LAS IDENTIFICACIONES, HOY. LO IMAGINARIO MÁS ALLÁ DEL NARCISISMO

Nuestra conversación, que nos invita desde un título complejo -en la medida en que articula la cuestión de las identificaciones y lo imaginario, hoy, más allá del narcisismo- nos lleva a una pregunta: si la identificación es lazo social, ¿de qué manera, en este hoy, presenta nuevas modalidades y tropiezos, y de qué manera esto no es ajeno a una particularidad de lo imaginario, cuya prevalencia, en estos momentos, nos indica debilidades en lo simbólico para poder “hacer con lo real”? Pero también nos lleva a la necesidad de puntuar qué es lo que nombramos con esos términos, cuando sabemos que no son unívocos.

*Las identificaciones, hoy*

No es nuevo, para nosotros, afirmar que estamos ante un debilitamiento de las identificaciones, por un lado, en el sentido tradicional, cuando se sostenían en un I(A) pivote y brújula de las mismas. Pero, tampoco desconocemos la intensificación de identificaciones imaginarias radicales, que tienen como soporte la idea de un Amo Absoluto, no dialectizadas, en algunos casos como empuje a restaurar la religión o a imponerla y, en otros, bajo la forma de discursos totalitarios, en particular en lo político.

De un lado, la época nos confronta con sujetos desorientados, débiles, extraviados (que terminan en adicciones o en comunidades de goce) y, del otro, comunidades como las de los jihadistas, cerrados, dueños de la verdad, con la misión de imponer la suya sobre todas las diferencias. Modalidades de goce en las que vemos jugarse las identificaciones de modos diferentes.

En las primeras, más que un Amo Absoluto, lo que funciona es la posibilidad de una nominación que resulta en una identificación por la vía del goce, allí donde el S1, como identificación simbólica, “es más bien equivalente a un I(A/) (tachado), (…) una I mayúscula en épocas de desamparo”[[1]](#footnote-1). Nombrarse *gays*, por ejemplo, podría dar cuenta de la existencia de un goce en común por serlo. Pero Miller[[2]](#footnote-2) nos recuerda que el psicoanálisis, en la medida en que su práctica va en contra de la práctica de la identificación, se interesa por la relación singular del homosexual con su goce, y no por el *Gay pride*.

En las segundas y en contrapunto, el soporte en un Amo Absoluto deja el saldo de un empuje al goce del modo más mortífero, tanto desde la propuesta religiosa como desde la política, de un Bien para todos.

Pero esto no agota los ejemplos del juego identificación- segregación, que hemos visto proliferar como consecuencia de la complicidad entre el discurso capitalista y el de la ciencia, que buscan lo universal y como producto una sociedad globalizada, pero que no es sin sus desechos. Pero resta la pregunta acerca de esa complicidad, si es suficiente como causa de los mismos.

De allí que nos interese poder responder a un interrogante: ¿De qué manera, lo que consideramos un imaginario prevalente en la época es consecuencia y, al mismo tiempo, es alimento de las nuevas modalidades de identificación? Pero, más aún, ¿en qué medida eso que no podemos soslayar, la importancia de las redes y de la pantalla -y que por ello mismo este ENAPOL ha colocado como centro de su convocatoria- funcionan como inductores de nuevos modos de goce, pero también como nuevos modelos identificatorios?

Reconocemos que las imágenes, sin el soporte de lo simbólico, no alcanzan significación para el ser hablante. Sin embargo, la velocidad y la eficacia de la tecnología al servicio de su reinado, alienan al *parlêtre* con una promesa de alcanzar el goce imposible en tanto hablante y refuerzan el velo sobre la castración, lo alejan de la angustia cuando se devela la inexistencia de la relación sexual. En ese autismo de goce, se instala un Otro virtual. Y esto nos recuerda una paradoja inmanente a la constitución misma de la imagen como articuladora del cuerpo y del yo como i(a): sabemos que este momento estructurante no es posible sin la presencia del Otro que mira al *infans*, lo reconoce y le devuelve un “tú eres”. Pero, la otra cara de ese reaseguro es que “en la soledad del sujeto a nivel del goce, lo que viene a perturbar es considerado intrusivo. Es la intrusión del Otro”[[3]](#footnote-3). De allí que pensar la omnipresencia de la realidad virtual en la vida del *parlêtre* de la época, cuestiona su incidencia en la inducción de nuevos modos de goce y de nuevos modelos identificatorios, una incidencia que es por intrusión, pero consentida por el mismo ser hablante.

