿y por qué? para darme razón de mi práctica — que yo produje este nudo borromeo” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 14/01/75).

Asimismo, la consistencia es lo que soporta el cuerpo. “Si es precisamente, en efecto, bajo este modo, que la ex-sistencia del nudo se soporta, a saber, de este campo que, puesto en el plano, es intermediario a lo que del agujero produce esta interrogación, intermediario a lo que del agujero hace cuerpo, mientras que lo que soporta al cuerpo es otra cosa, es la línea de la consistencia. Un cuerpo, un cuerpo tal como aquel del que ustedes se soportan, es muy precisamente algo que para ustedes no tiene aspecto sino de ser lo que resiste, lo que consiste antes de disolverse” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 18/02/75).

Cobra un valor particular poder situar esta consistencia mental que resiste frente al embate permanente de esa tendencia del cuerpo a “levantar campamento” (Lacan [1975-76], 2013, p. 64). Dicha consistencia mental es la raíz de lo imaginario (Lacan [1975-76], 2013, p. 64). Pero a esto Lacan agrega que “(...) la imagen confusa que tenemos de nuestro propio cuerpo. (...) implica afectos (...)” (Lacan [1975-76], 2013, p. 147).

Esto permite continuar la pista de que hay algo en el cuerpo que no es del orden del saber, sino que se experimenta. Es la entrada de un goce inédito en el imaginario corporal, que se siente, y que es fuera de sentido. Por eso, el acontecimiento de cuerpo - como se trabajará más adelante - permite dar cuenta de esa experiencia que arma el cuerpo, lo hace sentir, y que permite un uso particular a posteriori.

4.4.1. La consistencia en su relación con lo real

Lacan hace mención a la forma sospechosa “del *dejar caer* la relación con el propio cuerpo” (Lacan [1975-76], 2013, p. 147). Es lo que va a estudiar con James Joyce (1882 - 1941), escritor irlandés, que le permite a Lacan leer en el libro “Retrato del artista adolescente” la relación de desapego e indiferencia que Joyce tenía con su cuerpo. En este texto Joyce cuenta una escena - acontecida a Stephen Dedalus, personaje central de la novela y alter ego de Joyce - en la que varios compañeros de colegio le dan una paliza, después de la cual él no siente nada, apenas

un destello de cólera que desaparece al instante, Él mismo está sorprendido por su falta de reacción con respecto a lo que le ha sucedido a su cuerpo.

El nudo de Joyce es un nudo fallido, donde el lapsus produce que el redondel de lo imaginario quede suelto. Pero lo que interesa es seguir la línea de poder diferenciar “lo que mantiene junto” con “lo que anuda” propio del *sinthome*, y permite ubicar, por un lado, la consistencia imaginaria y, por el otro, el síntoma como eso que acontece en el cuerpo y que puede tener todo su valor de invención y uso.

Luis Tudanca se pregunta si esta propiedad de lo imaginario de “anudar” es lo mismo para “la imagen ortopédica de totalidad” que establece el estadio del espejo - que opera sobre la fragmentación corporal - que para la consistencia que mantiene juntos los tres registros (Tudanca, 2017, p. 146).

Refiere así que la consistencia puede tomarse en dos direcciones. Aquella que lo imaginario traba, propio del estadio del espejo, pero también propone una “consistencia agujereada” (Tudanca, 2017, p. 147), que tiene que ver con lo que Lacan dice en relación a lo que “(...) el análisis revela, es que, en lo que concierne a lo que es de la consistencia del cuerpo, es a las tripas que hay que ir (...) es lo que recién llamaba el toro-tripa lo que prevalece. Y cuando yo digo el toro-tripa, eso no basta — ustedes lo ven suficientemente en esos dibujos — eso no basta para orientar las cosas hacia la tripa, es también un esfínter” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 18/03/75).

Es decir, remite el cuerpo a la figura del toro. Es el cuerpo en su dimensión real. No es solo la tripa sino el esfínter - agujero. Por ello, hay que ubicar que el imaginario pensado desde la consistencia mental puede llevar al *parlêtre* a la debilidad mental. Es decir, esta abstracción imaginativa en la que se puede quedar subsumido - frente a la adoración del cuerpo que se cree tener - lleva a la debilidad que impide ver, en el hilo de la trama, el nudo (Lacan [1975-76], 2013, p. 63). Lo interesante es que Lacan ubica a este último como lo que “se muestra como residuo de la consistencia” (Lacan [1975-76], 2013, p. 63).

La consistencia mental del cuerpo le permite al ser hablante un soporte y una envoltura. La mentalidad implica para Lacan un borde imaginario, pero también su inercia.

El cuerpo queda ubicado así no solo como lo que se conforma como *gestalt* - esfera, forma totalizante - sino también como cuerpo tórico, atravesado por El Uno, como Lacan lo establece en el seminario 19. El Uno originario que marca el cuerpo, produciendo un vacío y permitiendo la entrada de un goce. Dice: “(...) yo representaría el fundamento del *Haiuno* como una bolsa. No puede haber Uno más que bajo el aspecto de una bolsa, que es una bolsa agujereada” (Lacan [1971-72], 2012, p. 144).

Entonces esa “consistencia agujereada” que se estableció anteriormente implica el cuerpo que queda bordeando un agujero, que concierne al vacío de la bolsa y a la bolsa que bordea al vacío. Y esto permite pensar el abordaje de la clínica y de qué manera se le presta envoltura al cuerpo teniendo en cuenta la presencia de un núcleo real, opaco e irreducible al campo del Otro.

4.5. La inhibición

De acuerdo a los desarrollos que se vienen planteando, este nuevo imaginario aporta coordenadas para la práctica analítica pero que, a la vez, reintroduce índices clínicos que también cobran otro valor.

Si el tratamiento de lo real mediante lo simbólico ya no es suficiente, la indicación lacaniana de “imaginar lo real” parece que es una orientación, pero que no está exenta de dificultades. Miller destaca que la inhibición es "un hecho clínico que domina la ultimísima enseñanza de Lacan" (Miller, 2013a, p. 258).

Lacan demuestra que la consistencia mental fracasa en el intento de mantener junto lo que todo el tiempo fracasa y que por estructura no se junta. Es decir, la fragmentación corporal lleva una y otra vez al intento de lograr asir algo de ese real que se escapa a cada paso. Es por ello que el recurso a lo imaginario permite hacerse una idea de lo real. Pero en el medio - dice Lacan - está la inhibición.

Este concepto clínico es trabajado desde los inicios del psicoanálisis. En el célebre texto freudiano “Inhibición, síntoma y angustia”, la inhibición es ubicada como “limitación funcional del yo” (Freud (1926 [1925]), 2008, p. 85). Sin embargo, Freud a lo largo de su obra le da lugar

a ese índice clínico, que no solo se presenta ligado a la limitación de la función yoica. En varias ocasiones la inhibición es la operación misma que produce la fijación de la pulsión y se refiere a la inhibición en el desarrollo de la libido.

Por otra parte, en su seminario 10 Lacan retoma los planteos freudianos trabajados en el texto célebre de 1926 y ubica a la inhibición como “síntoma metido en el museo” (Lacan [1962-63], 2008, p. 18). Allí también la ubica en los tres casilleros del movimiento y en los tres de la dificultad. Refiere que puede asumir la forma de la emoción, de la turbación, del impedimento o del embarazo. De acuerdo a cómo se va ubicando, puede estar más cerca del síntoma o de la angustia.

Sin realizar un desarrollo exhaustivo sobre estos conceptos, se ubica un nexo entre lo que Lacan establece a la altura del seminario 10 y lo que aparece en relación a la inhibición en su última enseñanza.

Esto cobra un interés clínico porque permite discernir la inhibición que en la experiencia de un análisis puede devenir en síntoma y “salir del museo”, tal como lo establece Lacan en lo citado anteriormente. Pero, a la vez, hay que considerar la versión de la inhibición que trabaja en “RSI”.

En la primera clase de ese seminario, Lacan continúa con la idea que trabaja en 1962. Dice: “(...) detención del funcionamiento en tanto que imaginario” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 10/12/74). Por eso remite a Freud, quien articula que la inhibición “(...) es siempre asunto de cuerpo, o sea de función” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 10/12/74). Se trata de la intrusión de lo imaginario en lo simbólico. Pero estos planteos tienen que ver con el cuerpo especular: “(...) la trampa en cuestión es la captura narcisista. (...) se encuentra con esa fractura íntima, tan cercana, al haberse dejado atrapar por el camino en su propia imagen, la imagen especular. Es ésta la trampa” (Lacan [1962-63], 2008, p. 19).

Sin embargo, al final de este seminario ubica a la inhibición del lado de la nominación imaginaria. Y lo que cobra valor acá es que es una inhibición que no se sintomatiza, sino que ella misma anuda. Lo que permite ubicar que no va por la vertiente síntoma-metáfora, enlazado al

Padre que nombra, sino la posibilidad de anudamiento en la articulación de lo imaginario con lo real.

Dice Lacan: “¿Es que eso nos basta para soportar lo que viene en un punto por cierto no indiferente, en esta elementación a 4 del nudo que se soporta del nombre del padre? ¿Es que el padre es aquél que ha dado su nombre a las cosas? ¿O bien ese padre debe ser interrogado en tanto que padre a nivel de lo Real? ¿Es que, para decir todo, el padre eterno, en el cual seguramente nada nos impediría creer si incluso fuera pensable que él mismo cree en él, mientras que esto es completa y claramente impensable, es que debemos poner el término nominación como anudado a nivel de ese círculo en el que soportamos la función de lo Real?” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 13/05/75).

Esto permite tomar el valor de esta versión de la inhibición - que no deshace la otra - pero que ubica su punto irreductible en tanto que permite localizar “(...) el verdadero agujero (...) donde se revela que no hay Otro del Otro” (Lacan [1975-76], 2013, p. 132) entre imaginario y real. Lo que resta es indagar de qué maneras se presenta esto en la clínica, donde se trata de lo que arma cuerpo sin el sostén del Otro simbólico ni de la vía del Nombre del Padre.

4.6. El acontecimiento de cuerpo y el saber hacer con la imagen

En la escritura que realiza del nudo borromeo, en “La Tercera” Lacan diferencia dos goces, como se precisó anteriormente: uno fuera de cuerpo, vinculado a la parasitación de *lalengua*, que sería el goce fálico; y un goce en el imaginario corporal, fuera de lo simbólico, es decir, fuera del inconsciente. Pero lo que interesa destacar es que éste último se ubica del lado del síntoma, en relación a lo que es goce en el cuerpo.

Esto es lo que ubica con su última conceptualización acerca del síntoma. En el escrito “Joyce el Síntoma” dice: “Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo (...)” (Lacan [1975b], 2018, p. 595). Acontecimiento ligado al cuerpo que se tiene, a la experiencia de goce por la cual se siente que a ese cuerpo se lo tiene. Es por ello que Lacan resalta que el orden del tener es primero. “Eso se siente, y una vez sentido, eso se demuestra” (Lacan [1975b], 2018, p. 591). Esa demostración puede leerse con lo que posibilita el tener - un cuerpo - luego

que se siente, y queda establecido de esta manera: “Tener es poder hacer algo con” (Lacan [1975b], 2018, p. 592)

Recurrir a lo real del acontecimiento de cuerpo como recurso permite para la clínica ir más allá de cualquier ideal para sostenerse en la vida. Una clínica que no solo anuda el síntoma al inconsciente y al goce fálico.

Se destaca así el aspecto contingente - algo que adviene de lo real - donde no hay nada que lo predetermine, y que no implica que se obtenga como consecuencia de articular el síntoma al inconsciente simbólico. Aunque es de destacar que en un análisis - más allá de la contingencia - la transferencia hace lo suyo. Esto mismo se indagará luego en mayor detalle para dar cuenta de qué manera se puede hacer uso del recurso del acontecimiento de cuerpo para la dirección de la cura.

En “La Tercera” Lacan dice: “Llamo síntoma a lo que viene de lo real. (...) se presenta como un pececito cuya boca voraz sólo se cierra si le dan de comer sentido. Entonces (...) o con eso prolifera (...) o revienta” (Lacan [1974], 2007, p. 84). Pero agrega: “El sentido del síntoma no es aquél con que se lo nutre para su proliferación o su extinción, el sentido del síntoma es lo real, lo real en tanto se pone en cruz para impedir que las cosas anden (...)” (Lacan [1974], 2007, p. 84).

Entonces el sentido en tanto orientación por lo real es lo que permite poner un tope a la proliferación del sentido en tanto efecto de *lalengua* sobre el cuerpo. Considerar al síntoma en esta vertiente permite servirse de esa orientación para que el síntoma del Uno se articule con el Otro, lo que lleva a establecer ese “saber hacer con el síntoma” pero que queda ligado a la imagen. Dice Lacan: “Conocer su síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo. Lo que el hombre sabe hacer con su imagen, corresponde por algún lado a esto, y permite imaginar la manera en la cual se desenvuelve con el síntoma” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 16/11/76).

Éric Laurent en su libro “El reverso de la biopolítica”, al referirse a esto dice lo siguiente: “(...) ya no se trata de lo que implica el mito de Narciso, a saber, fascinación y captura por la imagen, hasta la muerte, o sea lo contrario de la manipulación y del arreglárselas. De lo que se

trata, según él, no es de quedarse arrobado con la imagen sino del manejo que ésta permite llevar a cabo (...)” (Laurent, 2016, p. 85).

Llama la atención la utilización del término “arrobado”, el cual podría ubicarse en la época actual como un significante amo de las redes sociales, que dejan a los sujetos enajenados y fuera de sí, capturados por las imágenes del mundo virtual que comanda hoy día.

Eso va por otras vías distintas al imaginario corporal que Lacan propone, y que permite poder ubicar el valor de uso a partir de la entrada de un goce inédito. En el seminario 20 plantea: “(...) el significante es lo que hace alto en el goce” (Lacan [1972-73], 2022, p.34). Establece que hay “un goce más allá del falo” (Lacan [1972-73], 2022, p. 90). Y agrega en ese mismo seminario, unas páginas más adelante: “(...) debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico” (Lacan [1972-73], 2022, p. 92).

Pero ¿por qué recurre a los místicos? Precisamente para ubicar que los místicos pueden testimoniar y “(...) decir que lo sienten, pero que no saben nada” (Lacan [1972-73], 2022, p. 92). Es decir, que con eso da cuenta que hay algo que es de otro orden, que no es atrapable por la vía del significante.

El *parlêtre* obtiene su ser en el goce. Y es a partir de ese seminario que el objeto *a* queda del lado del semblante, como índice del goce en lo simbólico, como lo único que el significante puede asir del goce. Objeto que orienta hacia lo real del goce.

En “Todo el mundo es loco” (Miller, 2015), Miller ubica al sujeto puesto en su relación natal con el goce, desde el lugar del “Ya-Nadie”. Un lugar donde el sujeto es designado “(...) desde antes, si así se puede decir, desde antes que el significante desenrolle sus volutas capciosas. Esas volutas capciosas que hacen olvidar que ahí donde se sufre, se goza.”. (Miller, 2015, p. 333).

El ser hablante al nacer se confronta con lo que viene del Otro, y eso desde un cuerpo que goza. Pero no se es víctima del Otro sino del goce de su propio cuerpo. El verdadero Otro del ser hablante es el cuerpo porque lo que goza es el cuerpo como Uno. El Uno da cuenta del modo de gozar del cuerpo propio, que incide en la relación con el lenguaje. Es la “vacuola”

(Lacan [1959-60], 2009, p. 184) de goce singular, donde el S1 que le viene del Otro sitúa ese agujero.

Ahora bien, retomando lo que Lacan ubica en la experiencia del espejo, donde el lactante sin haber logrado aún el dominio de la marcha “(...) a pesar del estorbo de algún sostén humano o artificial (lo que solemos llamar unas andaderas), supera en un jubiloso ajeteo las trabas de ese apoyo (...)” (Lacan [1949], 2008, pp. 99-100), se puede establecer un antecedente en lo que conceptualiza más tarde respecto a la entrada de goce en la imagen corporal.

Lo interesante a destacar es que eso acontece de repente. Es algo que adviene de lo real de lo cual no se puede establecer algo que lo predetermine. Sin embargo, sí se puede establecer su valor de uso.

La última enseñanza lacaniana no implica un corte con los conceptos abordados en un principio. Como se estableció anteriormente, los desarrollos implican torsiones y no cortes abruptos donde se descarta lo establecido anteriormente. De hecho, se puede señalar también en “Función y campo de la palabra” - uno de sus escritos tempranos - que, al referirse al síntoma, lo ubica como “símbolo escrito sobre la arena de la carne” (Lacan [1953b], 2008, p. 271).

Si bien ahí se está refiriéndose al síntoma que luego quedará librado cuando se levante la represión, también lo liga a la marca sobre el cuerpo. Con el avance de las conceptualizaciones de la última enseñanza, el síntoma como acontecimiento de cuerpo implica esa marca que deja el goce que se siente en el cuerpo. Es lo que hace cuerpo, establece una escritura y ello permite luego darle un uso.

En “Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo” Miller establece: “(...) acontecimiento de cuerpo. Esta expresión es una condensación. En realidad, siempre se trata de acontecimientos de discurso que dejaron huellas en el cuerpo. Y estas huellas perturban al cuerpo. Hacen síntoma solamente si el sujeto en cuestión es capaz de leer estas huellas, de descifrarlas. Esto tiende finalmente a llevar a que el sujeto pueda encontrar los acontecimientos en los que estos síntomas se trazan” (Miller, 2002, p. 76). Es decir, como se estableció anteriormente, el significante entra en el cuerpo y tiene efectos no de significado sino de goce.

Si Lacan hace referencia a la imagen confusa que se tiene del propio cuerpo pero que implica afectos, es precisamente eso lo que permite cierta consistencia del cuerpo y, agrega también, cierta reacción. “Si se imagina justamente esta relación psíquica, hay algo psíquico que se afecta, que reacciona, que no está separado, a diferencia de lo que testimonia Joyce (...)” (Lacan [1975-76], 2013, p. 147).