*El imaginario en la época y el "nuevo imaginario" en Lacan*

Con la última enseñanza de Lacan y, en particular, con las puntuaciones que de ello hace Miller, afirmamos que tenemos un cuerpo y no que somos un cuerpo. En tanto llegamos a un mundo ya condicionado por el lenguaje y por la lengua, es que siempre habrá algo malogrado en la relación del *parlêtre* con su cuerpo y que, por ello mismo, está afectado por él y con el cual deberá arreglárselas. De allí que acordemos en sostener que hay una falla en la identificación del ser hablante con su cuerpo. G. Brodsky [[4]](#footnote-4) nos recuerda que no disponemos de él, que generalmente "yo voy por un lado y mi cuerpo por otro (...) que mi cuerpo y yo generalmente no nos entendemos, que me traiciona cuando más lo necesito..." Esto mismo será uno de los fundamentos para que en los años '70 Lacan insista en que el cuerpo es Otro, que nunca me termina de pertenecer, que con él tengo que arreglármelas, desembrollarme, así como es posible desembrollarse de la imagen. Una relación del sujeto con su cuerpo distinto de la forma, de la imagen. Un más allá del narcisismo, donde Laurent [[5]](#footnote-5) ve una tentativa de definición del cuerpo cuando se abrocha con el goce en la zona pulsional, algo del orden de un “narcisismo radical”. Esto sin perder de vista que, en la medida en que el cuerpo del *parlêtre* no es el organismo, está marcado por *lalengua* que es hecha de goce. La *lalengua* que lo fragmenta en significaciones pero, al mismo tiempo, lo marca con un exceso de goce, momento "del misterio", del acontecimiento de cuerpo. De ello resulta una doble valencia para él: déficit en esa fragmentación, que va más allá de la prematuración biológica, pero también goce en demasía. Esto mismo que interrogará a Lacan a lo largo de su enseñanza: ¿qué civiliza el goce, qué es lo que le pone un límite? Y el primer esfuerzo por responder es el estadío del espejo como límite imaginario[[6]](#footnote-6), del que resulta una "idea de mí mismo como imagen", imagen del cuerpo propio como yo. Solución frágil en tanto ideal y, sobre todo, porque esa imagen traduce siempre la relación del ser hablante con la castración: debajo del i(a) siempre encontraremos el (-ϕ).

No obstante esta fragilidad, no podemos desconocer la dimensión estructurante de ese momento, en tanto tiene por función posibilitar el anudamiento de los tres registros: I, S y R. Lo real pulsional de un cuerpo puro goce, lo imaginario enmarcándolo con el sostén de lo simbólico, ineludible en la adquisición del cuerpo. "El soporte fundamental de las imágenes del cuerpo de los otros y del cuerpo propio es el Nombre del Padre, su acción. Y sin ese soporte no puede verse a un solo semejante y tampoco a uno mismo en su lugar: i(a)/NP"[[7]](#footnote-7). No obstante, cinco años después, el mismo Miller[[8]](#footnote-8) se pregunta: “¿Con qué tropieza la potencia del Nombre del Padre, esa potencia de dar a cada uno y a cada cosa, su lugar (…) esa eficacia sobre el goce? (…) El momento en que Lacan formula la no relación sexual como un dato ineliminable (…) se encuentra con el punto que ningún Nombre del Padre puede reparar, ubicar, nombrar, donde lo que éste nombra o ubica está en déficit de algún modo”.

Pero nos interesa la clínica que se deduce del estadío del espejo, en tanto el marco que éste debería dar, falla. Y con esa falla reaparece el cuerpo como menos (castración) o como más (el goce del cuerpo sin estar afectado por la castración), el más de goce del cuerpo que se goza a sí mismo. Una clínica que nos revela a la histeria como regresión tópica al estadío del espejo, allí donde el espejo no es suficiente para velar lo real del cuerpo fragmentado, darle unidad, "buena forma". Pero también una clínica que encontramos en ciertas formas radicales de anorexia, que dan testimonio de acontecimientos del cuerpo que indican una ruptura de la relación del sujeto con la imagen narcisista, la vivencia de haber extraviado los confines imaginarios del propio cuerpo, el retorno de la dimensión pulsional, la imposibilidad de simbolizarla cuando falta el soporte identificatorio del Ideal del Yo para orientarla. De allí es que veamos proliferar, en las redes, comunidades de anoréxicas que persiguen una identificación y también una nominación. La primera, en lo especular del semejante. La segunda, cuando se reconocen, por ejemplo, en nombres como “Ana”.

De esta dificultad de la solución narcisista también tenemos testimonio en la relación del adolescente con el espejo, allí donde busca una confirmación identificatoria se encuentra con un real pulsional que no siempre puede ser especularizable y de allí el afecto de angustia. Esto se agrava en nuestra época, en la que el Otro no ofrece recursos de identificación suficientes para simbolizarlo, con el resultado conocido por todos nosotros en forma de cortes, tatuajes, *piercings*, pasajes al acto, etc. Y allí encuentran las redes sociales y las pantallas ofreciendo encuentros fascinantes pero, al mismo tiempo, insuficientes para lograr una identificación simbólica, estable. Sólo la inestabilidad de una miscelánea de identificaciones imaginarias, efímeras, dependientes de una realidad virtual.

Esta falla en la solución especular reaparecerá en la última enseñanza de Lacan, cuando lo simbólico también resulte insuficiente para regular el goce... "reaparece el desequilibrio imaginario, el goce del cuerpo resistiendo a toda manera de enmarcarlo, de pactarlo o de civilizarlo"[[9]](#footnote-9). Al respecto, J. Santiago[[10]](#footnote-10) señala: "Cuando la imagen especular, compuesta por la forma aparente del cuerpo, permite la aparición del objeto *a*, lo imaginario sufre una modificación sustancial, pues surge el sentimiento de extrañeza que es una puerta abierta a la angustia". Más aún: " cuando se confronta con la insuficiencia clínica de la imagen, aparece la necesidad de "un nuevo imaginario", en el sentido de que puede compatibilizarse con los orificios del cuerpo" (...) Una concepción de lo imaginario como instancia que se sostiene por los restos de goce, "una subversión de lo imaginario que no se confunda con la función inercial de la imagen..."[[11]](#footnote-11) Un imaginario más ligado al goce y a la pulsión, "cuerpo-nasa de goce"[[12]](#footnote-12), diferente del cuerpo forma, imagen o burbuja. Ir más allá del narcisismo es toparse con el cuerpo pura pulsión, que se define por fuera de la cautivación de la imagen, como cuerpo-máquina de atrapar goce. Función imposible para el *parlêtre* pues la experiencia del cuerpo es la del no-encuentro, la de la falta de partenaire.

Pero, en esa clínica que se deduce del estadío del espejo, hay algo más y que, de alguna manera, constituye uno de los argumentos de la convocatoria: la centralidad del ojo, de la mirada, ese ojo que los colegas no han dejado de calificar de voraz, "ojo bulímico"[[13]](#footnote-13) que se satisface con la imagen y que ha contribuido a que el imperio de las imágenes y sus efectos de goce en el cuerpo se exploten tan hábilmente. Ese ojo voyeur que quiere ver más allá de lo que se da a ver, en la “escopia pulsional” de la pornografía y, más allá, donde lo privado se hace público, en lo político, en lo periodístico, pero donde la consecuencia resulta inmanejable: las imágenes nos devoran, hacen del *parlêtre* su siervo pues el ojo queda puesto al servicio de la imagen. "Satisfacción oscura, paradójica, en la que mi yo se desconoce y en la que mi cuerpo se regocija"[[14]](#footnote-14). Los vídeos distribuidos por ISIS, como estrategia, van en esa dirección. Nuestra pregunta es más por el que mira, por el que goza con el horror, aunque cierre los ojos por momentos, cuando la imagen es insoportable, aunque apague el control del TV pero para mirar nuevamente, porque desconoce que "el ojo goza aunque no vea"[[15]](#footnote-15) .

Pero sin aludir a ejemplos como éste, tan ligados al horror, tenemos los más cotidianos, que banalizan lo que tiene un origen espiritual. No es otro el ejemplo del yoga que, en su masificación, se instala en las redes y en las pantallas, en una exhibición de cuerpos que, con posturas esforzadas, buscan una representación, una identidad o un lazo social. O, simplemente, atraer la mirada anónima, de la que se espera sólo un “*Like*” que acuse recibo y haga existir al Otro.