La alusión a Joyce permite leer ese cuerpo que se va, que se “desprende como una cáscara”. Y es interesante lo que Lacan establece en relación a lo que testimonia Joyce respecto a lo que sintió el joven Dedalus en el momento de la paliza por parte de sus compañeros. “Él no gozó esa vez, experimentó una reacción de asco” (Lacan, [1975-76], 2013, p.147).

Pero, ¿por qué nombra como asco a esa reacción, siendo que, en la novela original, el propio Joyce no menciona esa palabra ni una sola vez? El asco debe ser leído en el sentido de algo ajeno, que puede estar o no, y que no es algo inherente.

La etimología de la palabra “asco” surge como sustantivo abstracto de asqueroso, y ésta del latín *escharosus*, es decir, lleno de escaras, cubierto de costras. Lo que Lacan señala respecto a Joyce, no es el sentido de asco como afecto de desagrado, repulsión. Sino más bien debe ser leído en concordancia con la “facilidad con la que se desprende la suave piel de un fruto maduro” (Joyce, 1995, p. 75), las escaras que se desprenden y que dan cuenta de ese imaginario corporal que “no se goza” y se suelta. “I mayúscula no tiene más que soltarse. Se escurre, exactamente como lo que Joyce experimenta después de haber recibido su paliza Se escurre, la relación imaginaria ya no tiene lugar” (Lacan [1975-76], 2013, p. 149).

No es el único episodio que evidencia este imaginario que queda suelto. En otro momento, en el que a raíz de no poder estudiar porque se le rompieron sus gafas, Stephen Dedalus es golpeado con una vara por el profesor. Pero el efecto que tiene es un dolor en las manos “como si no fueran las suyas propias”. “Stephen se arrodilló prestamente, oprimiéndose las manos laceradas contra los costados. Y de pensar en aquellas manos, en un instante golpeadas y entumecidas de dolor, le dio pena de ellas mismas, como si no fueran las suyas propias, sino las de otra persona, de alguien por quien sintiera lástima” (Joyce, 1995, p. 43).

Es por ello que hay que destacar que esos episodios relatados por Joyce, y retomados por Lacan para dar cuenta de ese imaginario que se suelta, son todo lo contrario a lo que se ubica como el “acontecimiento de cuerpo”. Éste debe ser ubicado en la certeza que lo convierte en ser “el artista”.

“¿Era una profecía del destino para el que había nacido, y que había estado siguiendo a través de las nieblas de su infancia y de su adolescencia, un símbolo del artista que forja en su oficina con el barro inerte de la tierra un ser nuevo, alado, impalpable, imperecedero? Su corazón temblaba; respiraba anhelosamente y un hálito impetuoso pasaba por sus miembros como si se estuviera remontando, rumbo al sol. Su corazón temblaba en un éxtasis de pavor y el alma le huía. El alma se remontaba en una atmósfera que no era de este mundo, y el cuerpo suyo había sido purificado por un solo soplo, libertado de la incertidumbre, iluminado, confundido en el elemento del espíritu. Un éxtasis de huida hacía brillar sus ojos y aceleraba su respiración y hacía a sus miembros acariciados por el viento, trémulos, potentes, gloriosos” (Joyce, 1995, pp. 131-132).

En este pasaje de “Retrato del artista adolescente” se puede leer ese momento en donde, como señala Indart, es la “inyección de goce en lo imaginario” (Indart et al., 2018, p. 87), que acontece de repente, y que tiene que ver con el síntoma como acontecimiento de cuerpo.

Joyce hace uso de ese goce que entra en su imaginario y que le permite sentir el cuerpo. Siguiendo la lógica planteada por Lacan donde ubica que el imaginario se suelta y eso trae como corolario no sentir el cuerpo, hay algo que viene a corregir el lapsus, el error, - que en Joyce consiste en que lo simbólico no pasa dos veces por debajo de lo real - y que en la escritura del nudo queda ubicado como el *ego*. A Joyce le llevó un tiempo construir ese cuerpo, pero como establece Indart: “(...) el acontecimiento ocurre, si uno tiene cuerpo, si uno siente cuerpo, ha entrado un goce en el imaginario corporal por su anudamiento, resulta inmediato su empleo. (...) Es un instrumento, entonces a usarlo, porque así se verifica que se lo tiene” (Indart et al., 2018, p. 62).

El *ego* tiene entonces una función especial en Joyce y está en relación al cuerpo: “(...) la idea de sí mismo como cuerpo tiene un peso. Es precisamente lo que se llama el *ego*” (Lacan [1975-76], 2013, p. 147). Entonces, el *ego*, que es lo que sostiene el cuerpo como imagen, es

distinto para Joyce. El ego de Joyce no es el ego del imaginario común. La escritura le permite construir su *ego* que, a falta de una imagen narcisista en la que sustentarlo, su *ego* se confunde con su nombre de artista y es equivalente a su síntoma.

Queda ubicado así que el síntoma como acontecimiento de cuerpo posibilita una escritura. El paradigma Joyce enseña sobre cómo a partir de que se siente el cuerpo eso posibilita hacer uso del síntoma. A veces ese empleo del síntoma puede servir durante mucho tiempo - como en el caso de Joyce -, y otras no tanto. Es en esto último donde un análisis puede hacer lo suyo y posibilitar una escritura más consistente a partir de eso que se siente en el imaginario corporal.

4.7. Algunos puntos conclusivos del capítulo 4. Lo imaginario permite coordenadas para la clínica

La revalorización de lo imaginario en la última enseñanza lacaniana presenta consecuencias para la cura. Es una nueva perspectiva en el abordaje de la clínica. El recurso al acontecimiento de cuerpo que queda ligado al síntoma que viene de lo real, permite situar el goce que posibilita el armado del imaginario corporal, que no es por la vía del Otro del lenguaje, y que establece que la construcción de ficciones, de ideales, de sentido puede advenir después.

Si el recurso al estadio del espejo - donde la imagen posibilita la anticipación a la dehiscencia del organismo - requiere de un sostén simbólico, queda establecido entonces que el nuevo imaginario que Lacan trabaja en última época subvierte la noción de cuerpo. El cuerpo pasa a tener otro estatuto, pensado desde la equivalencia de los registros que, mediante la escritura del nudo permite localizar de qué manera el goce en el cuerpo queda a resguardo de los efectos devastadores del goce pulsional.

Por otro lado, este imaginario no es el que tiene que ver con el imperio de imágenes que saturan la vida diaria. Precisamente es un imaginario que tiene que ver con el cuerpo, que permite imaginar lo real, lo cual posibilita la consistencia corporal. Pero, a la vez, es una consistencia agujereada, que da cuenta del cuerpo que bordea lo que resta del núcleo real, opaco y que no se reduce al campo del Otro.

Si el síntoma implica un saber hacer con esa imagen que se tiene del cuerpo, en tanto consistencia mental, también lleva a poder precisar su límite irreductible, es decir, esos restos sintomáticos que Freud trabaja en “Análisis terminable e interminable”, y de los cuales Miller sitúa como lo que “(...) en el síntoma, es fuera de sentido” (Miller, 2011).

La modestia frente a los efectos analíticos da cuenta de una clínica flexible, que no implica el ideal de cura, sino más bien los pequeños o grandes arreglos de escritura que cada ser hablante pueda hacer para sostener - desde su síntoma - su cuerpo, y hacer un uso de eso. Si bien Joyce no recurrió a un análisis para poder armar su cuerpo y luego hacer un uso de eso hasta su muerte, se explorará de qué manera se puede hacer uso en un análisis de ese goce que entra en el imaginario corporal.

CAPÍTULO 5

DIFERENTES FORMAS DE TRATAMIENTO DEL CUERPO. LA CLÍNICA DE LO IMAGINARIO

5.1. Introducción

Las torsiones que el registro de lo imaginario ha tenido a lo largo de la enseñanza lacaniana - no sin el camino marcado por Freud, pero también con sus puntos de distancia - permiten establecer de qué manera el cuerpo puede ser abordado por el dispositivo analítico.

Lacan plantea con Joyce que el ser hablante puede arreglárselas con el cuerpo y con el significante a través de diferentes recursos y, a su vez, de qué manera el *sinthome* - en su función de anudamiento y de reparación del lapsus del nudo - no es un producto exclusivo del análisis.

Sin embargo, se destaca el valor que en una cura analítica puede tener el orientarse con estos desarrollos en relación al nuevo imaginario pensado por Lacan. Se establece de este modo, y para ubicarlo luego en la clínica: "(...) la sorpresa transferencial del dispositivo es que el dispositivo, como tal, induce goce *en* el imaginario corporal del paciente. Y eso nos abre oportunidades, porque está del lado del síntoma en relación a lo que es goce *en* el cuerpo" (Indart et al., 2018, p. 12).

Teniendo en cuenta, lo que señala Miller: "En ese cuerpo pasan cosas imprevistas (...) son acontecimientos que dejan huellas desnaturalizantes, disfuncionales para el cuerpo. (...) Lo que singulariza al cuerpo de LOM es que siempre ha habido acontecimientos que dejaron huellas" (Miller, 2002, p.76), se puede establecer así la diferencia respecto a otras terapéuticas, no solo que van a contramano del psicoanálisis, sino también dentro de las orientaciones que aplican el método freudiano e, incluso, lacaniano.

El avance acelerado de la ciencia, de la mano de la tecnología, y aplicado a la técnica, no es sin el impacto en los cuerpos. Pero el cuerpo pensado desde el psicoanálisis de orientación lacaniana subvierte la idea de control sobre el mismo y la ilusión de completud, y es puesta en jaque cuando el goce entra en escena.

5.2. El *S.K.bello*. El narcisismo del *Un-cuerpo*

Lo imaginario no puede ser pensado sin su núcleo real. La manera en que el cuerpo adquiere su envoltura es un índice clínico que orienta la práctica. La consistencia agujereada permite tener en cuenta la presencia de un núcleo real, opaco e irreducible al campo del Otro. Es por ello que el valor que adquiere la entrada de un goce en el imaginario corporal - donde adviene a modo de acontecimiento de cuerpo - permite su uso y la verificación que se tiene un cuerpo.

La revalorización de lo imaginario en la última enseñanza de Lacan, permite situar el uso que se puede hacer del síntoma para el armado corporal. Juan Carlos Indart lo dice de este modo: “(...) el síntoma, como escritura de goce *en* lo imaginario, hay que ver, hasta qué punto (...) se hace instrumento. Empuja a usarlo; es un tipo de escritura que motiva a escribir” (Indart et al., 2018, p. 12).

Esto permite ubicar el valor práctico de esa escritura para el cuerpo, en el sentido de la *praxis*, palabra de origen griego que implica la acción, y en cuya etimología tiene el sufijo -*sis* que se asocia sobre el verbo *prassein* (hacer, llevar a cabo), y que se liga, a su vez, con la raíz indoeuropea *per-*, que es llevar, traer. Un laberinto de las palabras en el lenguaje pero que permite dar cuenta que lo que subyace en ese valor práctico es de un orden de hacer algo con ese cuerpo - que se lleva, se trae, se manipula, se corrige - para poder sentir que se lo tiene y que se lo puede usar.

Por eso, la perspectiva de la escritura no es en el sentido de lo literario, aclara Indart: “Acá, escribir, es escribir la vida de cada cual, ponerle los paréntesis, los puntos y las comas necesarias para llevar adelante. Eso les va a venir del síntoma, como lo que anuda lo imaginario” (Indart et al., 2018, p. 12).

Los modos de anudamiento a partir de ese recurso a sentir que se tiene cuerpo, a esa satisfacción que se siente y que es del orden de un goce inefable, también implica realizar la diferencia entre lo que Lacan denomina LOM (Lacan [1975, 2018, p. 591] - juego homofónico de “el hombre” en francés - y el modo en que las mujeres le dan consistencia al imaginario corporal y lo sostienen.

A su vez, apelar a lo que transmite el arte también puede brindar una orientación para dar cuenta de los recursos con los que el ser hablante cuenta para armarse un *S.K. bello*, como lo desarrolla Lacan en relación a ese cuerpo que es anterior al cuerpo-esfera del narcisismo del estadio del espejo: “(...) rebajar así a la esfera, hasta ahora indestronable en su supremo escabello. Así demuestro que el *S.K.bello* es primero porque preside a la producción de la esfera” (Lacan [1975b], 2018, p. 592). El escabel, un pequeño banco sobre el que alguien puede alzarse y facilita cierto apoyo con el que se gana elevación, es definido por Miller como “(...) aquello sobre lo que se alza el *parlêtre*, se sube para ponerse guapo. (...) Traduce de un modo figurado la sublimación freudiana, pero en su entrecruzamiento con el narcisismo” (Miller, 2014).

Pero ese narcisismo es el del *Un-cuerpo*, como lo trabaja Miller en “El ultimísimo Lacan”, que no es el del yo ni de sus semejantes, sino que implica la adoración del propio cuerpo. Para ese narcisismo, toma el término *ego*, del cual Lacan se sirve en el seminario 23: “Lacan subraya cuidadosamente que la definición de lo que uno es en tanto *ego* no tiene nada que ver con la definición del sujeto que pasa por la representación significante. El *ego* se establece a partir de la relación con *Un-cuerpo*. No hay identificación, hay pertenencia, propiedad. (...) tiene que ver con el amor, pero no el amor del padre sino el amor propio, en el sentido del amor del *Un-cuerpo*. Ahí nos volvemos a cruzar con la fórmula de Lacan del seminario *El sinthome*, a saber: El *parlêtre* adora su cuerpo” (Miller, 2013a, p. 108).

Con esto se puede ubicar que el escabel se construye sobre ese *ego* del amor propio. El narcisismo especular - la esfera - tiene un tiempo lógico inicial - el narcisismo del *ego* - que implica al escabel.

Éric Laurent en “El reverso de la biopolítica” refiere a esto y acentúa el lugar de la escritura que posibilita el escabel. Dice: “La unidad la aporta aquí este término enigmático, “escabel”, escrito *s.k. bel*, que no es el cuerpo y que mezcla el *Es*, el ello freudiano, bajo la forma de dos letras fuera de sentido, *s.k.*, con lo bello de la hinchazón (montada en un escabel). Esta novedad, “*s.k. Bel*”, destruye el poder, el prestigio, de lo imaginario del cuerpo y promueve la escritura (*s.k.*)” (Laurent, 2016, p. 73).

Pero es de destacar que Miller señala: “Si Lacan se apasionó por James Joyce y especialmente por su obra *Finnegans Wake*, es por la hazaña – o la farsa – que representa haber sabido hacer converger el síntoma con el escabel. Exactamente, Joyce hizo del síntoma mismo, como fuera de sentido, como ininteligible, el escabel de su arte. (...) Joyce, Schoenberg, Duchamp, son fabricantes de escabeles destinados a hacer arte con el síntoma, con el goce opaco del síntoma” (Miller, 2014). Es decir, el escabel es una producción que intenta hacer lazo en calidad de objeto de arte.

El artista le lleva la delantera al analista, refiere Lacan en “El homenaje a Marguerite Duras” (Lacan [1965], 2007). Por ese sesgo que el artista marca, se ilumina lo opaco, lo no dicho. Y esto permite seguir la indicación del seminario 24: “El arte es un saber-hacer (...) Creo que hay más verdad en el decir que es el arte que en cualquier bla-bla-blá” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 18/01/77).

Esto posibilita dar cuenta de los efectos que tiene la orientación por el nuevo valor que se le otorga al registro de lo imaginario en la última enseñanza lacaniana, y el recurso para obtener coordenadas y una escritura posible en esa disyunción entre el goce y las palabras.

5.3. Tratamientos del cuerpo. La corporización y formas de anudamiento

La noción de tratamiento alude, entre sus variados sentidos, tanto a lo que implica el curso de una cura psicoanalítica, como también, según una de las definiciones del diccionario de la Real Academia Española, al “modo de trabajar ciertas materias para su transformación”.

Como se fue desarrollando, la noción de cuerpo para el psicoanálisis no es el de la biología, ni se trata de la materia propuesta por las leyes físicas. Asimismo, subvierte lo propuesto por la filosofía. Pero interesa desarrollar entonces esa transformación del cuerpo en su vertiente de poder sentir que se tiene un cuerpo para hacer uso del mismo, y las posibles diversas formas con las que cada ser hablante se las arregla - como rescata Laurent del último Lacan - y en donde “(...) el cuerpo se articula con el goce mediante el nudo de tres consistencias con el añadido del *sinthome*” (Laurent, 2016, p. 74).

Por eso, en un análisis se le da tratamiento al cuerpo. Pero el tratamiento del cuerpo por fuera del dispositivo analítico también sirve para ubicar con qué recursos alguien cuenta y, sobre todo, para poder ponderar que el armado de un cuerpo no tiene que ver solo con la idea de la imagen de completud o lo que se da a ver.

En su curso “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica” Miller plantea la relación entre el cuerpo y el significante alrededor de dos operaciones, como se situó previamente. Ubica, por un lado, el proceso de elevación al significante, donde el cuerpo ofrece su materia al significante. Es lo que Miller propone llamar “significantización”. Dice, siguiendo los desarrollos lacanianos, sobre todo en el seminario 4: “(...) cómo el significante encuentra su soporte en objetos materiales, mediante transformación, mediante elevación” (Miller, 2011a, p. 397). El significante es puro formalismo y se materializa en lo que lo sostiene cuando soporta sentido. Es la sublimación de la Cosa hacia el significante.

Sin embargo, Miller distingue otra estructura de la relación del cuerpo con el significante a partir de la última enseñanza de Lacan. Dice que es el reverso de la operación anterior, y propone denominarla “corporización”. Es el significante que se vuelve cuerpo, afecta al cuerpo del ser hablante. “El efecto del saber en el cuerpo es lo que Lacan llama afecto (...). A partir de *El seminario 20*, nombra de este modo al efecto corporal del significante, no su efecto semántico, que es el significado, (...) sino sus efectos de goce” (Miller, 2011a, p. 398).

Lo interesante de esto que establece Miller es que da un paso más y señala la “(...) corporización contemporánea en la que el Otro no existe, donde el cuerpo tiende a ser abandonado por las normas y es retomado, pasa a ser el asiento de las invenciones que intentan responder a la pregunta sobre qué hacer con su cuerpo” (Miller, 2011a, pp. 398-399). Un párrafo que condensa lo que se trata en la clínica actual y que va de lleno al armado del cuerpo para poder usarlo. Es ahí donde Miller refiere a las diversas “invenciones de corporización”, entre las cuales señala el *body art*, la dictadura de la higiene, la actividad deportiva ayudada por la ingestión de sustancias químicas, y a lo que se podría agregar, el recurso a los tatuajes, las cirugías y las toxicomanías.