*De la destitución del Otro a la vigencia del Uno*

En el primer capítulo del Seminario 24, Lacan retoma las tres identificaciones freudianas, que Miller[[16]](#footnote-16) resume como: a) S1 (identificación al padre-amor al padre); b) $ (identificación histérica o participación en la vida del otro en tanto $) y c) Sq (identificación a un significante cualquiera).

Las tres identificaciones hacen parte de una concepción en la que el Otro juega un papel central y es el campo en el cual se juegan las identificaciones del sujeto, sobre las cuales funda su identidad.

Pero en la última enseñanza de Lacan, estas identificaciones ya no funcionan de la misma manera, puesto que ella se caracteriza por una destitución del Otro y una concepción del sujeto basada en lo S, I y R como tres consistencias diferentes. Por lo tanto, ya no se trata del sujeto del significante ni de las identificaciones, sino del *parlêtre*. Más aún, lo que viene al lugar de las tres identificaciones freudianas es el cuerpo. Lo que viene al lugar del Otro es el cuerpo y, en particular, el cuerpo propio. Miller[[17]](#footnote-17) es taxativo cuando afirma: "no hay allí identificación, hay pertenencia, propiedad". Allí donde en el lugar del Otro encontrábamos las identificaciones como base de la identidad del sujeto, ahora es el cuerpo propio el principio de identidad, el "Un-cuerpo" que, en el *Seminario 23*, Lacan llama "ego", "idea de sí mismo como cuerpo". Una identidad que se define en función de la relación con Un-cuerpo y de la que dice: " el *parlêtre* adora su cuerpo"[[18]](#footnote-18), ya no es amor al padre sino amor propio "en el sentido del amor del Un-cuerpo".

Se trata de un cuerpo que, para Lacan[[19]](#footnote-19), “es la única consistencia” del *parlêtre*, de la que aclara que es consistencia mental “porque su cuerpo, a cada rato, levanta campamento”. En esa consistencia mental, que ubica como creencia, está la raíz de lo imaginario pero que, a estas alturas, muestra “su homogeneidad con lo real”[[20]](#footnote-20). Es la concepción de un cuerpo que se corresponde con ese “nuevo imaginario” que se soporta en los restos, en los orificios del cuerpo, que se goza en el encuentro con el significante y que nos acerca más a las patologías de la época, a las perturbaciones de lo imaginario, hoy, más ligadas al goce del cuerpo que al narcisismo especular. En lo contemporáneo, el discurso científico justifica una serie de prácticas que, en el fondo, intentan atrapar un goce que se escapa. Operaciones que se centran en el cuerpo por el lado de la estética, de la sexualidad, una manipulación imaginaria sobre el goce, que el ser hablante plantea muchas veces como un reforzamiento del yo, pero que terminan afectándolo, lo amenazan, como en el caso de las adicciones.

Tenemos un ejemplo de actualidad y de mucha difusión en las redes: Bruce Jenner, atleta olímpico, ganador de la medalla de oro en la decatlón de los juegos olímpicos de 1976, padrastro de las Kardashian, actor del *reality show*: “Keeping Up with the Kardashians”, es un transgénero que a los 65 años se revela con cuerpo de mujer. Pero lo interesante es que su fotografía será portada de la revista *Vanity Fair* de julio 2015, con la que hará su presentación al mundo y que lleva inscrito: “Call me Caitlyn”. De ello dice: “Una vez que se publique la portada, seré libre”. Más allá de la experiencia de goce en lo real de su sexualidad, en este ejemplo se enhebran lo privado y lo público, lo imaginario articulado a lo pulsional de Un-cuerpo y el soporte de una portada de revista en la búsqueda de una identidad que sea reconocida. Soporte que parece suficiente para que Caitlyn se haga un ser.

*Momento de concluir*

Con ello volvemos al interrogante del inicio: ¿De qué manera, lo que consideramos un imaginario prevalente en la época es consecuencia y, al mismo tiempo, es alimento de las nuevas modalidades de identificación?