Invenciones que en cada caso singular permiten dar cuenta de ciertos recursos que permiten el armado del cuerpo más allá de un Otro que le sirva de sostén. Es ese nuevo

imaginario que Lacan plantea en su última enseñanza y que permite intervenir en la clínica no solo por la vía del sentido.

5.4. El uso del cuerpo en el arte contemporáneo

El arte, a lo largo de los siglos, fue mutando en relación a la técnica, al espacio y al lugar que ocupa el artista en relación a la obra que lleva a cabo. Sin pretender realizar un estudio exhaustivo sobre esto, lo que interesa rescatar es cómo se liga a lo que Miller señala respecto a esa operación que denomina “corporización” por la cual el significante entra en el cuerpo y lo afecta de goce (Miller, 2011a, pp. 398-399).

Lo que lleva a discernir, haciendo uso de lo que Lacan sitúa en el nudo, si se trata de la entrada de un goce en el imaginario corporal, que será la piedra angular de su síntoma - como establece Mauricio Tarrab (Tarrab, 2004) - es decir, de qué manera eso puede devenir en un uso posible - o queda, más bien, del lado de algo que “revienta la pantalla”, tal como ubica Lacan en La Tercera (Lacan [1974], 2007, p. 91), para referir a ese goce fálico, fuera-de-cuerpo.

Miller le pregunta a la artista francesa Orlan, famosa por realizar múltiples *performances* quirúrgicas en su cuerpo: “¿Qué es lo que está desconectado entre usted y su cuerpo?” (Miller, 2009, p. 102), a lo cual ésta responde que es la irrupción de un goce en su adolescencia del cual no poseía ningún control.

El cuerpo mismo tomado como objeto de arte permite un tratamiento del goce. Pero la pregunta de Miller apunta a lo que desarma el cuerpo - porque se lo tiene o no - y, también, a lo que permite volver a armarlo. Como refiere Orlan, el sentir que se tiene un cuerpo implica algo del orden del control del mismo.

Si bien no se trata de hacer psicoanálisis de los artistas, recurrir a ciertos casos permite ubicar el testimonio y extraer una enseñanza de eso.

5.4.1. Marina Abramović. Del arte encarnado al método por el nombre propio

El arte de la *performance*, entendida como una forma artística que implica la presencia *in situ* del artista con los espectadores, en donde se ahonda en el cuerpo, los datos sensoriales, las palabras, los gestos y los comportamientos sociales, cobra relevancia a partir de ciertos exponentes a partir de la década del '70.

Una referencia es la artista serbia Marina Abramović, quien a lo largo de los años llevó a cabo múltiples *performances*. Así es como va experimentado diversos efectos en ella misma y en la audiencia. Desde “Ritmo 2” (1974) donde ingiere psicotrópicos para lograr que su cuerpo quede catatónico y pierda el control voluntario de los movimientos, mientras su mente es consciente de lo que pasa a su alrededor o, al revés, toma antidepresivos que generan que físicamente estaba presente pero mentalmente no; o en “Ritmo 0” (1974), una de sus *performances* más conocidas, donde intenta probar hasta dónde llega el límite de la interacción del público con el artista, a través de permitir que manipulen su cuerpo con diferentes objetos.

A lo largo de las décadas, exploró la resistencia del cuerpo y los extremos. Al mudarse a Ámsterdam, conoce en 1975 al artista alemán Frank Uwe Laysiepen, nombrado como Ulay, quien fue su pareja durante 12 años y juntos llevaron a cabo diferentes obras. Cabe destacar, entre ellas, “Death self” (1977), En este acto unen sus labios en un beso y recíprocamente respiran el aire emitido por el otro. Luego de 17 minutos los dos caen desmayados ya que los pulmones se les habían llenado de dióxido de carbono y el oxígeno se había agotado por completo.

En “Impoderabilia” (1977), donde ella y su partenaire se colocaron en la entrada de una galería de arte, totalmente desnudos, uno en cada lado de la puerta. Con sus cuerpos llenaban casi todo el espacio de la entrada y el público tenía que pasar entre ellos. Utilizaban sus cuerpos como artefactos para que los espectadores realicen su propia elección frente a esos cuerpos desnudos. Luego vendría “Rest energy” (1980), una de las *performances* más polémicas porque representaba un peligro real para Marina. Ella sostenía un arco y Ulay templaba la cuerda del arco con una flecha apuntándole a ella durante cuatro horas.

Después de su separación en 1988, en donde se encontraron a mitad de camino en la Gran Muralla China, tras caminar 90 días cada uno por el extremo contrario, Marina continuó su camino sola en el mundo de la *performance*.

En 2010 lleva a cabo una de sus *performances* más renombradas, “The artist is present”, en el Museo de Arte Moderno de Nueva York. Ahí permaneció ocho horas diarias, sentada inmóvil, durante tres meses, en donde el objeto mirada se hacía presente. El público se sentaba delante de ella y ella sostenía la mirada, cerrando sus ojos solo cuando la persona que tenía delante se levantaba, volviendo a abrirlos cuando percibía que alguien más se había sentado enfrente.

Miller refiere a esta última *performance* y dice que “(...) este caso vuelve a poner en cuestión la definición freudiana de la sublimación, que es la idea de una satisfacción de la pulsión, para decirlo en términos lacanianos, de la satisfacción de la pulsión por el significante, más que por el objeto o por el cuerpo, una satisfacción integral de la pulsión por las vías significantes. Esta performance se inscribe, se observa bien, en el arte moderno, que procede de Marcel Duchamp. (...) el arte es lo que es hecho, no lo que es producido, sino lo que es hecho por un artista. Es arte lo que es hecho por un artista. Él ha desplazado pues la cuestión del objeto de arte sobre el artista. Este es el gesto de Duchamp” (Miller, 2021).

Marina Abramović experimenta y explora los límites de su resistencia mental y física. La hemofilia que tiene desde niña, el dolor de las menstruaciones y las migrañas que sentía y que la dejaban al borde de la muerte, como atestiguan, encuentran su cauce en el arte, tal como rescata Ruzanna Hakobyan de la presentación que hace sobre Abramović y que Miller comenta: “El cuerpo silencioso la reenvía a la muerte, el cuerpo que habla también, pero por exceso. Se trata del circuito pulsional donde la vida misma reenvía a la muerte. (...) El arte viene a bordear su goce sin límites y localizar su dolor en las *performances*. Marina no menciona más sus migrañas. Es ella, en adelante, quien provoca el dolor por diversas automutilaciones, pero las mismas quedan siempre circunscriptas al tiempo de la *performance*” (Miller, 2021).

El arte le va sirviendo como solución para que el cuerpo encuentre su lugar. “El arte es como una terapia, dice ella, por él, tomas conciencia de tu cuerpo. (...) mi cuerpo es un lugar de sacrificios y leyendas. La *performance* es la presencia en el mundo” (Miller, 2021).

Sin embargo, a lo largo de los años supo darle un uso distinto a lo que iba experimentando en su propio cuerpo vía las *performances*. En 2012, presenta en el Teatro Real de Madrid “Vida y muerte de Marina Abramović”, donde ella es coprotagonista junto a Willem Dafoe y otros artistas de una obra que relata su vida. Es un trabajo que se diferencia de los anteriores porque cede paso al estrago sobre su propio cuerpo, y cuenta su historia y acontecimientos de su vida ya no desde la repetición del estrago padecido desde niña, tal como lo establecen sus múltiples biografías.

Siguiendo la historia de esta artista en relación a lo que implica el arte de la *performance*, y a lo que en muchas de sus declaraciones refiere como “quiero ver hasta dónde puedo llegar con mi cuerpo” (Abramović, 2015), se puede ubicar así el pasaje de ese cuerpo que por momentos funciona como resto, encarnando el objeto abyecto, a lograr otro tipo de armado del cuerpo que permite tomar distancia de ella misma siendo ese objeto.

Ese cuerpo como lugar de sacrificios va a ir cediendo a otro tipo de escritura. La *performer* va dando lugar a la artista. Dice Marina en “Vida y muerte de Marina Abramović” - que es su sexta biografía - aludiendo a la separación de Ulay: “Fue el final de nuestra relación y de mi historia de amor. Un momento muy doloroso en mi vida y al que no sabía cómo enfrentarme. La única solución para mí fue llevar mi vida a un escenario y convertirla en una historia biográfica para tomar la correcta distancia del dolor. (...) Ya no se trata más de mí. Mi nombre es utilizado como un código” (Abramović, 2012b). Esa correcta distancia del dolor es producto de una elaboración que no es de un momento a otro, pero sí puede ubicarse que es a partir de que algo se experimenta en el cuerpo y permite ir escribiéndose de otra forma.

Joyce despierta a Lacan de su “sueño dogmático”, dice Miller (Miller, 2013a, p. 131). En el Seminario 23 Lacan ubica, en la intersección en el nudo entre imaginario y Real, que no existe Otro del Otro, como tampoco existe goce del Otro del Otro (Lacan [1975-76], 2013, pág. 55). Con lo cual dice que “(...) nada se opone a lo simbólico, lugar del Otro como tal” (Lacan [1975-76], 2013, pág. 55). Frente a esta forclusión del Otro generalizada, ya no es únicamente el Padre como el cuarto que anuda. Es por ello que el dogma por el Padre es puesto en cuestión en la última enseñanza lacaniana. Dice Miller: “Lacan no se inspiró en Freud en su última enseñanza. (...) Se inspiró más bien en Joyce. (...) Lo despertó porque Joyce (...) encarnaría el síntoma. (...) La

encarnación es una cuestión de cuerpo desplazado sobre el nombre propio, nombre propio que también es una categoría en la última enseñanza de Lacan, o en todo caso una parte privilegiada del discurso, en la medida en que el nombre propio sería el significante al que correspondería precisamente el Un-cuerpo, la consistencia del Un-cuerpo” (Miller, 2013a, pp. 131-132).

“El Método Abramović”, que inaugura Marina en 2012 en el Padiglione d’Arte Contemporanea (PAC) de la ciudad de Milán, es una obra-método que nace luego de una reflexión que la artista desarrolla luego de sus últimas *performances*. Surge de la idea de cómo dejar su legado, su nombre propio que, a la vez, va dando consistencia a su cuerpo.

En una entrevista que le hacen para la presentación que va a realizar en la ciudad italiana refiere: “El Método Abramović surge de cómo voy a dejar mi legado. (...) es una síntesis de mi conocimiento en *performance*. (...) La transformación en la *performance* es dada por el tiempo y por la experiencia. (...) Entendí que cuando el público mira la *performance* es una especie de voyeur. La mirada está puesta afuera pero nunca dentro. En este método Abramović revertí la situación. Una parte del público experimenta e interactúa con los objetos detrás mío, y otra parte observa. Pero pueden cambiar posiciones y el observador puede devenir en observado. (...) Yo fui muy afortunada desde muy joven de que mi propósito era ser una artista e ir descubriendo qué artista ser. Descubrí que mi herramienta es la *performance* (...)” (Abramović, 2012a).

Ante la pregunta de por qué piensa que la gente está disconforme con su cuerpo, responde “Mi cuerpo es mi herramienta para trabajar. (...) No soy una especie de doctor que te va a decir qué hacer o no. Lo más importante es mirar dentro tuyo e interactuar con los objetos. (...) Debes escuchar tu intuición” (Abramović, 2012a).

En la entrevista que le hicieron en su visita a la Argentina en 2015, donde realizó un *workshop* en el Centro de Arte Experimental de la Universidad Nacional de San Martín, refiere que “The artist is present” en el MoMA, cambió su vida. “Sentí un amor incondicional por cada una de las personas que se sentó frente a mí, un increíble sentimiento de gratitud. Cuando terminó, me levanté de la silla y pensé: “Ser un artista y tener una obra no es suficiente. A determinada edad hay que tener más responsabilidades, hay que creer realmente en algo”. Y entonces comencé a armar el Marina Abramović Institute (MAI), para la preservación de la *performance*, las formas inmateriales del arte, trabajos de larga duración y artes en general:

ópera, video, danza, teatro. (...) Un espacio que funciona como un laboratorio y que, si bien está instalado en Nueva York, puede funcionar en cualquier parte, en San Pablo, Australia, Madrid, Buenos Aires. Un espacio en donde todos son iguales, y en donde la propuesta es permanecer en el tiempo, desarrollar la paciencia y la observación, como en un experimento. Bajar las revoluciones, llegar a la simplicidad” (Abramović, 2015).

En 2024 da un paso más y crea junto a la médica austríaca Nonna Brenner, “El Método para la longevidad de Marina Abramović”, que incluye una línea de productos e instrucciones para permanecer vivo en el planeta el mayor tiempo posible. Dice Marina: “En la cultura americana, cuando sos viejo es como si fueras una basura, como si algo estuviera mal con vos. En la cultura balcánica ser viejo es realmente grandioso” (Abramović, 2024).

En sus diarios de viajes, que se publicaron en un libro de reciente aparición, da cuenta de ese cuerpo que se lleva a cuestas y de otra manera de llevarlo. Dice en un fragmento: "Creo que los humanos debemos seguir avanzando y mi propia vida era puramente nómada. Mi hogar estaba en todos los lugares a los que iba porque mi hogar era mi propio cuerpo" (Abramović, 2023).

Marina Abramović da testimonio de esa creencia en que el cuerpo se lo tiene, aun cuando pase su tiempo levantando campamento, como establece Lacan. La relación del *Un-cuerpo* con el *ego* le permite creer ser un personaje con una historia. La construcción de su propio escabel le permite una razón de vivir y de practicar una forma de lazo social.

5.5. El cuerpo en un caso de toxicomanía

La función que tiene el objeto droga en los casos de sujetos toxicómanos es algo a develar en el transcurso de un análisis, para poder despejar el lugar al que adviene el mismo en la economía libidinal. Sin embargo, cobra relevancia poder ubicar en esos casos el lazo que la droga tiene con el imaginario corporal.

Hay sujetos que testimonian que el consumo de sustancias le permiten “salir a la calle”, desinhibirse y “llevar su cuerpo”. Muchas veces, en el dispositivo analítico, el motivo de

consulta no tiene que ver con el consumo, y eso aparece luego. O, a la inversa, sujetos que consultan directamente porque el consumo deja de ser eficaz para la función que cumplía.

En todo caso, es pertinente ubicar el valor que tiene tanto en su vertiente de anudamiento como de fragmentación en lo corporal; es decir, poder despejar lo sinthomático del consumo que permite una localización del goce con incidencia en el armado del cuerpo, o lo que tiene que ver con un goce fuera de cuerpo que “revienta la pantalla” - como se estableció anteriormente - y que funciona como plus de gozar.

La perspectiva del síntoma, desde lo que Lacan elabora en su última enseñanza, sirve para ubicar la orientación de lo que desanuda y lo que anuda; lo que permite armar el cuerpo; y también la posibilidad de invención en un análisis, que hace que se diferencie de otras terapéuticas.

En el seminario 3 Lacan establece: “(...) es preciso vincular el núcleo de la psicosis con una relación del sujeto con el significante en su aspecto más formal, en su aspecto de puro significante, y que todo lo que se construye a su alrededor no son más que reacciones de afecto al fenómeno primero, la relación al significante” (Lacan [1955-56], 2015, p. 359).

Esta frase Miller la retoma en la conferencia introductoria al tema de "La invención psicótica", durante el Seminario de la Sección clínica Paris-Île-de-France, pronunciada el 24 de noviembre de 1999, y refiere: “Lo que Lacan llama construcción, es para nosotros esta noche, invención. (...) Por el hecho de que ex-siste el órgano-lenguaje al cuerpo, el sujeto está condicionado a encontrarle una función. O bien la recibe, o bien la inventa” (Miller, 2007).

Lo interesante es que señala que el campo de los discursos enseñan al ser hablante lo que tiene que hacer de su cuerpo. “La buena educación, es en gran medida, el aprendizaje de las soluciones típicas, de las soluciones sociales para resolver el problema que plantea al ser hablante el buen uso de su cuerpo y de las partes de su cuerpo: con ésta hay que hacer esto, con esta otra no hay que hacer esto” (Miller, 2007).

Pero ahí mismo Miller rescata de Lacan una tesis generalizada sobre la esquizofrenia, que vale para todos, porque dice: “Somos todos esquizofrénicos porque el cuerpo y los órganos del cuerpo nos hacen problema, salvo que, nosotros adoptamos soluciones típicas, soluciones pobres” (Miller, 2007).

El caso que se presenta a continuación permite seguir el recorrido por el cual el paciente hace uso del objeto droga en diferentes momentos, que puede ubicarse como lo que Miller establece sobre las diversas “invenciones de corporización” (Miller, 2011a, pp. 398-399). Esa operación del significante afecta el cuerpo del ser hablante, y no tiene que ver con los efectos semánticos del mismo sino con los efectos de goce (Miller, 2011a, p. 398).

Entre esas invenciones que intentan responder sobre qué hacer con el cuerpo, en este caso el recurso a las sustancias puede devenir en su función de lazo con el Otro social o con el síntoma, en tanto darle un tratamiento a eso que irrumpe de manera imprevista en el cuerpo.

Sin embargo, el recorrido en el análisis permite a este sujeto lograr una elaboración de saber sobre cómo desenvolverse con su síntoma - sin el inconsciente - que le posibilita una consistencia imaginaria que va de lleno al armado del cuerpo para poder usarlo.

5.5.1. Caso: Un consumo con *wifi*

Hace 8 años, R. que en ese entonces tenía 37, llega a la primera entrevista acompañado por su pareja. Es éste quien se comunica a la institución donde la analista trabaja, dedicada al tratamiento de toxicomanías, para solicitar un turno de manera urgente, ya que “lo veía muy mal”.

R. entra al consultorio y relata qué lo trae. El consumo de cocaína se le había vuelto compulsivo desde hace unos meses. Hasta ese entonces dice que “no le había traído inconvenientes”. Ahora, además del consumo de casi todos los días, también tiene síntomas psicósomáticos: picazón y enrojecimiento en las rodillas. “Se me acentúa cuando duermo, porque me rasco sin parar”.

Las sesiones transcurrían y R. hablaba de su consumo compulsivo: cómo había aumentado las cantidades, las estrategias que hacía para comunicarse con el *dealer* sin que nadie se entere; la desilusión que le causaba a su pareja y a sus amigos. También suma su preocupación por mantener el negocio de venta de ropa femenina que tiene.

Los intentos para que las sesiones no quedaran en un mero relato de hechos actuales no hacían eco en R. No historizaba, aduciendo que no recordaba, y todo era una catarata de palabras sobre cómo se encontraba en la actualidad.

Transcurridos un par de meses, dice que su consumo “empezó siendo algo social, distinto a lo que le sucede ahora, que busca quedarse solo consumiendo”. Frase equívoca que la analista repite haciendo hincapié en el “solo”, y esto lo sorprende.

Tal como se situó en el capítulo anterior, la experiencia analítica recurre al lenguaje, a las palabras que el paciente trae, y no se puede obviar que también se orienta por la disyunción de éstas con el cuerpo. A la altura del seminario 23 Lacan ubica la interpretación por la vía del equívoco, pero hay algo que queda por fuera y no es alcanzado por lo simbólico incluso si se utiliza el equívoco signifiante que, en definitiva, es un uso particular del doble sentido. Es por ello que recurre a la poesía para dar cuenta que la palabra puede tener efecto de sentido y también efecto de agujero. Así el psicoanálisis es una práctica que toma la palabra del paciente para poder darle un nuevo uso, una nueva escritura en la superficie corporal.

Volviendo al caso, el relato vira de los acontecimientos actuales a “acordarse detalles” de cómo empezó todo. Primero fueron las pastillas de éxtasis, a los 20 años, en fiestas electrónicas. Hacía poco que había cortado una relación con quien fue su primera pareja. “Cuando dejé a mi novia, de la que estaba enamorado, porque me empezaron a gustar los hombres, me angustié porque no iba a poder tener hijos”. Deja esa relación heterosexual porque se empieza a sentir atraído por hombres.

Es ahí donde empieza a salir y conocer hombres en fiestas. La música y las pastillas le abrieron un “mundo nuevo, pero estaba bien”, dice. El recurso a ese tipo de sustancias le servían para desinhibirse y poder relacionarse en esos ámbitos. Hasta que se pone en pareja por primera vez. Ese hombre consumía cocaína. Pero él no lo acompañaba en esa, lo que produjo que éste lo dejara solo para irse a consumir.

En ese entonces abandona su profesión de kinesiólogo y se pone una casa de venta de ropa femenina en sociedad con esta pareja. Después de un tiempo, el negocio empieza a ir mal debido a los malos manejos de su pareja, y él tiene que hacerse cargo. “Empecé a consumir cocaína, a

escondidas de él. Tenía que estar fuerte para que viera que podía, pero se me hacía muy difícil reponerme después”.

Relata que después de consumir no podía salir a la calle durante varios días. Se quedaba tirado en el sillón de su casa mirando el techo, sin poder levantarse. Luego de unos meses, se separan y se queda con el negocio, sosteniéndolo solo.

Conoce al poco tiempo a su pareja actual, un hombre mucho más grande que él, a quien define como “muy atento” para lo que necesita. El consumo se reduce considerablemente. Deja su departamento donde vivía con su madre y se va a vivir con este hombre.

La convivencia funcionaba hasta que vuelve a consumir más frecuentemente. “Yo pensaba que no iba a formar una familia por ser *gay*. Pero con él sí formé una familia, aunque el tema hijos es algo que tengo que resignar porque él no quiere”. Relata que su pareja se ocupa de todo lo que hay que hacer en la casa, y esto hace que R. no pueda decidir si algo no le gusta.

“Consumo y lo dejo solo. Antes consumía para *garchonear*”, dice refiriéndose a los momentos en que buscaba hombres para estar sexualmente. “Ahora parezco un *zombie* y me quedo solo”. A lo que se le reafirma: “Te quedás solo”.

Trae un recuerdo infantil. Sus padres se separan cuando tiene 5 años, y su madre lo dejaba en distintos lugares porque se iba a trabajar. “Lloraba pidiendo por mi mamá hasta que un día dije que no iba a llorar más, y no lloré más”.

Luego, hasta los 13 años, su madre lo deja en un pensionado de niños. “¿Por qué me dejó a mí y no a mi hermano mayor?” Recuerda que desde los 8 hasta los 13 una pareja de la madre lo toqueteaba cuando él volvía del pensionado los fines de semana. Cuando la madre se separa de este hombre, él se va a vivir con ella.

Durante la adolescencia, la relación con la madre era de recriminarle cosas. “Yo le decía a mi mamá por qué me dejaba a mí y no a mi hermano. Y ella me decía que la cortara con lo del niño abandonado”.

El hermano de R. fallece de manera súbita cuando él tenía 14 años. Es en ese entonces que su madre comienza a aferrarse a R. “Fui su suplente. Pero me planteé no seguir tratándola mal

porque ella había perdido a un hijo. No la iba a dejar sola por su pérdida. Pero ella no veía que yo había perdido un hermano”. Y agrega: “Ahora, cuando no hablo con ella me doy cuenta que no consumo. Me dice cosas que me arruinan el día”.

Del consumo compulsivo empieza a decir que lo hace después de haber pasado por una situación en la que se sintió bien - con amigos, como si estuviera en familia -, o para no quedar “tomado” por el negocio. “Me desconecto”.

En esa época, la analista decide irse de la institución y él duda de seguir de manera particular porque no sabía si lo iba a poder pagar. El tratamiento se lo venía pagando su pareja. A lo cual la analista interviene diciéndole que cualquier cosa puede conectarse en algún momento. Se ríe y dice: “¿Conectarme?”, a lo cual se toma el fallido de la analista - en lugar de “contactarse” - y se le corrobora el “conectarse”.

Un segundo momento del tratamiento, marcado por una recaída fuerte en el consumo, hace que un par de meses después R. llame a la analista. Comenta que no siguió en la institución después de que la analista se fue. Decidió vender el negocio. Esto lo tranquiliza porque estaba con mucho *stress*. Va a pagarse él el tratamiento. Está trabajando como acompañante de una señora mayor.

El consumo compulsivo vuelve a aparecer cuando se mudan juntos con su pareja a una nueva casa. Se empieza a recortar un circuito donde siempre le pasa lo mismo. Son situaciones donde está con amigos, o sale con su pareja o hace algo donde se siente feliz. A continuación, se va a un hotel o al garage a consumir.

La analista interviene: “Te desconectás”. A lo cual R. ubica: “La cocaína me sirve para protegerme contra la sensibilidad, cuando estoy bien, cuando estoy mal”. Así puede ubicarse la presencia de una sensibilidad en el cuerpo como un exceso de goce que trata vía el recurso al tóxico.

Pasa un tiempo y comienza a agarrar más trabajo como acompañante de personas mayores, a las cuales atiende, se ocupa de que hagan ejercicios para la memoria, les prepara la comida. Se compró un ambo - esos de enfermero - para ir vestido así a trabajar.

Lacan ubica que “(...) el individuo se presenta como puede, como un cuerpo” (Lacan [1975-76], 2013, p. 18). Y agrega Miller para poder pensar la clínica y lo que permite al analista guiarse en un análisis: “(...) plantear la primacía del cuerpo. En el silencio de lo real, y mientras siempre hay que desconfiar de lo simbólico que miente, solo queda el recurso a lo imaginario, es decir al cuerpo, es decir, al tejido” (Miller, 2013a, p. 259).

R. relata que en el colegio era estudioso y a sus compañeros les solucionaba todo. “Como era hijo de mujer divorciada, yo hacía todo bien para que no se notara eso”. “Era como la Mujer Maravilla”, dice aludiendo a la superheroína ficticia.

Él miraba la serie de la “Mujer Maravilla” en lo de su abuela materna, a quien quería mucho y con la que compartía el gusto por hacer manualidades. Pero también en referencia a que con sus compañeros él solucionaba todo.

“Estoy sintiendo ahora que no estoy consumiendo. Y eso me angustia. Pero está bueno lo de la desconexión - conexión. Me sirve para entender. Saco el wifi y me desconecto. Lo bueno es que puedo volver a enchufarlo”. Es el pasaje de esa sensibilidad como exceso de goce a eso que se siente en el imaginario corporal, que aparece de repente - que se enlaza con la última noción que da Lacan respecto al síntoma como acontecimiento de cuerpo - y que permite la función anudante del síntoma, que le permite valerse de eso.

Dice Miller: “Así, para dar cuenta del afecto como acontecimiento del cuerpo, nos despegamos de la figura sublimatoria de la significantización para sustituirla por esta función de corporización. El efecto del saber en el cuerpo es lo que Lacan llama afecto (...)” (Miller, 2011a, p. 398).

La irrupción de sensibilidad en el cuerpo a la que R. le daba tratamiento mediante la cocaína, ahora es leído con la resonancia del par significativo “solo - conectado”, que no arma sentido. Las resonancias semánticas envuelven la resonancia de goce. La “desconexión del wifi” es un equilibrador de la gestión de las emociones. Y el cuerpo va cobrando una consistencia que le permite inventarse un oficio: “cuidador de personas mayores”. Como establece Miller: “(...) la ayuda a la invención que puede representar la relación al analista, la ayuda a la invención de recursos para sostener el cuerpo” (Miller, 2007).

5.6. El cuerpo al comienzo de un análisis. Conmoción de lo imaginario

Las conceptualizaciones que Lacan realiza para poder pensar el cuerpo hablante a partir de su última enseñanza brinda al analista la posibilidad de intervenir en un orden simbólico que ya no es lo que era. Sujetos que, desorientados, angustiados, con síntomas que solo dan cuenta de fenómenos corporales, demandan tratamiento y ahí comienza la maniobra analítica.

Pretender, para ciertos casos, un ideal de cura que solo es efectiva solo si es de larga duración; o creer que un paciente que decide darle una finalización o suspensión al tratamiento tiene que ver con resistencias, hace que se pierda de vista el valor en donde un análisis puede conformarse con ciertas coordenadas que permitan a ese sujeto que consulta moverse en su pequeño y cotidiano mundo. Para ello, necesita de un cuerpo y, como lo establece Laurent, “(...) lo imaginario nos aporta coordenadas fundamentales para vivir” (Laurent, 2016, p. 84).

Por eso, al analista le conviene el afecto de la modestia - dice Miller - ya que, en este mundo contemporáneo, no se puede tener el delirio de enseñar cómo actuar, y la humildad permite abordar la complejidad de ese mundo (Miller, 1998). Lo mismo que establece Lacan cuando en “La Tercera” indica: “Sean entonces más sueltos, más naturales cuando reciban a alguien que viene a pedirles un análisis. No se sientan obligados a darse importancia” (Lacan, [1974], 2007, p. 81).

El siguiente caso permite ubicar algunas de estas cuestiones, en relación a cómo el análisis incide en el armado del cuerpo al principio de una cura, donde el imaginario corporal es conmocionado, y el recurso al síntoma permite un uso para habitar el lenguaje de otro modo.

No se trata de un análisis llevado a su final, sino de cierta conmoción en los primeros tiempos en relación al imaginario corporal que permite un anudamiento distinto, y el uso que se le puede dar a ese cuerpo a partir de sentir que se lo tiene.

Como se estableció previamente, en otro capítulo, Lacan afirma: “Es preciso estrellarse, si puedo decir así, contra un nuevo imaginario que instauro el sentido” (Lacan, [1975-76], 2013, p. 120). El registro imaginario sometido a lo simbólico cobra un viraje, y la consistencia corporal - con el armado de bordes - posibilita que una trama simbólica se vaya entretejiendo, pero ya no desde el sostén imprescindible del Otro, sino a partir de un goce que se siente en el imaginario -

que es goce en el cuerpo -, y que queda del lado del síntoma como acontecimiento de cuerpo y que permite desenvolverse con éste.

5.6.1. Caso: *Un-cuerpo* para el olvido

Este caso, de un joven de 29 años, es un tratamiento que duró aproximadamente siete meses. El recorrido que se pudo realizar en ese lapso de tiempo permitió recobrar el recurso sintomático de un afecto olvidado: el humor. Esto permitió, por un lado, ir dándole consistencia a un cuerpo desvitalizado y sin orientación; y, por el otro, valerse de eso para ir tejiendo otra trama simbólica, ya no desde lo que comandan para este sujeto los ideales familiares sino a partir de un goce en el imaginario corporal que permite el uso del cuerpo de una manera distinta.

L. nunca había visto a un psicólogo. Se presenta a la primera entrevista angustiado. Dice con cierta dificultad para que le salieran las palabras: “No puedo dormir. Estoy solo bien tres horas al día. No tengo motivación para nada. Voy a dejar la facultad. Estoy estancado”.

Este último significante aparece en relación a su carrera (medicina) y a la búsqueda de un trabajo, con excepción de ir al gimnasio, entrenar y jugar al fútbol. Esas actividades son las únicas que mantiene con un lazo libidinal, y luego vuelve a su casa y permanece encerrado en su habitación la mayor parte del día.

Es su padre quien le sugiere que inicie una terapia. Con él habla más. Con su madre y hermano mayor no se lleva muy bien. Dice que se la pasan gritando y son muy cerrados con sus opiniones.

Cuando terminó la secundaria quería trabajar de cajero en algún negocio, para ir juntando experiencia. “Mis papás no me dejaron. Me decían que estoy para más, sobre todo mi mamá que no está conforme con nada. Es muy materialista”.

Ella desde hace 10 años mantiene la casa, ya que su padre se jubiló y no hace muchas actividades desde ese entonces. Su madre dirige equipos de trabajo en una empresa de publicidad. L. se da cuenta que cuando no estaba como coordinadora y se ocupaba directamente de crear contenido publicitario, estaba más contenta. Primera intervención que apunta a un Otro materno que no solo demanda: “Claro, hacía lo que le gustaba”.

Cuando L. está en su casa no quiere salir de su pieza. “Es mi zona de confort. Así no arriesgo. Yo nunca elegí. Ni la secundaria, ni el club, ni la profesión que seguir”. De muy chico perfilaba para hacer una buena carrera en el fútbol, pero llegada la adolescencia sus padres no quisieron que vaya más al club donde estaba yendo porque tenía que cruzar una vía de ferrocarril solo, ya que ellos no lo podían llevar. Así dejó su incipiente carrera futbolística.

Él sigue medicina porque le iba bien en biología, pero en la pandemia le empieza a ir mal. “No estuvo bueno estar encerrado con mi familia”.

Cuando sus padres viajan a la casa que tienen en el campo, L. puede dormir mejor. Sale de la habitación, mantiene todo ordenado, limpio. “Yo soy muy pulcro”. Se da cuenta que el verano justo antes de empezar el tratamiento, es el primer año que rechaza irse toda la temporada a la casa familiar del campo. “Decidí quedarme. Cuando volvieron, mi mamá, sobre todo, empezó a recriminarme el no haber estado con la familia. Se enojaron y me empezaron a presionar con la facultad. Desde ahí me encerré”.

El psiquiatra lo medica, y eso le permite dormir y no estar ansioso durante el día, a excepción de la noche anterior a tener que venir a la sesión. “Me quedo pensando que no tengo nada que decir”.

Interrogado acerca de qué hace cuando está en su habitación, cuenta que mira series. Son todas *biopics*, biografías de gente que se rebelan sobre el orden establecido y sobre lo que le impusieron. La analista se interesa sobre eso y le recomienda un par que tratan sobre la misma temática.

A la sesión siguiente llega y pide la computadora para buscar cursos de inglés. “Solo no puedo cuando estoy en mi pieza”. Junto a la analista buscan un instituto para que comience a ir.

Empieza a hablar del gimnasio, la única actividad que no dejó ni siquiera en pandemia. “No sé si hablarte de ciertos términos, no sé si conocés”. Distraídamente la analista comienza a deslizar algún que otro término en relación a algún músculo o algún ejercicio. L. quiere relatar cómo es que inicia el gimnasio: “A los 16 me ascendieron en fútbol. Pesaba 50 kg y medía 1.80. Era defensor y me llevaban por delante. Mi hermano iba al gimnasio con amigos y yo empecé a ir

para engrosarme un poco y ganar masa muscular”. Relata esto como un recurso que le sirvió “para poder desempeñarse en la cancha”.

De a poco comienza a contar que recibe comentarios acerca de que es muy bueno armando equipos de máquinas *gamers*, pero no se la cree. “Mi papá me iba a conseguir un trabajo de programador, pero de eso no sé tanto”.

Surge la posibilidad de vender para su hermano celulares de manera *online*. Empieza con eso desde su habitación, aunque no le da mucho rédito económico. Una intervención enérgica lo sorprende: “No es un trabajo que cualquiera hace porque hay que estar pendiente con las redes, las publicaciones, los pedidos”. Se intenta así darle cierto valor a lo que va a haciendo, sin ir por la vía familiar de las exigencias y los ideales.

Empieza a llegar tarde al consultorio. Se siente mejor anímicamente pero no sabe de qué hablar. “Estoy retrasado en producir. Mis amigos trabajan y estudian. Yo ya estoy grande para adquirir experiencia”. A lo que la analista interviene en forma de chiste: “¿Vas a decir que estás grande como tu papá?”. L. responde: “Igual ahora lo estoy ayudando a que se anote para terminar el secundario. Quiere estudiar para no escucharla a mi mamá”.

Las intervenciones e interpretaciones que se le realizan en tono más distendido y gracioso, iban bordeando un decir distinto en L. De la angustia y “no saber qué hacer” ni “saber de qué hablar”, comienza a contar situaciones con sus amigos. Los del club, los de fútbol, los de la secundaria, los de entrenamiento. Situaciones en donde él participa de encuentros y a veces se siente excluido por “no tener esa experiencia laboral”.

También empieza a salir de su ensimismamiento y a darse cuenta de ciertas cosas. Relata: “Me junté con mis amigos y me dí cuenta que se habían formado dos grupitos porque hubo lío con la novia de uno”.