Sabemos que toda identificación implica un llamado al Otro. Pero, si el Otro es inconsistente, ¿en qué se transforma la identificación? Esto importa si es, como dice Lacan[[21]](#footnote-21) que “La identificación es la que cristaliza en una identidad”, identidad que da su singularidad al ser que habla. Pero, si ahora es el cuerpo propio el principio de identidad, esto implica para el psicoanálisis el desafío de hacer existir un cuerpo hablante a partir de una relación con el inconsciente.

Responsable: Susana Dicker, NEL-AMP, Guatemala

Luisa Aragón de Herrarte, NEL Guatemala

María Hortensia Cárdenas, NEL- AMP, Lima

Ulises Cuéllar Bermúdez, NEL Medellín

Beatriz García Moreno, NEL-AMP, Bogotá

Juan Diego Guerra España, NEL Guatemala

Mercedes Iglesias, NEL-AMP

José Aurelio Segales, NEL La Paz

Claudia Velásquez, NEL-AMP, Medellín

1. Miller, J.-A.: *El Otro que no existe y sus comités de ética,* Paidós, Argentina, 2005, p. 38. [↑](#footnote-ref-1)
2. Miller, J.-A.: “¿*Gays* en análisis?”, *Bitácora Lacaniana 1,* Grama, Argentina, 2012, p. 39. [↑](#footnote-ref-2)
3. Brodsky, G.: Primera sesión del Seminario de Formación Lacaniana: “¿Qué anudamientos entre cuerpo, imagen y lenguaje posibilitan los conceptos de narcisismo y Estadío del Espejo?”, 28/3/2015, inédito. [↑](#footnote-ref-3)
4. Brodsky, G.: “Mi cuerpo y yo”, conferencia pública en la Universidad del Claustro de Sor Juana, 20.02.15, inédita [↑](#footnote-ref-4)
5. Laurent, É.: “Más allá del narcisismo”, *El lugar y el lazo*, Paidós, Argentina, 2013, p. 67. [↑](#footnote-ref-5)
6. Brodsky, G.: “¿Qué anudamientos entre cuerpo, imagen y lenguaje posibilitan los conceptos de narcisismo y Estadío del Espejo?”, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-6)
7. Miller, J.-A.: “La imagen del cuerpo en Psicoanálisis”, *Introducción a la clínica lacaniana,* ELP-RBA, Barcelona, 2006, p. 385. [↑](#footnote-ref-7)
8. Miller, J.-A.: “Más allá del narcisismo*”, El lugar y el lazo, op. cit.*, p. 80. [↑](#footnote-ref-8)
9. Brodsky, G.: “¿Qué anudamientos entre cuerpo, imagen y lenguaje posibilitan los conceptos de narcisismo y Estadío del Espejo?”, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-9)
10. Santiago, J.: (2015): “O novo imaginário é o corpo”, *Papers 4*, AMP 2014-2016. [↑](#footnote-ref-10)
11. Santiago, J.: *Ibíd.* [↑](#footnote-ref-11)
12. Laurent, E.: “Más allá del narcisismo”, *El lugar y el lazo*, *op. cit*., 2013, p. 69. [↑](#footnote-ref-12)
13. Tarrab, M.: “El ojo bulímico y el lobo”*, Flash, Boletín del VII ENAPOL: El imperio de las imágenes,* 2015. [↑](#footnote-ref-13)
14. Brodsky, G.: “Mi cuerpo y yo”, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-14)
15. Brodsky, G.: *Ibíd.* [↑](#footnote-ref-15)
16. Miller, J.-A.: “Un-cuerpo”*, El ultimísimo Lacan,* Paidós, Argentina, 2013, pp. 106-107. [↑](#footnote-ref-16)
17. Miller, J.-A.: *Ibíd*, p. 108. [↑](#footnote-ref-17)
18. Lacan, J.: *El Seminario, Libro 23, El sinthome,* Paidós, Argentina, 2006, p. 64. [↑](#footnote-ref-18)
19. Lacan, J.: *Ibíd.*, p. 64. [↑](#footnote-ref-19)
20. Lacan, J.: *Ibíd.,* p. 19. [↑](#footnote-ref-20)
21. Lacan, J.: Seminario 24, “L’insu que sait…”,clase del 16 de noviembre de 1976, inédito. [↑](#footnote-ref-21)