Empieza a aparecer un cuerpo afectado de otra manera. “La presión en el pecho se me fue. El psiquiatra me dijo que puedo venir cada 15 días a la terapia”. Sorprendida, la analista le dice: “Justo ahora que estás contando cosas”. La indicación del psiquiatra queda así sin efecto, y continúa asistiendo al análisis semanalmente.

Ese nuevo imaginario que Lacan plantea en su última enseñanza, ya no más sometido a lo simbólico, implica el armado de una consistencia corporal que luego posibilite una trama simbólica sostenida a partir de un goce que se siente en el imaginario - que es goce en el cuerpo -, y que queda del lado del síntoma como acontecimiento de cuerpo – que puede o no producirse y, por lo tanto, es contingente - pero si se produce permite la posibilidad de desenvolverse con éste, y permite servirse de esa orientación para que el síntoma del Uno se articule con el Otro.

L. recuerda que los dos primeros años de secundaria le hacían *bullying*. “Yo iba acumulando hasta que me cansé y empecé a agarrarme a piñas”. Mis amigos me dicen: “Guarda con este que es violento. Quedé con esa imagen. No quiero dar esa imagen. No era la manera, pero había que poner orden”. La analista interviene: “No era la manera, pero hiciste algo”. Se sonríe.

Empieza a acordarse de situaciones en la secundaria en donde él hacía “travesuras”. “Tenía un humor travieso”. Dice que una vez, en 5° año, se fueron de campamento a la costa. Se acuerda que un día los llevaron a un lugar de videojuegos, de esos típicos de las zonas de veraneo. Contaban con un número escaso de fichas para jugar, pero él descubrió que el encargado del lugar se olvidó de ponerle llave a uno de los juegos en donde se acumulaban las fichas que se iban usando. Él agarró el botín y lo repartió entre todos sus compañeros. “Me convertí en un *dealer* de monedas”. “Yo no intimo. Me conecto con el humor. A mis amigos no les cuento mis cosas, salvo con un amigo del club”.

Las intervenciones vía el humor rescataron un recurso que le permite a L, no solo un modo de lazo, sino un anudamiento que le permite el armado de su imaginario corporal de manera diferente. Al decir de Indart, como se estableció anteriormente: “(...) la sorpresa transferencial del dispositivo es que el dispositivo, como tal, induce goce *en* el imaginario corporal del paciente. Y eso nos abre oportunidades, porque está del lado del síntoma en relación a lo que es goce *en* el cuerpo” (Indart et al., 2018, p. 12).

Un día suspende la sesión “porque tenía trámites que hacer”. Vuelve a las dos semanas vestido distinto, sin ropa deportiva. De saco y pantalón de vestir. Relata que un amigo lo contactó para formar un equipo de trabajo en ventas relacionadas con productos para la seguridad del hogar. A la sesión trae dos bolsas cargadas de diversos aparatos que exhibe y explica para qué son: alarmas para las ventanas, para las puertas, dispositivos que largan humo

si alguien fuerza la entrada a la propiedad. Dice: “Justo me llegó esa propuesta”. La analista le responde: “Y la tomaste”.

Cuenta que tiene que contactar potenciales clientes, pero no es necesario que sea desde su casa. Hay una oficina desde la cual puede trabajar. “Tengo punto de referencia. Voy a la oficina y de ahí al *gym* que me queda cerca” Y agrega: “Me gusta ir a la oficina porque es divertido”. Relata cómo sus compañeros se matan de risa con sus ocurrencias.

Al terminar esa sesión, y a punto de retirarse, comunica que él se va a contactar porque ahora tiene que ocuparse de su trabajo. Antes de irse deja una indicación: si la analista sabe de alguien a quien le interesen sus productos, lo pueden contactar. “No te digo a vos porque sos mi psicóloga”, a lo cual la analista le cuenta que usa uno de esos productos pero que no sabía cuánto habían evolucionado.

Transcurridos unos minutos, después de finalizada la sesión, la analista recibe un mensaje de L. donde le pregunta si se había olvidado sus auriculares. Estaban en un costado del sillón donde estuvo sentado en la sesión. “Ok. Guardalos si podés, que yo después paso”.

La última enseñanza lacaniana da cuenta de que el cuerpo del hombre es el efecto de un anudamiento borromeano de Imaginario, Real y Simbólico que se hace letra en el órgano, y eso le permite sentir el cuerpo y, además, creer que se lo tiene.

Como establece Indart: “(...) lo que Lacan tiene de definición última de noción de síntoma, sin ningún Nombre del Padre. Acontecimiento de cuerpo. Pero con especial referencia a la inyección de goce en lo imaginario. Eso es definición general. El tema que se discutió en cambio entre hombres y mujeres es la formación del síntoma, siempre acontecimiento, sin necesidad de ningún otro cuerpo, o la necesidad de un cuerpo otro donde está el síntoma para uno anudante. Ahí sitúa Lacan una diferencia real crucial entre LOM y las mujeres, que no es de género” (Indart et al., 2018, pp. 86-87). Y agrega: “Un goce *en* el cuerpo, narcisista, en una consistencia imaginaria firme, anudada y escrita, por el síntoma, es lo propio de LOM” (Indart et al., 2018, p. 88).

Esa consistencia que prescinde del Otro la obtiene entonces de ese goce localizable en la juntura de imaginario y real del nudo. Es una inyección de goce en el imaginario corporal

que, como se estableció en un capítulo previo, tiene su antecedente en el jubiloso ajeteo del Estadio del espejo. Esto hace letra en el propio cuerpo y posibilita una escritura que haga lazo.

Así el narcisismo leído desde la última enseñanza de Lacan no es el del yo ni el de sus semejantes. Implica la adoración del propio cuerpo, del *Un-cuerpo*, como lo trabaja Miller en “El ultimísimo Lacan”. Se rescata así: “(...) la relación con Un-cuerpo. No hay identificación, hay pertenencia, propiedad. (...) tiene que ver con el amor, pero no el amor del padre sino el amor propio, en el sentido del amor del Un-cuerpo. Ahí nos volvemos a cruzar con la fórmula de Lacan del seminario *El sinthome*, a saber: El *parlêtre* adora su cuerpo” (Miller, 2013a, p. 108).

La experiencia de goce por la cual se siente que a ese cuerpo se lo tiene y se lo adora implica que el orden del tener es primero. Como establece Lacan: “Eso se siente, y una vez sentido, eso se demuestra” (Lacan [1975], 2018, p. 591). Con lo cual se puede establecer: “Tener, es poder hacer algo con” (Lacan [1975], 2018, p. 592).

L. siente que tiene un cuerpo a partir del recurso sintomático del humor, y eso le permitió hacer uso de eso. Instalarse en un trabajo con ese cuerpo nuevo le permite un punto de referencia que le abre la posibilidad a otros lazos posibles. El dispositivo analítico fue sede para encontrar ese recurso, y también fue un lugar para dejar olvidados sus auriculares, un objeto con el que se encerraba en su habitación para escuchar distintas cosas en la computadora.

5.7. Algunos puntos conclusivos del capítulo 5. El imaginario corporal permite la escritura

La revalorización de lo imaginario, tal como es desarrollado en la última enseñanza de Lacan, permite situar el valor de uso que el síntoma tiene para el armado corporal. Ya no se trata del síntoma enlazado al inconsciente que produce sentido, sino el síntoma en su consistencia de goce, que se inscribe en un proceso de escritura.

La escritura de goce en lo imaginario, a partir de sentir que el cuerpo se lo tiene - y que es del orden de una satisfacción que no va por la vía del sentido - puede devenir en instrumento que permite que algo comience a escribirse de manera distinta.

Los diferentes anudamientos a partir de ese goce localizado en el imaginario corporal permiten abordar una clínica que ya no se rige únicamente con las coordenadas de un mundo simbólico bajo la égida del Padre. La última enseñanza de Lacan permite leer las diferentes escrituras que un sujeto puede llevar a cabo y posibilita en el dispositivo analítico ampliar los modos de abordajes.

La escritura que permite el imaginario corporal no es del orden de la comunicación. El franqueamiento lacaniano en su última enseñanza ubica al síntoma en una pura escritura en el cuerpo que se realiza en silencio. Así, si se da la posibilidad de tratar eso en la experiencia de un análisis, éste ya no va a quedar solo del lado de las palabras y la producción de sentido.

La manera en que el cuerpo adquiere su envoltura permite orientar la práctica. Es por ello que el valor que adquiere la entrada de un goce en el imaginario corporal permite su uso y la verificación que se tiene un cuerpo para usarlo a partir de diferentes modos singulares de invención, y eso posibilita una escritura para el cuerpo.

Los desarrollos en relación a pensar ese nuevo imaginario planteado por Lacan, que es del orden del cuerpo y que, como establece Laurent, aporta coordenadas fundamentales para vivir, dan cuenta que la función del analista no solo se apoya en los recursos del sentido, tal como establece el inconsciente freudiano.

Una clínica que abre el juego a pensar el acontecimiento de goce, que no implica el desciframiento de sentido (Miller, 2015, p. 216). Y eso permite darle lugar a otras perspectivas en la dirección de la cura a partir de pensar el estatuto que cobra ahora la interpretación y la transferencia.

CAPÍTULO 6

LA CLÍNICA A PARTIR DE LA ÚLTIMA ENSEÑANZA DE LACAN

6.1. Introducción

Los desarrollos realizados en los capítulos anteriores en relación a cómo el psicoanálisis piensa la noción de cuerpo - y el lugar que ocupa el registro de lo imaginario en los últimos postulados lacanianos - permite delimitar las torsiones que dicho concepto implica para abordar la clínica y con lo que la práctica analítica cuenta para la dirección de la cura. Eso mismo trastoca las nociones de la transferencia y de la interpretación.

Los modos de presentación clínica que llegan al dispositivo analítico en la actualidad subvierten, a su vez, los modos de abordaje ya que, lejos de ese amor al saber que implica un lazo al inconsciente simbólico, muestran la dificultad para intervenir desde las concepciones teóricas clásicas.

Más allá de las estructuras que orientan la clínica, lo planteado por Lacan en torno al síntoma como “acontecimiento de cuerpo” (Lacan [1975], 2018, p. 595) sirve para situar la entrada de un goce que puede posibilitar el anudamiento de la imagen corporal y permite una escritura que no es solo para enlazar el síntoma al inconsciente y al goce fálico.

J.-A. Miller va a reinterpretar el carácter incalculable de los efectos de la interpretación a partir de los efectos de goce. “La interpretación es un decir que apunta al cuerpo hablante, y para producir un acontecimiento, *para llegar a las tripas*, decía Lacan – eso no se anticipa, sino que se verifica con efecto retroactivo (*après coup*), porque el efecto de goce es incalculable” (Miller, 2014).

La transferencia también cobra un viraje respecto a la época del síntoma ligado al sentido, donde el analista se ubica como sujeto supuesto saber. Todos esos desarrollos tienen que ver con la vertiente simbólico – imaginaria de la transferencia, a lo que se le suma lo que tiene que ver con la pulsión, tal como lo trabaja en el seminario 11, donde se juega la modalidad

de goce de cada uno. Sin embargo, lo que Lacan trabaja a partir del seminario 20 en términos de lo real del amor es lo correlativo a la nueva escritura de lo imaginario, y de qué manera esto incide para pensar la transferencia.

La clínica contemporánea no puede dejar de lado el imaginario del paciente y los modos en que éste se arma y anuda con los otros registros. Para ello, transferencia e interpretación, como dos pivotes esenciales para la clínica, cobran un nuevo valor que debe ser indagado.

6.2. La transferencia “clásica”: desde Freud y Lacan

La transferencia se presentó a Freud como un obstáculo en la dirección de la cura que contrariaba a su propósito de hacer consciente lo inconsciente mediante la interpretación. Es sólo con el ejercicio sostenido de su método interpretativo que Freud hace del obstáculo una herramienta que hace presente en la sesión analítica lo que resiste a la rememoración.

Esta doble vertiente de la transferencia como obstáculo y motor de la cura fue retomada por Lacan. Las versiones de la transferencia se multiplican en su enseñanza: imaginaria, concepto fundamental, simbólica, libidinal, hasta desaparecer prácticamente en sus últimos años de manera explícita.

Lacan establece en su escrito “La dirección de la cura y los principios de su poder” que el manejo de la transferencia sigue siendo el lugar “donde hay que buscar el secreto del análisis” (Lacan [1958], 2008, p. 562). Es preciso considerar la vigencia que tiene dicha aseveración para el psicoanálisis, tal como se practica hoy en día. O, en tal caso, cuál sería actualmente el manejo de la transferencia.

En la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, Lacan retoma al sujeto supuesto al saber como “(...) el pivote desde se articula todo lo que tiene que ver con la transferencia” (Lacan [1967a], 2018, p. 266), y propone una manera de formalizar la operatoria de este sujeto supuesto al saber en una fórmula conocida como “algoritmo de la transferencia”.

A su vez señala que: "(...) si el psicoanálisis consiste en el mantenimiento de una situación convenida entre dos *partenaires* que se asumen en ella como el psicoanalizante y el psicoanalista, él no puede desarrollarse sino al precio del constituyente ternario que es el significante introducido en el discurso que en él se instaura, el cual tiene nombre: el sujeto supuesto saber, formación esta no de artificio sino de vena, como desprendida del psicoanalizante" (Lacan [1967a], 2018, p. 267).

Este elemento ternario es, en este caso, un significante aportado por el analizante en función de su suposición de saber sobre el analista, significante que al mismo tiempo debe ser sancionado tácitamente como “de la transferencia” por el analista y que genera la apertura del campo de lo que en la fórmula se encuentra entre paréntesis: el saber inconsciente.

El analista acepta encarnar al sujeto supuesto saber. Se trata de la transferencia que funda la creencia en los efectos de la palabra, que acontece en el eje simbólico- imaginario. Es la apuesta al inconsciente simbólico, a lo no sabido que sabe, que aloja la falta en su interior. Es un saber que ningún sujeto sabe cuál es pero que produce efectos.

6.2.1. El Otro de la transferencia y el rechazo del inconsciente

El problema parece otro cuando la enfermedad que aqueja al sujeto supuesto saber es el escepticismo. Los tiempos que corren traen aparejada una multiplicación del estatuto del Otro que finalmente desemboca en la incredulidad. El descreimiento en el sujeto supuesto saber no es producto del dispositivo analítico sino previo. Se trata de un desabonamiento del inconsciente que no dirige el síntoma hacia el analista, de quien ya no habría nada que esperar en términos de saber.

En “La equivocación del sujeto supuesto saber” (Lacan [1967b], 2018), dos meses después de “La Proposición...”, Lacan subraya el estatuto del sujeto del inconsciente en su relación de exclusión con el propio discurso, con el saber que se dice sin que el sujeto lo sepa, sin que pueda representarse como tal en su decir. Aclara que no se trata de un problema de memoria, que el campo de lo inconsciente no tiene que ver con perder la memoria, sino de no acordarse de lo que se sabe. Es por eso que el sujeto no puede captar el saber que entrega sino en la equivocación, porque el inconsciente hay que atraparlo *in fraganti*.

Así es como el dispositivo analítico da a la equivocación un lugar privilegiado, incluso como aquello a lo que ha de apuntar el acto psicoanalítico. A los tres términos - sujeto supuesto saber - se le agrega la equivocación, e introduce la hiancia.

Sin embargo, lo que desarrolla en su última enseñanza cobra un giro. En el seminario 24 refiere que el inconsciente es entonces el inconsciente que equivoca, sin atribuir a éste un sentido, una significación, esto es, sin transformarlo en un lapsus. Desde el seminario 20 el inconsciente pasa a ser una elucubración de saber sobre *lalengua*. Y agrega Lacan: “En efecto, lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor. (...) El aporte del discurso analítico es que hablar de amor es en sí un goce (...)” (Lacan [1972-73], 2022, p. 101). Un goce que se transfiere al analista. A partir del seminario 24 el amor es lo que va a unir ese enjambre de S1 sueltos. La dimensión real y efectiva de la experiencia se juega en el campo del amor de transferencia, separando así el amor del sentido.

En la práctica clínica se pueden diferenciar los instrumentos de intervención con los que el analista cuenta, a la par de los instrumentos de lectura que aplica para tocar el punto donde práctica y teoría se juntan y establecen la dirección de la cura.

Lacan dice en el seminario 22 que el analista “es al menos dos” (Lacan [1974-75], 2019, clase del 10/12/74): el del acto – se puede ubicar aquí los instrumentos de intervención - y el clínico, donde el analista teoriza acerca de los efectos de su acto, ubicando así los instrumentos de lectura. El lugar donde queda convocado el analista es un lugar donde se convierte en oyente de la palabra - lector del goce.

El desdoblamiento de la posición del analista que ubica Lacan lleva también a plantear la pregunta por la importancia de que haya un analista dispuesto a encarnar el Otro de la transferencia en los casos en los que se presenta un rechazo del inconsciente, que no solo alude a la psicosis.

La fugacidad con la que se presentan ciertos casos de la clínica actual respecto al lazo al Otro da cuenta de que la transferencia clásica - tal como las presentan Freud y Lacan, en cierto momento de su enseñanza - está puesta en jaque.

6.2.2. Modos de transferencia que no están anudados al amor al saber

La época del Otro que no existe, tal como la denomina Jacques-Alain Miller en 1998 en el contexto de la “Convención de Antibes”, prosigue los desarrollos que realiza en el curso impartido junto a Éric Laurent, “El Otro que no existe y sus comités de ética” (Miller, 2005), en 1996. Es un contexto de producción teórica que ronda en interrogar lo que viene a cumplir una función de abrochamiento entre el sentido y el goce en la época de la declinación de la función paterna.

Lo interesante es que da una indicación precisa, que luego continuará con los desarrollos en su curso de los años 1997 y 1998, “El partenaire-síntoma” (Miller, 2008), que sigue la lógica de las clases de la teoría del partenaire del curso “El Otro que no existe y sus comités de ética”. Dice: “(...) el partenaire fundamental del sujeto no es en ningún caso el Otro, no es la otra persona, no es el Otro como lugar de la verdad, sino, como siempre se percibió en el psicoanálisis, algo de sí mismo, su imagen (piensen en la teoría del narcisismo que retoma Lacan en su estadio del espejo), su objeto *a*, su plus de gozar y, profundamente, su síntoma” (Miller, 2005, p. 258).

Y agrega: “En resumen, el partenaire, que parecería sabio, tiene muchas caras, mucha variedad, mucha diversidad. ¡Siempre hay que buscar al partenaire! No debemos hipnotizarnos con la posición del sujeto, sino preguntarnos con quién juega su partida” (Miller, 2005, p. 284).

Buscar en un análisis cuál es el *partenaire* del sujeto permite la clave de cómo el analista se va a ubicar, poder leer y circunscribir qué goce articula el decir del paciente. Hay sujetos que no pueden establecer el lazo amoroso transferencial, entendido como ese amor al saber inconsciente. Dado que lo que comanda en la época es la dimisión paterna, el efecto que queda es la desorientación y la deriva, que no es sin consecuencias en el cuerpo.

Fabián Naparstek recurre a las figuras metafóricas de dos tipos de dispositivos distintos para dar cuenta, por un lado, de que en la época del Nombre del Padre los sujetos cuentan con una brújula, ese “dispositivo que a partir de un punto simbólico ordena toda una serie de coordenadas” (Naparstek, 2015), y que permite cierta orientación y localización del goce y del cuerpo; pero hace la diferencia con la época actual donde lo que comanda es el GPS, “(...) un dispositivo técnico que nos lleva al lugar indicado sin tener dicho polo orientador con sus respectivas coordenadas” (Naparstek, 2015).

La eficacia de la operación freudiana obtiene del desciframiento la clave del síntoma. Sin embargo, fracasa en conmovir estos nuevos síntomas de la época, que rechazan el inconsciente y prescinden del Otro. Hay que producir un corte en su funcionamiento para que lo que se realiza como goce se enrede en esas pocas hilachas de goce-sentido, que permita que ese goce opaco tenga una nueva orientación.

Se trata de alterar su funcionamiento, en una operación que está más cerca del Padre traumático que del Padre simbólico. Como señala Lacan en el seminario 19, la única función del padre es la de impactar (Lacan [1971-72], 2012, p. 204), juego homofónico entre *pater familias* (en latín, “padre de familia”) y *épater* (en francés, impactar, sorprender).

Con ello puede ubicarse lo que agrega en ese mismo seminario cuando dice: “Si el padre ya no impacta a la familia, naturalmente se encontrará algo mejor” (Lacan [1971-72], 2012, p. 204). Esto puede leerse con los desarrollos que realiza Miller para ubicar la forclusión generalizada frente al goce intrusivo, que no solo es propiedad de la psicosis. Dice: “Dado que el rechazo del goce se produce en todos los casos, la cuestión es saber qué lo domestica. Pues bien, el síntoma lleva a cabo esta contención. Por eso la función del padre es la función del síntoma” (Miller, 1999, p. 381).

A partir de allí el goce circulará en una metonimia que le hará tomar otro sentido. No el sentido–significación, sino el sentido como una nueva orientación para ese goce. Sin embargo, no se trata de hacer un elogio del goce-sentido ni de restaurar al Padre, sino de algunos de sus usos posibles a partir del síntoma entendido desde la última enseñanza de Lacan, como se desarrolló en capítulos anteriores.

Es importante ubicar la distinción que Graciela Brodsky puntúa, siguiendo a Miller, respecto a lo real como lo imposible de soportar. Dice que esto “(...) hace surgir, en medio de la formalización imposible, la dimensión de la carga, del peso, incluso del sufrimiento. En síntesis, para soportar hace falta un cuerpo” (Brodsky, 2014). Pero agrega: “J.-A. Miller comenta esta referencia en un antiguo artículo titulado “Lacan clínico”, cuya versión castellana está en *Matemas II*. Se trata de una conferencia en la cual sostiene que el síntoma sólo toma forma clínica cuando es imposible de soportar, y que mientras tanto, uno se las arregla. Eso no implica que no se tengan síntomas, pero es un estatuto del síntoma que no es clínico” (Brodsky, 2014).

Hay arreglos, soluciones, frente al *troumatisme* de *lalengua* pero el síntoma es clínico cuando el arreglo se desmorona y lo imposible de soportar se presenta como urgencia, como desborde del cuerpo y se consulta a un analista.

La intervención del analista, en relación a la clínica actual, debe producir *RSI*, es decir, un anudamiento entre los registros real, simbólico e imaginario, que también incluya el afecto del cuerpo. Lacan dice: “(...) la psicosis es una suerte de bancarrota en lo que concierne al cumplimiento de lo que es llamado ‘amor’” (Lacan [1975], 2012). Se puede hacer extensible esto a lo que sucede con el *parlêtre* en esta época, donde se dispone de identificaciones horizontales comandadas por los pequeños objetos *a*, y el saber ya no se liga al Otro encarnado.

Se ubica así al analista como semblante de cuerpo afectado, que produce una resonancia imaginaria en el sujeto y que permite un anudamiento que incluye el afecto del cuerpo, tal como lo desarrolla Silvina Baudini (Baudini, 2015), en relación al Otro en la psicosis. Sin embargo, esto puede aplicarse a la clínica contemporánea.

La transferencia no se apoya así solamente en el sujeto supuesto al saber, sino que hace pie también en la consistencia que se otorga a un “Otro supuesto gozar”. Dice Miller en su curso “Sutilezas analíticas”: “(...) lo que Lacan llamaba *una suposición de la experiencia analítica*. (...). Con sujeto supuesto saber designaba una suposición de la experiencia analítica: el estado de *ya ahí* del saber que sería adquirido por el paciente designaba, en el fondo, lo que Freud había llamado inconsciente. Pero entonces agregó una segunda suposición a la suposición de saber. Y esta segunda suposición, indisociable de la primera, es la de la sustancia gozante, del cuerpo que se supone que goza. Si no hubiera un cuerpo que supuestamente goza, es la de la sustancia gozante, del cuerpo supuesto gozar. Si no hubiera un cuerpo supuesto gozar, no habría psicoanálisis, y es que no alcanza con el sujeto supuesto saber” (Miller, 2011b, p. 249).

En el seminario 23, Lacan trabaja la construcción de un imaginario. Dice “(...) imagen confusa que tenemos de nuestro propio cuerpo” (Lacan [1975-76], 2013, p. 147). Y agrega: “Pero esta imagen confusa implica afectos (...)” (Lacan [1975-76], 2013, p. 147).

El afecto quiere decir que el sujeto está afectado en sus relaciones con el Otro. Es decir, que se trata del significante y del Otro. Pero hay que agregarle un tercer término, que es el goce. Por lo tanto, es el cuerpo el que se ve afectado por la incidencia del significante. Pero ni la biología ni

la psicofisiología permiten situar el goce. Es la ética del bien decir que permite cercar y encerrar en el saber lo que no puede decirse, pero que permite ese acuerdo entre el significante y el goce, produciendo ese efecto de resonancia.

Gabriel Racki precisa: “(...) el esfuerzo de pensar el psicoanálisis en la era de declinación del semblante paterno, o de lo que Miller llama época de “Un-dividualismo moderno” (neologismo en contratapa del *Seminario 19*), implica también dejarse llevar por este esfuerzo de Lacan de acercar la praxis a un inconsciente que no es una estructura previa, inscrita, de lenguaje, ni estructurada por el Edipo. Sino que el inconsciente es el amor de inventarse algo con el analista, es el amor como el goce de ese invento, a partir de los traumas de la lengua. Un invento no todista más ventilado para vivir y enlazarse al Otro de un modo un poco más satisfactorio” (Racki, 2023).

El afecto es satisfacción - experimentada en el cuerpo propio - y no la satisfacción alienada en el espejo; es la construcción de un imaginario que tome el cuerpo en su afectación de goce, que produce su consecuente vitalización, y donde algo se puede escribir.

6.3. La interpretación

El viraje que cobra la interpretación a partir de los últimos desarrollos lacanianos no puede ser leído sin la incidencia de los cambios que acontecen en lo contemporáneo. En la Conferencia en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, del 25 de Noviembre de 2022, titulada “El provenir de la interpretación”, Christiane Alberti refiere: “El sujeto que consiente a la deriva del inconsciente, es devuelto a una palabra que instauro una relación a la verdad manteniendo una distancia entre el decir y lo dicho. Y es allí, donde la interpretación encuentra lógicamente su lugar. En el momento actual de la civilización, este margen de la interpretación no está asegurado, ya que lo dicho se reduce a lo dicho. Propongo considerar que es la norma la que viene al lugar de la interpretación (...). Las normas han evolucionado, eso es cierto. A tal punto, que a veces tenemos la sensación de un desbarajuste completo, incluso de una desorientación social” (Alberti, 2023).

El estatuto que cobra la interpretación a partir de la última enseñanza lacaniana permite ubicar la operación analítica ya no únicamente a través de la sustitución o el entramado simbólico

- lo cual tiene cierta eficacia a la hora de descifrar los síntomas - sino de cómo las palabras afectan, resuenan, hacen eco en el cuerpo de ese ser de goce que es el *parlêtre*.

La resonancia que importa es la pulsional, es el eco de la palabra en el cuerpo, tal como ubicaba Lacan respecto a que “(...) las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho que hay un decir” (Lacan [1975-76], 2013), p. 18). Pero para que resuene es preciso que el cuerpo sea sensible a eso. Es decir, que esas palabras ya hayan entrado, parasitado en el ser hablante. Las resonancias semánticas de cada uno envuelven su resonancia de goce. Cuando resuena es acontecimiento de cuerpo, y el acontecimiento es lo disruptivo, el elemento suelto. Tiene que ver con el inconsciente real, inconsciente que remite al goce en el cuerpo.

Miller, en la clase del 18 de marzo de 2009 de su curso “Sutilezas analíticas”, ubica cómo alguien puede arreglárselas haciendo uso de eso que es lo más singular en el ser hablante, es decir, su posición con respecto al goce, logrando un arreglo con la satisfacción a través de una “reconfiguración”. Dice: “El *sinthome* funciona, no es susceptible de atravesamiento o de levantarse, sino de *reengineering*, de una reconfiguración (...) Entonces, se trataría de obtener una reconfiguración por la cual no puede decirse que el goce cobra sentido, no necesariamente, sino una *reengineering* que permite pasar de la incomodidad a la satisfacción del *parlêtre* en cuestión” (Miller, 2011b, p. 192). Y agrega que esta satisfacción no es del analista “sino una interpretación que satisfaría al analizante (...)” (Miller, 2011b, p. 192).

Los desarrollos que realiza Lacan respecto a la sustancia gozante y los efectos de *lalengua* sobre el cuerpo reformula el modo de leer y abordar los arreglos de goce que el ser hablante puede hacer. La noción de *parlêtre*, que sustituye a la de sujeto mortificado por el significante, y la función de lo imposible de la relación ubican una nueva perspectiva: la posibilidad de una invención a partir de la no-relación.

6.3.1. La interpretación por el equívoco

La concepción del inconsciente estructurado como un lenguaje da cuenta de que su construcción se basa a partir de ubicar la oposición del significante y del significado. Pero con la última enseñanza, Lacan renueva esa concepción y va más allá planteando que el inconsciente es

un saber hacer con *lalengua*. Así ubica entonces Miller: “A partir de allí la teoría del psicoanálisis se deshace de su legado y Lacan trata de proveerle un sustituto con su psicoanálisis nodal. A partir de allí entramos en la práctica contemporánea del psicoanálisis” (Miller, 2015, p. 212).

Ahora bien, el modo de abordar la clínica tiene sus consecuencias a partir de que cambian las nociones respecto de ciertos conceptos fundamentales. Es así que Lacan va lidiando con diferentes problemas a la hora de pensar la práctica analítica y, sobre todo, lograr cierta eficacia sobre el síntoma.

El síntoma, desde Freud, es considerado con su núcleo pulsional y su necesidad de represión. Es por eso que enlaza con el goce fálico, si se toman las conceptualizaciones que desarrolla Lacan en “La Tercera”. Así, el instrumento de intervención con el que el analista cuenta para tratar el síntoma es la interpretación por el equívoco, que también apunta al inconsciente.

Lacan insiste con que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, a pesar de que la interpretación opera con *lalengua* (Lacan [1974], 2007, p. 88). Y, de este modo, la interpretación equívoca incide sobre esa elucubración de saber que el inconsciente realiza sobre lo contingente de *lalengua*. Pero el problema que se sitúa con esto es de qué manera se interviene con el síntoma.

El síntoma queda del lado de la letra y no de *lalengua*. Dice Lacan: “(...) ya que no hay letra sin *lalengua*, y ese incluso es el problema, ¿cómo puede *lalengua* precipitarse en la letra?” (Lacan [1974], 2007, p. 95). Es decir, primero es *lalengua* y luego algo deviene en letra.

Si el síntoma es concebido como lo que viene de lo real y pide por sentido (Lacan [1974] 2007, p. 84), en los desarrollos que Lacan realiza en “La Tercera”, la interpretación se dirige hacia la letra del síntoma, para que en la equivocidad se descifre - no para alimentar con más sentido - sino para aislar la letra en él.

Es una interpretación que domestica el síntoma, ya que éste es del orden de lo necesario. Establece Lacan: “(...) único exorcismo de que sea capaz el psicoanálisis: que el desciframiento se resume a lo que constituya la cifra, a lo que hace que el síntoma sea ante todo algo que no cesa de escribirse de lo real, y lograr amansarlo hasta el punto en que el lenguaje pueda hacer con él equívoco (...) sin que el síntoma se reduzca al goce fálico” (Lacan [1974], 2007, p. 96).

Así la interpretación vía el equívoco - que ciñe la letra del síntoma - posibilita una cierta pérdida del goce fálico del síntoma, y permite tocar un real del cual irrumpe éste último, pero que se engancha con el sentido, tal como queda ubicado en el nudo el goce fálico en la intersección de lo Real y lo Simbólico.

Si bien se reduce el sentido y los efectos de goce fálico, Lacan ubica que el síntoma no está articulado solo con éste, ya que roza un goce ubicado en la intersección de lo real y lo imaginario. Allí Lacan apunta a otro real, fuera de lo simbólico, y de sentido. Es lo que va a denominar con distintos nombres, como, por ejemplo, en “La Tercera” lo denomina “goce del Otro” (Lacan [1974], 2007, p. 106), pero es lo que remite a Otro goce.

Lo que interesa destacar es que la interpretación que apunta a ubicar la letra del síntoma por el equívoco deja por fuera algo que no es alcanzado por la interpretación simbólica, aun si ésta utiliza el equívoco significante que, en definitiva, es un uso particular del doble sentido.

El síntoma que toca lo que queda por fuera de lo simbólico va al lugar de lo que se fue precisando en capítulos anteriores respecto a lo que es goce en el cuerpo - diferenciado del goce fálico, fuera de cuerpo - y allí la interpretación cobra otra perspectiva para poder operar, donde apunta a la consistencia del imaginario corporal - que Lacan teoriza como conjunto vacío - y, como precisa Juan Carlos Indart, “es fuente, por lo tanto, de toda una posibilidad de escritura” (Indart, 2017b) que se distingue de la letra que se ubica en el extremo de la articulación simbólico-real.

6.3.2. Un viraje. El *ready-made* de Duchamp: un *saber hacer allí* con lacaniano

El destino pulsional del que Freud da cuenta con la sublimación permite seguir a Lacan en la torsión que realiza cuando va más allá con el “saber hacer allí con su síntoma” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 16/11/76).

Es en el texto “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna” donde se puede leer una definición más precisa acerca de la relación entre las creaciones culturales y la vida pulsional. Dice Freud: “La pulsión sexual (...) pone a disposición del trabajo cultural unos volúmenes de fuerza

enormemente grandes, y esto sin ninguna duda se debe a la peculiaridad, que ella presenta con particular relieve, de poder desplazar su meta sin sufrir un menoscabo esencial en cuanto a intensidad. A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se la llama la facultad para la *sublimación*” (Freud [1908], 2007, p. 168).

La sublimación es ubicada así como un destino de la pulsión sin represión, en donde se adquieren los logros culturales. En tanto medio de expresión de lo indecible y del afecto se revela como un modo de lazo social privilegiado, ya que la pulsión encuentra su posibilidad de satisfacción directa, aunque paradójica, no por sustitución - como en el síntoma - sino enlazada a objetos socialmente valorados.

Por otro lado, se puede ubicar a la sublimación asociándola a la capacidad de invención de algo que haga lazo social desde lo más íntimo en las condiciones singulares de satisfacción de la pulsión. Es decir, que el sujeto logre mediante un cifrado de goce una salida que no sea por las inhibiciones, síntomas y angustias.

Sin embargo, en el seminario 23 Lacan no habla de sublimación. En cambio, forja el término *sinthome*, al referirse al arte de Joyce. Joyce sabe hacer un *sinthome* con su síntoma, que mantiene unidos a lo imaginario, lo simbólico y lo real. Así logra elevar su nombre propio y le otorga consistencia a su *ego*.

Esto da cuenta de ese aspecto de la sublimación, que permite pasar el goce de lo singular a lo colectivo. En el arte cada uno arma su propia colección singular, y es así que el *sinthome* puede hacer pareja con el destino de la pulsión.

En el seminario 24 Lacan va a decir que el arte va más allá de lo simbólico. Y agrega: “El arte es un saber-hacer. Creo que hay más verdad en el decir que es el arte que en cualquier bla-bla-bla” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 18/01/77).

Sin embargo, dos años antes, en “La Tercera”, deja esta indicación precisa: “(...) la interpretación siempre debe ser (...) el *ready-made*, Marcel Duchamp” (Lacan [1974], 2007, p. 94). Este “debe ser” hay que entenderlo como un imperativo ético, que orienta la práctica y, por ende, el cómo incidir vía el lenguaje en el imaginario corporal.

Comienza a delimitarse así una pragmática del síntoma que permite situar una perspectiva clínica en la experiencia analítica que es transclínica, que da un paso más respecto a leer las estructuras a la manera de la primera enseñanza. Éric Laurent establece: “(...) pasar del síntoma *que habla* al síntoma que *se escribe en silencio*, que ya no es *comunicación* sino *escritura*. (...) Una vez se ha franqueado el paso lacaniano, el síntoma se limita a una pura escritura en el cuerpo, no habla. Se abre entonces en el análisis una experiencia que no pasa por la palabra” (Laurent, 2016, pp. 52-53).

En el seminario 23 Lacan ubica: “Uno solo es responsable en la medida de su saber hacer. ¿Qué es el saber hacer? Es el arte, el artificio, lo que da al arte del que se es capaz un valor notable, porque no hay Otro del Otro que lleve a cabo el Juicio Final” (Lacan [1975-76], 2013, p. 59).

Sin embargo, en el seminario 24 da un paso más respecto a este “saber hacer”. Dice: “Saber hacer *allí* es otra cosa que saber hacer – eso quiere decir “desembrollarse”, pero sin tomar la cosa en concepto” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 11/01/77).

Se puede distinguir entonces entre estas expresiones francesas el “saber hacer” (*savoir faire*) del “saber hacer allí con” (*savoir y faire avec*). La diferencia reside en que, mientras la primera expresión remite a técnicas tipificables y universalizables, la segunda implica lo singular y lo imprevisto. El “allí con” no recae en un concepto que implica un universal. Sin embargo, indica una localización e identificación de lo que hay que desembrollar y manipular, pero que recae en lo singular.

Por eso “saber hacer allí con el síntoma” queda equiparado a lo que se sabe hacer con la imagen - que es el cuerpo a la altura de la última enseñanza -, es decir, cómo el cuerpo se arma y se le da uso. Dice Lacan: “Conocer su síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo. Lo que el hombre hace con su imagen permite imaginar la manera en la cual se desenvuelve con el síntoma. Se trata del narcisismo secundario que es el narcisismo radical (...)” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 16/11/77).

Juan Carlos Indart ubica la idea de que “el síntoma siempre detiene algo” (Indart, 2024, p. 101), y agrega que hay que recurrir a lo que Freud desarrolló respecto al beneficio secundario del síntoma. Dice: “Freud se dio cuenta de que el síntoma tenía, por un lado, una relación con un goce

pulsional, pero por otro lado, podía convertirse en un carácter, en un modo de vida. Es en esta parte en la que el sujeto la pasa bien y no le interesa ningún desciframiento” (Indart, 2024, p. 101).

Joyce lo revela de manera paradigmática, ya que el narcisismo disyunto tiene su suplencia en el saber hacer con el síntoma lo que no puede sostenerse con la imagen del cuerpo. Este saber hacer con el síntoma puede llegar a ser una producción considerada como “artística” en su aspecto social o cultural, pero ese arte trata de otra cosa.

Este “saber hacer allí con” va a dar cuenta de un saber práctico, que introduce algo con lo que hay que arreglárselas cada vez. Tiene que ver con la invención, y arreglárselas con lo que hay, pero también con lo que no hay. Porque Freud ubica de manera muy precisa que queda un resto y, por eso, habla de “Análisis terminable e interminable” (Freud [1937], 2007). Son los restos sintomáticos que implican un “no saber” radical y que bordean el agujero de la estructura y que son incurables.

Marcel Duchamp importó el término *ready-made* de Estados Unidos, el cual puede traducirse por “listo para usar”; es algo “ya hecho”. Entonces puede leerse la indicación que da Lacan respecto a la interpretación en tanto *ready-made* como tomar lo que “ya está ahí” - los significantes del discurso del analizante - para descontextualizarlo y reducirlo a través del equívoco sostenido en la homofonía del significante, a esa dimensión que en el significante mismo más se acerca al objeto: su condición de letra.

Lacan hace referencia al trabajo presentado por René Tostain, sobre el objeto *a* y el *ready-made*. Allí Tostain expone las reglas del *ready-made* de Duchamp. Una de las mismas refiere que el “efecto estético sea nulo”. En su seminario 22, Lacan ubica que hay parentesco de la buena forma con el sentido (Lacan [1974-75], 2019, clase del 21/01/75). Es así que se relaciona el campo del sentido con la estética de la buena forma, de la forma bella.

El campo del sentido se ubica en el nudo entre imaginario y simbólico. En “La Tercera”, Lacan dice: “(...) en la medida en que en algo en lo simbólico se estrecha en lo que llamé el juego de palabras, el equívoco – que entraña la abolición del sentido – todo lo concerniente al goce, y en especial al goce fálico puede también estrecharse (...)” (Lacan [1974], 2007, pp. 103-104). Es decir,

no operar por la vía del sentido es no ir por el lado de la buena forma en dirección al cuerpo-esfera del narcisismo del estadio del espejo.

Marcel Duchamp no se reconocía un artista en el sentido tradicional. Él llamaba a sus *ready-mades* objetos *a-rtísticos*. Octavio Paz, en su libro titulado “Apariencia desnuda” escribe: “Los *ready-mades* no son anti-arte, como tantas creaciones modernas, sino *a-rtísticos*. Ni arte ni anti-arte, sino algo que está entre ambos, indiferente, en una zona vacía. (...) su interés no es plástico sino crítico o filosófico. Sería estúpido discutir acerca de su belleza o su fealdad (...). El *ready-made* no postula un valor nuevo: es un dardo contra lo que llamamos valioso” (Paz, 2008, p. 31).

En el seminario 24 Lacan señala para el psicoanálisis: “Una práctica sin valor, esto es lo que se trataría de instituir para nosotros” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 19/04/77). Es esta práctica sin valor la que se convierte en el fundamento de lo que hace a la intervención analítica, que opera con la palabra, con el significante, con el sentido llevado al límite del sinsentido, pero que incide sobre el cuerpo, la pulsión, el goce, es decir, con “lo que no sirve para nada” (Lacan, [1972-73], 2022, p. 11).

La interpretación cobra así un viraje, que no va por la vía del sentido. Sin embargo, como se señaló previamente, la interpretación que toma la orientación del equívoco - como lo trabaja Lacan a la altura de La Tercera - utiliza el equívoco significante que, en definitiva, es un uso particular del doble sentido.

Es por ello que en el seminario 24 recurre a la poesía para dar cuenta que la palabra puede tener efecto de sentido y también efecto de agujero. Refiere: “Si ustedes son psicoanalistas, verán que es el forzamiento por donde un psicoanalista puede hacer sonar otra cosa que el sentido. El sentido, es lo que resuena con la ayuda del significante. Pero lo que resuena, eso no llega lejos, es más bien flojo. El sentido, eso taponar. Pero con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 19/04/77).

De esta manera, la interpretación analítica queda ubicada no por el lado del sentido, que queda ubicado en el nudo entre lo simbólico y lo imaginario - sino en lo que apunta al cuerpo. Y

la vía es por el lado de la poética y el chiste. Agrega Lacan en ese mismo seminario: “La primera cosa sería extinguir la noción de bello. Nosotros no tenemos nada bello que decir. Es de otra resonancia que se trata, a fundar sobre el chiste. Un chiste no es bello” (Lacan [1976-77], 2021, clase del 19/04/77).

Por otro lado, Miller toma de Claude Lévi-Strauss lo que establece en relación al bricolaje (Miller, 2013c, p. 15), y precisa que el *bricoleur* es el que opera con los medios desviados y obra sin un plan previo. Se relaciona también con la eficacia oriental, donde de lo que se trata es de aprovechar el potencial de una situación. Se trata de lograr el mayor efecto con el menor esfuerzo, amoldándose a las circunstancias para aprovecharse de ellas y modelarlas.

Este *saber hacer allí con* es la identificación con el síntoma, que no tiene un modelo que viene del Otro. Como ya lo ubica Lacan en 1949: “El psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del ‘Tú eres eso’, donde se le revela la cifra de su destino mortal” (Lacan [1949], 2008, p. 105).

Es interesante esta referencia temprana, ya que está en relación a lo que desarrolla en torno al estadio del espejo, pero que queda ubicada como una identificación que prescinde del Otro. El registro imaginario en la última enseñanza - que es el cuerpo - es sede de ese júbilo que se siente en el cuerpo y que lo yergue, previo a todo sostén simbólico, y que será diferente en su alcance para hombres y mujeres.

6.3.3. La manipulación de la interpretación

El estatuto de la interpretación, a partir de pensar la clínica con las nociones de la última enseñanza, cambia a la par de que la noción misma de inconsciente se va desdibujando de lo simbólico. En el seminario 23 Lacan habla de “manipulación interpretativa”. Dice: “(...) el síntoma subsiste en la medida en que está enganchado al lenguaje, por lo menos si creemos que podemos modificar algo en el síntoma por una manipulación llamada interpretativa, es decir, que actúa sobre el sentido” (Lacan [1975-76], 2013, p. 40).

Es decir, con el recurso a los nudos Lacan intenta dar un paso más respecto a cómo incidir en el síntoma, lo cual no va a ir por la vía de la proliferación de sentido. Así la interpretación deviene en un modo borromeo, lo que significa que no solo opera sobre el efecto de sentido sino sobre el efecto de agujero.

Es con la poesía que Lacan encuentra para la interpretación un modo que apunta al equívoco susceptible de producir el agujero, ya que destituye el sentido, y ubica todo su valor clínico. Es en el seminario 23, siguiendo los planteos de “El Atolondradicho” (Lacan [1972], 2018), donde dice: “En efecto, la interpretación opera únicamente por el equívoco. Es preciso que haya algo en el significante que resuene” (Lacan [1975-76], 2013, p. 18).

Es decir, a esa operación analítica le agrega el efecto de resonancia. Sin embargo, en su texto temprano “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (Lacan [1953b], 2008), trabaja la resonancia en el apartado “Las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la técnica psicoanalítica”.

Pero en el seminario 23 la resonancia pasa por el cuerpo y se suma, además, el efecto de agujero. Con lo cual, el efecto poético de la interpretación se distingue del equívoco como duplicación o multiplicación de sentido.

En el seminario 22, Lacan señala que el nudo borromeo se opone a la concatenación (Lacan [1974-75], 2019, clase del 11/02/1975). Refiere: “Es en tanto que el discurso del que se trata no hace cadena, es decir que no hay reciprocidad del pasaje de una de las consistencias en el agujero que le ofrece la otra, es decir que una de las consistencias en el sentido común del término no se anuda a la otra, quiero decir que no hace cadena, es en esto que se especifica la relación de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real. Es por eso que ante todo se plantea la cuestión de saber si el efecto de sentido en su real se sostiene en el empleo de las palabras - digo el empleo en el sentido usual del término - o solamente en su jaculación” Lacan [1974-75], 2019, clase del 11/02/1975). Lacan intenta así que la interpretación no vaya por el lado de cadena, donde las palabras se pegan unas a otras, produciendo significación.

Con la pluralización de los nombres del padre - cuestión que comienza a plantear en 1963, lo cual se interrumpe, para ser retomado luego en el seminario 21 ya con la equivalencia de los

tres registros - hay un desplazamiento de la operación analítica simbólica a maniobrar con los tres registros.

Como se señaló anteriormente, hay un viraje respecto del lugar para el analista y ubica Miller que en el seminario 25 “(...) Lacan reduce el sujeto supuesto saber a un *supuesto saber cómo operar*” (Miller, 2013a, p. 273). Y resalta todo el énfasis que Lacan le da al psicoanálisis en tanto práctica al final de su enseñanza.

Con lo cual queda ubicado que es una práctica que implica un saber hacer con los usos, y el nudo posibilita eso. Porque señala Miller: “Decir que el psicoanálisis es una práctica después de veinticuatro años de seminario es hacer un replanteo del psicoanálisis, es hacer un aplastamiento del psicoanálisis. (...) antaño mostraba las relaciones del psicoanálisis con la trascendencia, la trascendencia del significante. (...) la teoría, se vuelve una mera elucubración y le da a la manipulación de los toros y de los nudos otro estatuto que el teórico” (Miller, 2013a, p. 273).

La manipulación del nudo es entendida así en el sentido topológico: maniobrar con los S1, con las imágenes, con los objetos de la pulsión y con los goces en juego. En el seminario 23 dice Lacan: “Pienso que es una práctica cuya eficacia, pese a todo tangible, implica para mí que haga lo que se llama mi nudo (...)” (Lacan [1975-76], 2013, p. 133).

Es por ello que Miller destaca que “(...) hay que relativizar, o incluso desechar, el desciframiento y preferir el corte del redondel de cuerda, ya que, si el psicoanálisis nodal de Lacan pone en escena la acción de tirar para mostrar sus aspectos, implica también otra acción (...) una acción quirúrgica: cortar” (Miller, 2015, p. 216).

El acto analítico implica - desde esta perspectiva que cobra la última enseñanza - manipular, pero no desde el significado que puede tener esta palabra como de controlar el comportamiento y las emociones de alguien, sino desde operar con las manos o cualquier instrumento, como lo define el diccionario de la Real Academia Española.

El psicoanálisis deviene así en una pragmática que opera con cortes, resonancias, gestos. La sesión corta desde los desarrollos de la última enseñanza se rige ya no únicamente por las formaciones del inconsciente sino por los acontecimientos de goce (Miller, 2015, p. 217). El

cuerpo, que es lo imaginario a partir de la última enseñanza lacaniana, es el lugar del goce, y es allí donde el analista opera y manipula, para que se produzca un nuevo anudamiento.

6.4. Algunos puntos conclusivos del capítulo 6. Una nueva satisfacción

El nuevo imaginario para la última enseñanza de Lacan implica consecuencias para el lugar desde donde interviene el analista, ya que incide también en las nociones de la transferencia y la interpretación.

La clínica *acontecimiento* se diferencia de la clínica *estructura* (Miller, 2015, p. 216). Miller propone entender al acontecimiento de cuerpo como un acontecimiento de goce (Miller, 2015, p. 215). “La interpretación se juzga por el acontecimiento de goce que a la larga es capaz de engendrar. El psicoanálisis juega en relación con lo que produce goce” (Miller, 2015, p. 216).

Esto que ubica Miller se puede leer en relación a cómo queda ubicado en el nudo las intersecciones en los registros para poder precisar lo que es goce fuera de cuerpo, en la intersección simbólico-real; y el goce que se siente en el cuerpo, ubicado en la intersección imaginario-real. Es decir, la interpretación puede devenir en engendrar goce en el cuerpo - “inyección de goce en lo imaginario”, como ubica Indart (Indart et al., 2018, p. 87) - o puede mediante el equívoco que se “gane terreno para este otro goce en el cuerpo en relación al fálico” (Indart et al., 2018, p. 57).

En “La Tercera” Lacan indica que el analista tiene que ser ese objeto *a*, que se apresa en el encaje de lo simbólico, lo imaginario y lo real, es decir, que está en el lugar de articulación de los tres. Dice Lacan: “Apresándolo exactamente se puede responder a la función que es la vuestra: ofrecerlo como causa de su deseo a vuestro analizante” (Lacan [1974], 2007, p. 80).

El analista, de este modo, con su cuerpo es el punto inmóvil que permite que haya movilidad en otro lado: no todo queda bordeando el goce fálico, sino que el síntoma toca esa intersección entre imaginario-real a la cual Lacan refiere como goce de la vida (Lacan [1974], 2007, p. 90). Como lo señala Gabriel Racki: “(...) la experiencia del inconsciente no es solo el tono purísimo de revelar una verdad, está acompañada de afectos. Ya sabemos que afectos muy

angustiantes pero también de un goce, o regocijo, cuando logra ventilar un poco el todo fálico” (Racki, 2023).

Toda una política en la clínica respecto a la redistribución en la economía del goce. Y para captar lo que ocurre en un psicoanálisis no hay que ir por la vía de la abstracción, porque sino se anula, como lo indica Lacan en el seminario 25 “El momento de concluir”. Miller retoma esto y dice que con la abstracción se pierde el tejido, la tela. Y precisa: “(...) el tiempo lógico de “El momento de concluir”, que en el fondo está animado por un aserto de certidumbre anticipada que consiste en plantear la primacía del cuerpo” (Miller, 2013a, p. 259).

La revalorización del registro imaginario pone el cuerpo en escena, y el recurso a los nudos permite un instrumento para dar cuenta de lo que hace a la práctica del psicoanálisis. Si el psicoanálisis se enfrenta a una demanda de contemporaneidad, los modos de intervención y el lugar del analista también son revisitados. Practicar una clínica que no deje por fuera los desarrollos de la última enseñanza permite al analista intervenir y sortear ciertos escollos con los que se topa si se pretende avanzar únicamente por la vía del recurso simbólico.

Éric Laurent realiza un comentario de un caso complejo y le dice al analista: “(...) de entrada usted se da cuenta de que, en ese caso, la interpretación clásica no tiene alcance; sin embargo, lo que usted ha hecho es encarnar para él el más de vida” (Laurent, 2013, pp. 33-34).

La época de la declinación del semblante paterno no es sin consecuencias. Pero la clínica que no prescinde del valor del nuevo imaginario - que plantea Lacan en sus últimos desarrollos - rescata los diferentes modos de invención que los cuerpos se enfrentan ante el trauma de la no relación sexual.

CONCLUSIÓN

Para finalizar esta tesis se expondrán las consideraciones finales, donde se ubican los hallazgos teóricos que le dieron curso a la misma, así como los interrogantes que no se alcanzaron a responder y que quedarán como saldo para futuras investigaciones.

Tal como se fue desarrollando en el transcurso de este trabajo, el registro imaginario cobra otro valor en la última enseñanza lacaniana, lo cual tiene consecuencias para la dirección de un tratamiento. Lo imaginario no queda en un orden de jerarquía respecto a los otros registros, sino de mediación, y su propiedad de anudamiento permite coordinadas a la hora de abordar la clínica.

Asimismo, la revalorización del registro imaginario incide en las conceptualizaciones acerca de la transferencia, la interpretación y la posición del analista.

En el avance para dar cuenta del nuevo valor que cobra el registro imaginario se pudo ubicar que la alteridad para el ser hablante es el cuerpo, y ya no el Otro del lenguaje. De este modo, si para el Lacan de los inicios, donde hacía de la prevalencia del significante el hilo conductor y el sostén de lo que sucede para la constitución subjetiva, con su última enseñanza el cambio se produce a partir de dar una relevancia a los afectos, aunque éstos no hayan sido dejados de lado a lo largo de sus desarrollos teóricos. Y así como no se desprende de los afectos, tampoco lo hace del significante al final de su enseñanza.

Si bien hay un viraje respecto al sujeto del significante, no es que prescinde de éste último, sino más bien establece que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante, y éste es la causa del goce. En este punto se situó las dos operaciones que Miller establece: la *significantización* y la *corporización*. Esta última cobra especial relevancia porque es el significante que entra en el cuerpo, y tiene efectos no de significado sino de goce, es productor de goce. Lo cual permite diferentes invenciones frente al declive del Otro simbólico, y frente a qué hacer con el cuerpo como superficie de inscripción del goce.

Lo que fue guiando el desarrollo de esta investigación fue también la distinción entre lo que implica el orden simbólico, en tanto orientación - más allá de la conmoción del mismo en la época actual - y lo simbólico desde la última enseñanza lacaniana, que tiene que ver con *lalengua*

y sus consecuencias mortificantes de fonación. Allí donde lo simbólico tiene un límite frente a lo que no cesa de no escribirse, aparece lo imaginario revalorizado para tratar lo real. Lo que permitió situar el recurso a la intuición, que Lacan establece para poder poner un paréntesis inmediato a eso que irrumpe. La intuición permite manejar lo que hay que simbolizar para que a posteriori el sentido se instaure.

Lo interesante que se pudo situar con estos desarrollos es que el nuevo imaginario, pensado desde la última enseñanza de Lacan, permite una escritura a partir de poder servirse de algo que ocurre en el cuerpo y que posibilita un anudamiento que tenga efectos en los otros registros. El hallazgo que se quiere ponderar en esta investigación es que esto mismo está dado por el síntoma, como lo que anuda lo imaginario, y ubica el valor práctico de esa escritura para el cuerpo.

Siguiendo estos recorridos, se pudo situar el lugar que adquiere ahora sí el narcisismo como lo trabaja Miller en relación a lo que va a denominar *Un-cuerpo*, que no es del yo ni de sus semejantes, y que permite establecer la relación con el *ego*. Se trata entonces, ya no de identificación, sino de pertenencia y adoración de ese cuerpo. Y es así que el escabel que determina Lacan para que el ser hablante se alce, y el cual le facilita cierto apoyo, es anterior a la producción del cuerpo esfera. Por esta vía se encontró que lo que Freud trabaja en términos de sublimación se entrecruzan con el narcisismo.

Todo lo planteado permitió ubicar el viraje en torno a pensar la transferencia y la interpretación. La manera en que el cuerpo adquiere su consistencia permite orientar la práctica. Es por ello, que se situó el giro que cobra pensar la transferencia para ciertos casos en donde el descreimiento en el sujeto supuesto saber implica un desabonamiento del inconsciente que no dirige el síntoma hacia el analista, de quien ya no habría nada que esperar en términos de saber. Buscar en un análisis cuál es el *partenaire* del sujeto permite la clave de cómo el analista se va a ubicar para poder leer y circunscribir qué goce articula el decir del paciente.

De esta manera, la noción de interpretación se ve tocada. Desde la última enseñanza de Lacan, ésta apunta al cuerpo hablante y J.-A. Miller refiere que el efecto de goce es incalculable. Esto permitió distinguir lo que Lacan desarrolla respecto a la interpretación que apunta al equívoco, para ubicar la letra del síntoma pero que, a su vez, deja por fuera algo que no es alcanzado por la interpretación simbólica, aun si ésta utiliza el equívoco signifiante que, en

definitiva, es un uso particular del doble sentido. Por eso, se ubica la interpretación que apunta a la consistencia del imaginario corporal que da una posibilidad de escritura novedosa, que se distingue de la letra que se ubica en el extremo de la articulación simbólico-real.

Esto permitió delimitar una pragmática del síntoma desde una perspectiva clínica en la experiencia analítica que es transestructural. Es el pasaje del síntoma que habla al síntoma que escribe en silencio, como establece Éric Laurent. El “saber hacer allí con el síntoma”, que Lacan delimita en su seminario 24, apunta a saber manipular, desembrollar y saber hacer con la imagen, es decir, con el cuerpo.

Se logró situar un punto preciso y clínico respecto a lo que el síntoma bordea tanto del goce fálico - fuera de cuerpo, ubicado en el nudo en la intersección de real y simbólico - como del goce en el cuerpo - entre imaginario y real - para poder establecer que no se trata de suprimir uno u otro goce. Si el goce fálico se manifiesta en sus excesos - en relación a las zonas erógenas con sus bordes pulsionales - el otro goce lo puede circunscribir. Es el goce que Lacan denomina “de la vida”, u “Otro goce”. Y tiene que ver con cierta satisfacción que es en el cuerpo, que no se puede decir sobre eso, pero se siente. Y es así que, si se logra cierta consistencia en el imaginario, la pulsión va encontrando sus propios límites.

Lo interesante es que esa consistencia imaginaria puede ser posible sin el recurso al Nombre del Padre. El síntoma como acontecimiento de cuerpo es algo impredecible, con lo cual permite cierta articulación con el goce que se siente en el imaginario corporal, porque también acontece de repente, sin explicación ni causa previa. Sin embargo, a partir de que se siente, deviene instrumento para usarlo. Y ese es el valor que aporta lo imaginario en la última enseñanza lacaniana.

Si bien se realizó un recorrido que permitió localizar los desarrollos alrededor del concepto de lo imaginario y de qué manera incide en la práctica clínica, quedaron prospectivas para futuras investigaciones. Por un lado, con el desarrollo de la noción de “saber hacer allí con” el síntoma, que se articula con el síntoma como acontecimiento de cuerpo, ¿de qué manera se puede precisar su diferencia con los restos sintomáticos que Freud establece? Lo que implica una cuestión interesante porque señala algo que resta en tanto en su vertiente de lo que persiste, así como también a lo que apunta respecto a lo que no hay. También investigar las diferencias

de escritura en relación a lo que le da consistencia imaginaria al cuerpo del hombre y el de la mujer. Y, por último, - como lo que queda de saldo del recorrido realizado y que excede el mismo - poder explorar la noción de durabilidad y de tiempo en relación a la consistencia que puede adquirir lo imaginario con respecto al apremio del cuerpo vivo, y cómo pensarlo en relación a las diferentes estructuras diagnósticas clásicas.

BIBLIOGRAFÍA

I. Libros

- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1998.
- Abraham, K., *Las diferencias psicosexuales entre la histeria y la demencia precoz*, en Obras escogidas, RBA, Biblioteca de Psicoanálisis, Barcelona, 2006.
- Abramović, M., *Nomadic Journey and Spirit of Places*, Prestel Publishing, Estados Unidos, 2023.
- Basz, S., *El objeto aire... y otras intervenciones en psicoanálisis*, Grama, Buenos Aires, 2012.
- De Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1981.
- Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Cúspide, Buenos Aires, 2020.
- Freud, S. (1890), *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, en Obras Completas, Tomo I, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Freud, S. (1950 [1892-99]), *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, en Obras completas, Tomo I, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Freud, S. (1893 [1888-93]), *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*, en Obras completas, Tomo I, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Freud, S. (1893-95), *Estudios sobre la histeria (J. Breuer y S. Freud)*, en Obras Completas, Tomo II, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1950 [1895]), *Proyecto de psicología*, en Obras completas, Tomo I, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Freud, S. (1900-01), *La interpretación de los sueños (segunda parte)*, en Obras Completas, Tomo V, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Freud, S. (1905), *Tres ensayos de teoría sexual*, en Obras Completas, Tomo VII, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1910), *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, en Obras Completas, Tomo XI, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

- Freud, S. (1911 [1910]), *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, en Obras Completas, Tomo XII, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1914), *Introducción del narcisismo*, en Obras Completas, Tomo XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Freud, S. (1915), *Pulsiones y destinos de pulsión*, en Obras Completas, Tomo XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Freud, S. (1916-17), *26° Conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo*, en Obras Completas, Tomo XVI, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1920), *Más allá del principio de placer*, en Obras Completas, Tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1923), *El yo y el ello*, en Obras Completas, Tomo XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Freud, S. (1924), *El sepultamiento del complejo de Edipo*, en Obras Completas, Tomo XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Freud, S. (1925 [1924]), *Presentación autobiográfica*, en Obras Completas, Tomo XX, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Freud, S. (1926 [1925]), *Inhibición, síntoma y angustia*, en Obras Completas, Tomo XX, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Freud, S. (1930 [1929]), *El malestar en la cultura*, en Obras Completas, Tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1937), *Análisis terminable e interminable*, en Obras completas, Tomo XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1940 [1938]), *Esquema del psicoanálisis*, en Obras Completas, Tomo XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1908), *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, Tomo IX, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Indart, J. C., *Sobre el “estadio del espejo”, según J. Lacan*, en Tudanca, L. et al. (comps.), *Lo imaginario en Lacan* (pp. 137-143), Grama, Buenos Aires, 2017a.
- Indart, J. C. et al., *Sinthome e imagen corporal – En torno a casos clínicos*, Grama, Buenos Aires, 2018.

- Joyce, J., *Retrato del artista adolescente*, RBA Editores, S.A., Barcelona, 1995.
- Lacan, J. (1932), *Acerca de la paranoia de autopunición en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1976.
- Lacan, J. (1938), *Los complejos familiares en la formación del individuo*, en *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Lacan, J. (1946), *Acerca de la causalidad psíquica*, en *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1949), *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, en *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1953a), *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, en *De los nombres del padre*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1953b), *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, en *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1953-54), *El seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J. (1955-56), *El seminario, Libro 3, Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 2015.
- Lacan, J. (1957), *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud*, en *Escritos 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1957-58), *El seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1958), *La dirección de la cura y los principios de su poder*, en *Escritos 2*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1958-59), *El seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 2017.
- Lacan, J. (1959-60), *El seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Lacan, J. (1960), *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad"*, en *Escritos 2*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1962-63), *El seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

- Lacan, J. (1964), El seminario, Libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1965), *Homenaje a Marguerite Duras, del rapto de Lol V. Stein*, en Intervenciones y textos 2, Manantial, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1966), *De nuestros antecedentes*, en Escritos 1, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1967a), *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*, en Otros Escritos, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Lacan, J. (1967b), *La equivocación del sujeto supuesto saber*, en Otros Escritos, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Lacan, J. (1969-70), El seminario, Libro 16, *De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1969-70), El seminario, Libro 17, *El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1970), *Radiofonía*, en Otros Escritos, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Lacan, J. (1971), *Hablo a las paredes*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Lacan, J. (1971-72), El seminario, Libro 19, *...o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Lacan, J. (1972), *El Atolondradicho*, en Otros Escritos, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Lacan, J. (1972-73), El seminario, Libro 20, *Aún*, Paidós, Buenos Aires, 2022.
- Lacan, J. (1973), *Televisión*, en Otros Escritos, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Lacan, J. (1974), *La Tercera*, en Intervenciones y textos 2, Manantial, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1975a), *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, en Intervenciones y Textos II, Manantial, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1975b), *Joyce el Síntoma*, en Otros Escritos, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Lacan, J. (1975-76), El seminario, Libro 23, *El sinthome*, Paidós, Buenos Aires, 2013.
- Laurent, É., *III Coloquio de la Orientación Lacaniana. En referencia al libro Sutilezas analíticas de Jacques-Alain Miller*, EOL-Grama, Buenos Aires, 2013.
- Laurent, É. y otros, *Cuerpos que buscan escrituras*, Paidós, Buenos Aires, 2014.
- Laurent, É., *El reverso de la biopolítica*, Grama, Buenos Aires, 2016.

- Miller, J.-A., *A propósito de los afectos en la experiencia analítica*, Matemas II, Manantial, Buenos Aires, 1988.
- Miller, J.-A., *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*, Eol - Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Miller, J.-A., *Los signos del goce. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- Miller, J.-A., *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, Colección Diva, Buenos Aires, 2002.
- Miller, J.-A., *El Otro que no existe y sus comités de ética. Seminario en colaboración con Éric Laurent*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 2011a.
- Miller, J. -A., *Sutilezas analíticas. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 2011b.
- Miller, J.-A. y otros, *Embrollos del cuerpo*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Miller, J.-A., *El ultimísimo Lacan. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 2013a.
- Miller, J.-A., *La angustia lacaniana*, Paidós, Buenos Aires, 2013b.
- Miller, J.-A., *Piezas suelta. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 2013c.
- Miller, J.-A., *Todo el mundo es loco. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 2015.
- Miller, J.-A., *Del Síntoma al fantasma. Y retorno. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, Buenos Aires, 2018.
- Miller, J.-A., *Cómo terminan los análisis. Paradojas del pase*, Navarin Editeur-Grama, Buenos Aires, 2022.
- Nancy, J. -L., *El olvido de la filosofía*, Arena Libros, Buenos Aires, 2003.
- Naparstek, F., *El fantasma, aún*, Grama, Buenos Aires. 2018.

- Paz, O., *Apariencia Desnuda*, La obra de Marcel Duchamp, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Schweblin, S., *Siete casas vacías*, Argentina, Páginas de Espuma, 2017.
- Tudanca, L., *Una reflexión sobre lo imaginario*, en Tudanca, L. et al. (comps.), *Lo imaginario en Lacan* (pp. 145-151), Grama, Buenos Aires, 2017.

II. Links

- Abramović, M., *Marina Abramović: The Abramović Method, my body, my performance, my testament*. Exclusive interview, Bonsai TV, 2012a. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=gyq-0uPBTMI&t=396s>
- Abramović, M., *The Life and Death of Marina Abramovic: una creación de Marina Abramovic y Robert Wilson*, Teatro Real, 2012b. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=natT4xHY39k>
- Abramović, M., “*Marina Abramović*”, *Entrevista en Revista-UNSAM N° 11*, 2015. Recuperado de:
<https://www.unsam.edu.ar/comunidad/revista/Revista-UNSAM-N11.pdf>
- Abramović, M., *Marina Abramović wants to live, laugh, love*, The New York Times, 28 de Julio de 2024. Recuperado de:
<https://www.nytimes.com/2024/07/28/style/marina-abramovic-performance-for-the-oceans.html>
- Alberti, C., *El porvenir de la interpretación*, 26 de Agosto de 2023. Recuperado de:
<https://fapol.org/cythere/portfolio-items/alberti-el-porvenir-de-la-interpretacion>
- Baudini, S., *Fanáticos o afectados*, 2015. Recuperado de:
<https://blog.eol-laplata.org/fanaticos-o-afectados/>
- Brodsky, G., *La clínica y lo real*, Texto de orientación, IX Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, 2014. Recuperado de:
https://www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/La-clinica-y-lo-real_Graciela-Brodsky.html

- Indart, J. C., *Ponencia. IV Jornadas Anuales EOL Sección La Plata: El cuerpo, goces y ficciones*, La Plata, 28 de Octubre de 2017b. Recuperado de:
<https://blog.eol-laplata.org/ponencia/>
- Lacan, J. (1973-74), El seminario, Libro 21, *Les Non-Dupes Errent o Les Noms Du Père*, 2005. Recuperado de:
<https://seminarioslacan.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/02/26-seminario-21.pdf>
- Lacan, J. (1974-75), El seminario, Libro 22, *RSI*, 2019. Recuperado de:
<https://e-diccionesjustine-elp.net/wp-content/uploads/2019/10/RSI.pdf>
- Lacan, J. (1975), *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*, 2012. Recuperado de:
<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20EN%20UNIVERSIDADES%20NORTEAMERICANAS,%201975.pdf>
- Lacan, J. (1976-77), El seminario, Libro 24, *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, 2021. Recuperado de:
<https://es.scribd.com/document/497524104/Seminario-24-version-RRP>
- Lacan, J. (1977-78), El seminario, Libro 25, *El momento de concluir*, 2021. Recuperado de:
<https://www.psicopsi.com/wp-content/uploads/2021/06/Lacan-Seminario25.pdf>
- Lacan, J. (1980), *El seminario de Caracas*, 2017. Recuperado de:
<https://es.scribd.com/document/343131856/Jacques-Lacan-El-Seminario-de-Caracas>
- Lispector, C., *Para no olvidar. Cónicas y otros textos*, Madrid, 2016. Recuperado de:
https://www.siruela.com/archivos/fragmentos/para_no_olvidar.pdf
- Miller, J.-A., *La invención psicótica*, 2007. Recuperado de:
<https://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>
- Miller, J.-A., *Leer un síntoma*, 2011. Recuperado de:
<https://elp.org.es/leer-un-sintoma-jacques-alain/>
- Miller, J.-A., *El inconsciente y el cuerpo hablante*, 2014. Recuperado de:

<https://www.wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=1>

- Miller, J.-A., *La solución por el arte moderno: la creación de la artista Marina Abramović*, 2021. Recuperado de:
<https://enapol.com/vi/portfolio-items/la-solucion-por-el-arte-moderno-la-creacion-de-la-artista-marina-abramovic/>
- Naparstek, F., *De la brújula al GPS entre los sexos*, 2015. Recuperado de:
<https://uqbarwapol.com/de-la-brujula-al-gps-entre-los-sexos/>
- Racki, G., *Ventilación Analítica y el no-todo*, Blog de la Sección La Plata, Escuela de la Orientación Lacaniana, 26 de julio de 2023. Recuperado de:
<https://blog.eol-laplata.org/ventilacion-analitica-y-el-no-todo-por-gabriel-racki/>
- Tarrab, M., “*Notas sobre el cuerpo*”, 2004. Recuperado de:
https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2072-06962004000100016

III. Revistas

- Indart, J.C., *Bordes del síntoma*, en Revista Lacaniana de Psicoanálisis, N° 35, Grama, Buenos Aires, 2024.
- Miller, J.-A., *Siete observaciones de Jacques-Alain Miller sobre la creación*, Revista Malentendido, N° 5, Catálogo, pp. 5-9, Buenos Aires, mayo de 1989.
- Miller, J.-A., *La imagen del cuerpo en Psicoanálisis*, en Revista Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis N° 16, Granada, 1995.
- Miller, J.-A., *Orlan*, por Jacques-Alain Miller, *Impone tu oportunidad, atrapa tu felicidad, arriégate*, en Revista Enlaces, N°14, Grama, Buenos Aires, 2009.
- Miller, J.-A., *Tener un cuerpo*, en Revista Lacaniana de Psicoanálisis, N° 17, Grama, Buenos Aires, 2014.